

CRÍTICA DEL CANON, ESTUDIOS CULTURALES, ESTUDIOS POSCOLONIALES Y ESTUDIOS LATINOAMERICANOS: UNA CONVIVENCIA DIFÍCIL

Grínor Rojo

El presente artículo contiene una versión sumaria de algunas secciones de los capítulos ocho y nueve de un libro en preparación, que se titula, provisionalmente, *Diez tesis sobre crítica*. El libro contiene, simultáneamente, una historia y un argumento, ambos relativos a los avatares de la crítica contemporánea. Espero que las páginas que siguen, pese a la desventaja que supone su carácter de entrega parcial, no traicionen el espíritu del proyecto mayor.

1

Vivimos en tiempos de cuestionamiento del canon, se dice. En pocas palabras, este cuestionamiento consiste en poner a los textos, en los que hasta ahora depositábamos nuestra confianza en la parrilla y en repuntar en cambio, como merecedores de la misma confianza, que a ellos les estamos sustrayendo, a una multitud de otros textos a los que hasta ahora no se les había dado la oportunidad de presentar sus credenciales en la oficina de partes disciplinaria. En verdad no sabemos qué, de todo lo anterior, continúa siendo válido, y se nos ocurre que más de algo de lo que ahora nos reclama admisión pudiera serlo. Todo ello porque hemos dado de baja a los criterios que en el pasado nos sirvieron para atribuirle a los textos una dignidad estética que fuese un poco más allá de su clasificación como simples artefactos de lenguaje. Es decir que el nuevo evangelio crítico une a su magnitud anticientífica una magnitud antiestética, ahora en el alcance axiológico de este complejo vocablo.¹ En una serie de iluminadores

1. Sobre el particular, es ilustrativo el volumen *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, de Ha! Foster. Seattle, Washington. Bay Press, 1983. Desde una (difícil, hay que decirlo)

trabajos, publicados todos ellos durante el curso de esta década, Walter Mignolo, además de pasar revista al proceso de desestabilización de las obras canónicas que ha tenido lugar en América Latina desde fines de los años setenta (un libro de Carlos Rincón, de 1978, *El cambio de la noción de literatura*, podría ser el primero de una ya larga serie), insiste en la necesidad de diferenciar al *corpus* del *canon* y da a entender que este último es bien poco lo que tiene que ver con nuestro oficio. Dice Mignolo: «Me gustaría partir del ámbito del habla y de la diversidad de sistemas de escritura en los que se enmarcan expresiones humanas complejas y en los que se establecen las condiciones para la existencia misma de interacciones semióticas. Me gustaría, en suma, pensar en el campo de estudio como en un corpus de interacciones semióticas más que como en un canon de obras literarias y ver a este último no como una alternativa sino como una subclase del primero». El canon, en otras palabras, es una parte del corpus y no su antítesis.² Esto significa que, si nuestra orientación es epistémica y no «vocacional» (uso las palabras del propio Mignolo), nosotros, al asumir las consecuencias de semejante orientación, nos autodespojamos, *debemos autodespojarnos*, de cualquier prurito selectivo, estético o ético, permitiendo que nuestro objeto de conocimiento lo constituya el *corpus* de los textos en su integridad. Habrían pasado así los tiempos en que el oficio crítico pudo asumirse como si él nos proveyera con los medios para correr las alambradas del *canon*, moviendo hacia allá unos cuantos ítem desde el espacio del *corpus*. De lo que ahora se trataría es de prescindir, por lo menos para efectos de un funcionamiento disciplinario de carácter cognoscitivo, de los servicios del *canon*. En el último de los textos de Mignolo que conozco

postura posmoderna de izquierda, afirma Foster en el prefacio de este libro: «Estas preocupaciones caen aquí bajo el rótulo 'anti-estética', que no debe ser entendido como una corroboración más de la negación del arte o de la representación como tales. Fue el modernismo el que estuvo marcado por esas 'negaciones', las que se expusieron con la esperanza anárquica de un 'efecto emancipatorio' o con el sueño utópico de un tiempo de pura presencia, de un espacio más allá de la representación. No es el caso aquí: todos estos críticos dan por supuesto que jamás estamos fuera de la representación —o, más bien, que nunca estamos fuera de la política—. Aquí, entonces, 'anti-estética' es el signo no de un moderno nihilismo —que tan a menudo transgrede la ley solo para confirmarla—, sino más bien de una crítica que desconstruye el orden de las representaciones con el fin de reinscribirlo.// 'Anti-estética' indica también que la noción misma de lo estético, su red de ideas, se ha puesto en cuestión: la idea de que la experiencia estética existe aparte, sin 'propósito', por completo más allá de la historia, o de que el arte puede ahora constituir un mundo a la vez (inter)subjetivo, concreto y universal —una totalidad simbólica. Como el 'posmodernismo', entonces, la 'anti-estética' marca una aposición cultural respecto del presente: siguen siendo todavía válidas las categorías que sostienen lo estético?». Postmodernism: A preface», p. xv.

2. Walter D. Mignolo, «Canon and Corpus: An Alternative of Comparative Literary Studies in Colonial Situation», *Dedalus. Revista Portuguesa de Literatura Comparada*, 1 (Dezembro 1991), 223.

acerca del tema, el veredicto fatídico es que «si se acepta que en el campo de los estudios literarios tiene cabida *Biografía de un cimarrón* y la subliteratura, se acepta que los estudios literarios no se definen por el contenido del campo de estudio sino por los principios metodológicos e ideológicos de la práctica disciplinaria». «Hay», sigue explicando Mignolo, «una diferencia radical entre canonizar *Biografía de un cimarrón* (o ejemplo semejante) con la buena voluntad de hacerlo ingresar en el panteón de los estudios literarios, por un lado, y liberar los estudios literarios de las garras del canon para abrirlos a las incertidumbres del corpus (narrativa testimonial, subliteratura, cultura popular, etc.), por otro». ³

¿Cuáles son las repercusiones de esta posición de Mignolo? Pienso yo que ella representa con inmejorable exactitud la despedida a la que hace poco me referí. Ni ciencia de la literatura ni estética literaria. En cambio, semiótica textual, interpretación de textos semióticos y con criterios de validación que estarían basados en «principios metodológicos e ideológicos de la práctica disciplinaria».

Pero yo no puedo pasar por alto en esta última frase de Mignolo la insinuación de un repliegue. Porque, si entiendo bien sus palabras, lo que él me está proponiendo es que empujemos al *canon* fuera del juego (en todo caso, fuera del juego «epistémico»), es decir, que eliminemos la selección y la jerarquía para los efectos de nuestro funcionamiento como investigadores y críticos del discurso y del texto, no importa cuáles sean sus versiones concretas, y que por lo menos para ese tipo de trabajo, pues otra cosa sería la vigencia del *canon* dentro de un «contexto curricular (presumo que el de los profesores: ¿qué es lo que debe enseñar y por qué?)», ⁴ nos quedamos con el *corpus*.

Pero he aquí que Mignolo le asigna luego a la disciplina la obligación de establecer ella (¿con qué objeto? es lo que me pregunto) ciertos misteriosos «principios metodológicos e ideológicos». Parecido al trastabilleo de Catherine Belsey, quien, después de decir que la historia cultural que ella patrocina «no rehúsa nada», acaba abogando por el establecimiento de ciertos «principios de selección», ⁵ yo tiendo a ver en el repliegue de Mignolo el indicio de que operar

3. Walter D. Mignolo, «Entre el canon el corpus. Alternativas para los estudios literarios y culturales en y sobre América Latina», *Nuevo Texto Crítico*, 14/15 (1994-1995), 24.
4. Walter D. Mignolo, «Canons A(nd) Cross-Culture Boundaries (Or, Whose Canon Are We Talking About?)», *Poetics Today. International Journal for Theory and Analysis of Literature and Communication*, 1 (Spring, 1991), 6.
5. ...no debemos abandonar la noción de rigor, el proyecto de fundamentar nuestras lecturas o el compromiso con la especificidad histórica. Necesitamos principios de selección. Catherine Belsey, «Towards Cultural History», en *A Postmodern Reader*, eds., Joseph Natoli y Linda Hutcheon, Albany, State University of New York Press, 1993, p. 561. Del otro lado: «Aunque por supuesto cualquier investigación específica encontrará un foco específico, cronológica y textualmente, ningún momento, ninguna época, ningún género y ninguna forma de práctica significativa estará excluida a priori del campo de la investigación. No habrá

dentro de una textualidad sin limitaciones es o puede ser también una forma de limitación.

2

¿Por qué sorprendernos entonces de que la clarinada del día sean los *Estudios culturales*? Proliferan en los últimos años las publicaciones en las que se plasma esta nueva (y vieja: texto cultural es, dicho de una manera todavía inconulta, todo lo que no es el texto literario, histórico, filosófico, etc., en el sentido que tradicionalmente se les daba a estas compartimentalizaciones) clase de estudios críticos, trabajos más y menos extensos y más y menos sesudos acerca de discursos de tanta trascendencia para la perduración de la especie humana sobre la tierra como son las bitácoras de los exploradores del Polo Norte o las películas de Rambo protagonizadas por Sylvester Stallone. No hay límites de contenidos ni de procedimiento. Materia de los estudios culturales son, según nos informan los editores de la más popular entre las varias antologías que ya circulan al respecto, «la historia de los estudios culturales, el género y la sexualidad, la nacionalidad, la raza y la etnicidad, la pedagogía, política de la estética, las instituciones culturales, la política de la disciplinabilidad, el discurso y la textualidad, la historia y la cultura global en una edad posmoderna». ⁶ En una palabra, *todo*, si acaso con una tendencia bastante notoria a dispensarle atención preferente a lo que hasta algunos años solía ser enviado al patio de atrás. Me replicarán mis colegas que se precian de su fidelidad para con los protocolos filosóficos del quehacer científico que no es solo el objeto el que hace a la disciplina, que también la hacen sus procedimientos. Pero incluso respecto de los procedimientos, los antologadores mencionados se adelantan a dejar muy en claro que los estudios culturales «no tienen una metodología que les sea propia, ningún tipo de análisis estadístico, etnometodológico o textual del que puedan llamar suyo» y que ni siquiera «los estudios culturales pueden garantizar cuáles son las preguntas importantes en un contexto dado o cómo responderlas». ⁷

lugar para el canon en la historia cultural, ni interés alguno en jerarquizar las obras por orden de mérito». *Ibid.*, 553. Al final del mismo artículo, reitera, sin embargo, que «vamos a necesitar principios de selección, puesto que sin ellos ningún proyecto individual sería pensable». *Ibid.*, 561. ¿En qué quedamos?

6. Cary Nelson, Paula A. Treichler y Laurence Grossberg, «Cultural Studies: An Introduction», en *Cultural Studies*, 1.
7. *Ibid.*, 2. Es curioso, pero también muy característico del mejor culturalismo, que, después de haber hecho estas declaraciones negativas, Grossberg, Nelson y Treichler elaboren de todas maneras una definición y que la verdad es que ni quita ni pone rey. Aquí va: «Los estudios culturales son un campo interdisciplinario y a veces contradisciplinario que opera en la tensión entre sus tendencias para, abrazar tanto una concepción de la cultura amplia antropológica,

Por supuesto, esta indeterminación de los estudios culturales con respecto a sí mismos no es casual. No es que estos estudios (o estos estudiosos) no sean capaces de darse a sí mismos un objeto o unos procedimientos metodológicos, *lo que pasa es que no quieren hacerlo*. Porque los estudios culturales entran a hacer su trabajo en el vacío que deja la imposibilidad, cuando no la indisposición deliberada, por parte de las disciplinas del humanismo moderno, para dar cuenta de una agenda de asuntos que cada vez las presionan con mayor impaciencia. Es evidente que esas disciplinas tradicionales no han querido hasta ahora abrir los ojos a tales presiones. No solo la crítica literaria, sino también la historia, la sociología, la antropología, la filosofía, la psicología, etc., son todos quehaceres especializados que trazan, cada uno con su propio sistema de pesos y medidas, el perímetro de su pertinencia o, para decirlo con más precisión aún, su política de inclusiones y exclusiones. En conjunto, esas políticas forman o formaron la política de inclusiones y exclusiones de las llamadas humanidades o ciencias humanas durante los últimos trescientos o más años de la historia de Occidente, la que no era *inmotivada*. Por detrás de ella, lo que se alzaba era una cierta idea del hombre. Esa idea del hombre era la que autorizaba y desautorizaba, la que protegía y excomulgaba. En el último análisis, lo que los estudios culturales están combatiendo es la legitimidad (y, por tanto, la autoridad) de ese constructo ideológico básico, el mismo que respalda aun a las prácticas del humanismo contemporáneo.

Pero hay algo más. Como Mignolo y Belsey en el debate sobre el canon al que nosotros nos referimos previamente, los culturalistas de la nueva hora están convencidos de que su tarea no consiste en desconstruir el programa de las disciplinas cuyas respuestas ya no los satisfacen, para reconstruirlos poco después, rephraseando los estatutos exclusionistas que las constituyen de una manera «actualizada». No solo sienten que habría en ello un proyecto de desenlace dudoso, sino que el intento mismo importaría, a juicio de sus más respetados portavoces, un cazabobos a carta cabal, cuyo fruto previsible no es otro que el reemplazo de un *set* de exclusiones insatisfactorio por otro set de exclusiones igualmente insatisfactorio o que, en el mejor de los casos, con algo de suerte, podría ser un tanto menos rígido que el anterior. Miradas desde el punto de vista del nihilismo epistemológico que orienta a este tipo de pensamiento, queda claro

como una más ceñidamente humanista. Al revés de la antropología tradicional, sin embargo, ha surgido de los análisis de las sociedades industriales modernas. Es típicamente interpretativo y evaluativo en sus metodologías, pero al revés del humanismo tradicional rechaza la ecuación exclusiva de la cultura con la alta cultura y argumenta que todas las formas de producción cultural necesitan ser estudiadas en relación con otras prácticas culturales y con las estructuras sociales e históricas. Los estudios culturales están así comprometidos con el estudio de un espectro entero de artes, creencias, instituciones y prácticas comunicativas de la sociedad.
Ibíd., 4.

que las humanidades, en la forma que ellas tienen hoy día *o en cualquier otra*, son irremediables. No es de extrañar entonces que los prosélitos del culturalismo opten por refugiarse en los extramuros del juego intelectual, por establecer tienda aparte, por ponerse en una orilla de intermediación a posta con respecto al objeto y los métodos del quehacer académico establecido, y que es una orilla desde la cual al investigador de la cultura le es posible continuar con su trabajo, pero sin correr el riesgo de que el policía disciplinario venga y le diga que lo que está haciendo no tiene cabida dentro de los parámetros que autoriza la ley.

Tampoco es incomprensible que a la mayoría de los teóricos que manifiestan interés en este tema la falta de objeto y de procedimiento no les preocupe seriamente. Menos aún les preocupa a aquellos que, dentro del mismo sector, han sido llevados hacia él por un interés esencialmente político y que se concentra de preferencia en los grupos humanos a los cuales la legalidad filosófica anterior dejó, como dice Luce Irigaray respecto de las mujeres, sin representación o con una representación apropiada por los dueños del poder.⁸ En efecto, los estudios culturales, cuya primera versión se remonta al segundo lustro de la década del cincuenta en Inglaterra, estuvieron ligados desde aquellos lejanos comienzos con necesidad de orden político y social. Mas precisamente, ellos se ligaron con necesidades de las que el marxismo prometió hacerse cargo en algún momento de su trayectoria, pero a las que acabó renunciando para disolverlas dentro de una *praxis* en la que el factor económico y de clase se llevaba la parte del león. Raymund Williams, Richard Hoggart y E.P. Thompson, que se dieron cuenta de las consecuencias menoscabantes que la falta de una reflexión sobre la cultura tenía para los propósitos transformadores de la ciencia revolucionaria de Marx, fueron quienes en los años cincuenta pusieron en marcha el proyecto culturalista de izquierda. Williams sobre todo, a partir de su libro *Culture and Society*, de 1958, fue quien desarrolló la tesis del «materialismo cultural», basada en la premisa de que la cultura es «la totalidad de la vida» y que no constituye por eso la cara opuesta y desechable de la materia (de la economía para el reduccionismo, del que Williams tenía un ejemplo tan radical como heroico en el malogrado Christopher Caudwell).

Por el contrario, la cultura va a ser para Williams la materia misma de que la vida está hecha, el espacio donde *todo*, incluido el dato económico, se presenta inexorablemente. Escribió en 1958: «Nunca observamos el cambio económico en condiciones neutrales, de la misma manera en que no podemos observar la influencia exacta de la herencia, la que solo se halla disponible para su estudio cuando está ya incorporada en un ambiente. El capitalismo, y el capitalismo

8. Vid.: «Any Theory of the 'Subject' Has Always Been appropriated by the 'Masculine'», en *Speculum of the Other Woman*, tr. Gilliam C. Gill. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1985, pp. 133-146.

industrial, que Marx pudo describir en términos generales mediante el análisis histórico, aparece solo dentro de una cultura existente. La sociedad inglesa y la sociedad francesa se encuentran ambas, hoy, en ciertos estadios del capitalismo, pero sus culturas son perceptiblemente diferentes y por razones históricas sólidas. El que ambas sean capitalistas puede ser determinante al fin, y ello puede constituirse en una guía para la acción social y política, pero es claro que, si lo que nos hemos propuesto es entender las culturas, nos debemos al modo de vida como un todo». ⁹ Hoy, aunque Williams sigue siendo objeto de veneración en diversas capillas teóricas, su trabajo ha sido revisado y vuelto a revisar varias veces. Su continuidad en Inglaterra, que se cumple a través del Center for Contemporary Cultural Studies de Birmingham, pasó a manos de los culturalistas posestructuralistas, Stuart Hall, Dick Hebdige y otros, que como al inicio de la tendencia están también interesados en la potencialidad transformadora que la cultura posee de suyo, pero sintiéndose cada vez más ajenos al objeto y los métodos de la ciencia marxista. Si Williams quiso reformar al marxismo desde adentro, sus sucesores prefieren instalarse en otro sitio.

Pero he aquí de pronto, en lo que toca a esta manera de acercarse a la problemática político-social por parte de la familia culturalista, en el medio de su último libro, *The Location of Culture*, Homi K. Bhabha, uno de los nombres de más ancho cartel entre los varios que parecen disputarse el liderazgo de la corriente, escribe: «La posición enunciativa de los estudios culturales contemporáneos es compleja y problemática. Pretende institucionalizar un espectro de discursos transgresores cuyas estrategias han sido elaboradas en torno a lugares no equivalentes de representación, donde una historia de discriminación y de falsa representación es común entre, digamos, mujeres, negros, homosexuales e inmigrantes del Tercer Mundo. Sin embargo, los ‘signos’ que construyen tales historias e identidades, género, raza, homofobia, diáspora de posguerra, refugiados, la división internacional del trabajo, etc., no solo difieren en contenido sino que a menudo producen sistemas incompatibles de significación y se involucran en distintas formas de subjetividad social». ¹⁰

Bhabha escribe estas palabras desde su posición de culturalista poscolonial, una posición a la que nosotros nos referiremos después específicamente. Pero lo que nos está descubriendo, aun en ese sector más acotado de la corriente culturalista *at large*, es que la reunión indiscriminada de «signos» disímiles dentro de un mismo receptáculo teórico obstaculiza un examen responsable de las diferencias. Si es efectivo que las antiguas disciplinas humanísticas bloquearon el conocimiento de tales o cuales regiones de la realidad (y, peor aún, de la

9. Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950*, New York, Columbia University Press, 1958, pp. 280-281.

10. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London y New York, Routledge, 1994, p. 176.

humanidad), no es menos efectivo que la indiferenciación culturalista nos amenaza con devolver el conocimiento del hombre que hasta ahora habíamos logrado hacia etapas que son anteriores a la magna renovación que se inició los siglos XV y XVI y que no somos pocos los que creemos que está caducada de ninguna manera.

¿Cuál es, entonces, la sustancia del «texto cultural», de ese texto que según hemos visto habría llegado hasta el antiguo recinto de las ciencias humanas para reemplazar con evidentes ventajas al texto literario, al filosófico, al antropológico, etc? De las frases de Bhabha yo colijo que la atribución de un «signo» homogéneo a todas las experiencias que tales textos nos están tratando de comunicar, si bien podría justificarse desde el punto de vista político, y aun eso es dudoso, no se puede justificar de ninguna manera si lo que deseamos es hacer abandono de una vez por todas (y es como si nunca lo hubiéramos hecho) de ciertas generalizaciones más bien burdas, como podrían ser las del tercermundismo sesentista de nuestros años mozos o las del liberalismo sensible de algunos intelectuales metropolitanos —transidos éstos de la más conmovedora benevolencia—, y dar cuenta en cambio, con precisión y finura, de las diferentes «formas de significación» y de las diferentes «subjetividades sociales» de los grupos postergados. ¿No estará esto anticipando la etapa que sigue, esa etapa con la cual Homi Bhabha no ha querido hasta ahora comprometerse?

3

Ahora bien, yo siento que una versión en el límite del desempeño culturalista es la que en estos momentos nos están ofreciendo los críticos «postcoloniales», de los que Bhabha es voz de mando y a cuya empresa cognoscitiva me parece que debo referirme en estas páginas. Mi sospecha es que lo que con esta etiqueta se nos ha puesto últimamente sobre la mesa es el resultado de una rebelión de los intelectuales *resident aliens* y, por extensión, de todos aquellos intelectuales subalternos (sub-alternos) que cumplen funciones dentro de los confines de la cultura metropolitana, *pero que no tienen ninguna gana de verse cooptados por esa cultura o por lo peor de esa cultura*. Trátase en efecto de un tipo de trabajo culturalista que se produce mayormente dentro de la *coterie* ghettificada hasta la asfixia de los intelectuales periféricos que residen en el centro del mundo. Como sabemos, la tarea que a esos intelectuales se les confió en el pasado fue la de servir de «informantes», esto es, la de garantizar con su presencia y su palabra la verdad de los juicios que acerca del «otro» tercermundista emitían los intelectuales «ciudadanos» de esa misma región. Era cómico, desde luego, considerando que la mayoría de tales individuos había hecho su mutis de las junglas del Tercer Mundo años atrás y que la idea que de él conservaban era con frecuencia obsoleta.

En nuestro campo, ellos eran los latinoamericanistas *latinoamericanos*, aquellos que validaban lo que los latinoamericanistas *no-latinoamericanos* decían acerca de un paisaje natural y social que a estos últimos les quedaba un poco lejos, por el que no siempre les era cómodo movilizarse (demasiado desorden, sobre todo), pero cuyas complicaciones se les hacía necesario reducir y domesticar a corto plazo, de conformidad con fórmulas de interpretación que aparecían y desaparecían con la rapidez con que suelen hacerlo las modas ideológicas del Primer Mundo.

Mi impresión es que lo que de un tiempo a esta parte está sucediendo entre esos antiguos informantes es un episodio de desobediencia protegida. Hartos de su papel de segunda fila y a la sombra de algunos cambios culturales y políticos que hacen su aparición en las sociedades del Primer Mundo a partir de los años sesenta, v. gr.: el advenimiento de la nueva antropología, el apogeo del «multiculturalismo» y la ideología de la «diversidad», el reflujo marxista y las libertades filosóficas que son causa y consecuencia del posestructuralismo, sobre todo en sus versiones derridiana y foucaultiana, los informantes de otrora han empezado a construirse una posición discursiva propia, cuya piedra de toque es la reivindicación a cualquier precio de su «diferencia» profesional y personal. Profesionalmente, lo que ellos buscan es un *locus* de enunciación que no sea asimilable a la de los intelectuales del mundo que dejaron atrás hace tiempo, ni tampoco al *locus* de enunciación de los intelectuales del mundo en el que ahora residen. Personalmente, reivindican su falta de apego para con cualquiera de estos dos sitios.

Desde aquí entonces, desde estas nuevas «posiciones», lo que los críticos poscoloniales pretenden es producir una lectura «descolonizada» de unos cuantos textos que tienen su origen primordialmente entre los grupos marginales y/o subalternos, *tanto los de afuera como los de adentro del espacio geográfico ocupado por el establishment hegemónico*. El proyecto no empezó así, sin embargo. No era eso lo que proponía Edward Said en *Orientalism*, su libro fundacional de 1978. Como es sabido, lo que Said intentó hacer en aquel libro fue sacar a luz los códigos de acuerdo con los cuales, en el marco del imperialismo, como su causa y su consecuencia, Occidente había leído a Oriente durante el siglo XIX. Hoy, ya no interesa tanto la lectura que Occidente ha hecho de Oriente, ni en el siglo XIX ni después, sino leer, con el mismo ojo descolonizador que usó Said en el 78, las lecturas que el Tercer Mundo ha hecho de sí mismo, y no tanto las que se mueven dentro de la órbita del discurso imperial como aquellas otras que, por pertenecer a sus sectores secundarios o secundarizados, se salvaron presumiblemente de toda contaminación.

Hemos pasado así desde *Orientalism*, de Said, a *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, de Mary Louise Pratt, y a *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, de Gayatri Spivak. Y con un añadido: el Tercer Mundo del que

ahora se habla es el de afuera y *también* el de adentro del Primer Mundo. Esta segunda parte del proyecto poscolonial, que se refiere a los marginales y a los subalternos del interior del sistema hegemónico, es de máxima importancia, pues de ahí sale el dispositivo que permite la incorporación, en este selecto club de intelectuales tercermundistas que viven en el Primer Mundo, de algunos de sus colegas que nacieron y crecieron en ese mismo mundo, pero que viven o dicen vivir como en el Tercero. Es un Cornel West, que enseña en Harvard y que dirige a las «masas negras» de los Estados Unidos con «narrativas e historias cristianas», que les son «familiares», aunque aprovechando al mismo tiempo para la confección de su discurso ensayístico los «desarrollos intelectuales que van de Tocqueville a Derrida». O es un Stuart Hall, que investiga en Birmingham y escribe acerca de las miserias del subproletariado inglés bajo el gobierno de Margaret Thatcher desde una postura política de izquierda, aunque haciendo uso de un lenguaje que se sacude de la ortodoxia marxista y la reemplaza por lógica «arbitraria» y «no natural» del signo lingüístico.¹¹

De igual manera, definiéndose a sí mismos como «el otro» de la cultura posmoderna y poniéndose rápidamente por encima de la oposición centro/periferia, por lo menos en su significado geopolítico y geoeconómico, los culturalistas de la generación posterior a la de Said practican e incluso teorizan su condición de extranjeros en las academias metropolitanas. Hacen así de una circunstancia de menoscabo el *plus* que les estaría permitiendo decir lo que dicen desde una zona blanca, expresión rediviva del discurso del filósofo cuyo lenguaje se constituye al margen de toda compulsión. Esta sería la ventaja de la no pertenencia. La posición del intelectual poscolonial-*resident-alien* no es, en definitiva, para estos teóricos de la última vanguardia, ni la del «intelectual colonizado», ideológica y técnicamente *backwards*, que tienen unos ideales y que habita en un territorio que en el mejor de los casos siguen siendo «modernos», ni la del «intelectual colonizador», asimismo contaminado ideológicamente, si bien por otras razones, pero técnicamente al día y por eso mismo ciudadano legítimo en el territorio de la posmodernidad. A contrapelo de todo eso, la posición del intelectual poscolonial *resident-alien* es la del que está también al día, y *muy al día*, puesto que vive en el territorio de la posmodernidad indiscutible, pero sin que eso le signifique un compromiso con los supuestos ideológicos y/o técnicos que dominan en dicha cultura.

En cuanto a lo primero, como ellos se preocupan de hacérselo saber, a veces con demasiada insistencia, el intelectual poscolonial no es un ciudadano de la metrópoli. Es decir que es alguien que está en ella, pero que está ahí de prestado y que por consiguiente no tiene los mismos derechos (ni tampoco experimenta

11. Tomo estos dos ejemplos de Homi K. Bhabha, «Postcolonial Authority and Postmodern Guilt», en *Cultural Studies*, 58.

las mismas obligaciones, esto es lo mejor naturalmente) que tienen los intelectuales que son ciudadanos. En cuanto a lo segundo, el uso que el intelectual poscolonial *resident-alien* hace del instrumental técnico posmoderno no es un uso ortodoxo sino heterodoxo, pues él/ella emplea ese instrumental cuando quiere, donde quiere y sobre todo como quiere.

En su último libro, *Outside in the Teaching Machine*, Gayatri Spivak nos entrega la versión que el poscolonialismo ha compuesto sobre la realidad de aquellas naciones que están viviendo la experiencia poscolonial. Escribe: «las demandas que son más urgentes en el espacio descolonizado se reconocen tácitamente como codificadas dentro de la herencia del imperialismo: nacionalidad, constitucionalidad, ciudadanía, democracia, socialismo y aun culturalismo. En el marco histórico de la exploración, de la colonización, de la descolonización, lo que demanda efectivamente es una serie de conceptos políticos reguladores, la narrativa supuestamente autorizada de la producción de lo que fue escrito en otra parte, en las formaciones sociales de Europa Occidental [...] la nación nueva hará funcionar de acuerdo a una lógica reguladora que se deriva de una reversión de la antigua colonia dentro de la episteme del sujeto poscolonial: secularismo, democracia, socialismo, identidad nacional, desarrollo capitalista. Hay, sin embargo, un espacio que no comparte la energía de esta reversión, un espacio que no tuvo una agencia de tráfico firmemente establecida con la cultura del imperialismo. Paradójicamente, este espacio está también fuera del movimiento obrero organizado, debajo de las tentativas por revertir la lógica del capital. Convencionalmente, este espacio se describe como el hábitat del *subproletario* o del *subalterno*».¹²

Con esto, el objeto de los discursos críticos poscoloniales más recientes queda delimitado con perfecta nitidez. Los blancos de la actividad cognoscitiva del intelectual poscolonial de nuestros días son la marginalidad, por un lado, y la subalternidad, por el otro (es necesario mantener los dos términos, porque se subentiende que hay subalternos que no son marginales, v. gr.: las mujeres), principal aunque no exclusivamente en ese mundo que el/ella dejó atrás alguna vez, puesto que esa marginalidad y esa subalternidad se habrían librado de la mala influencia de la cultura ilustrada, europea, «reversionista», en el sentido derridiano de una mala desconstrucción, del que padece el resto de la humanidad tercermundista e incluyéndose dentro de ella a un amplio sector de los explotados y los oprimidos de siempre. De otra parte, quien busca esa marginalidad y esa subalternidad y posee los instrumentos técnicos como para descodificar sus mensajes competentemente es el intelectual poscolonial que reside en la metrópoli, pues él/ella tiene la ilustración necesaria pero duda de ella, es dueño/a de

12. Gayatri Chakravorty Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, New York y London, Routledge, 1993, pp. 48-49.

una formación europea que no lo/la convence y no es «reversionista» sino desconstruccionista de veras.

A mí todo esto me produce, y soy muy franco al declararlo, una sensación de irrefrenable disgusto y hasta un poco de vergüenza ajena. No solo porque la posición ideológica que acabo de documentar reinventa y lleva hasta sus últimas consecuencias la falacia de un hablar desideologizado (en las dos puntas del espectro: en los marginales y subalternos periféricos, que se presume que se salvaron de saber, y en los intelectuales poscoloniales, que de tanto saber estarían de vuelta a eso mismo que saben), sino, lo que es aún más inquietante, porque además hace del exilio, de la desposesión de la experiencia de la patria, que es el último término el origen de lo que Gayatri Spivak ha llamado la condición diáporica del intelectual poscolonial,¹³ una situación de privilegio.

A quienes hemos estado en el exilio *de verdad* y a quienes lo hemos vivido con el dolor y la ira de vernos despojados de un país que nos pertenece mucho más que a nuestros opresores, porque quienes lo hicieron fueron nuestros padres y nuestros abuelos con el sudor de sus espaldas, y el que como bien dice mi amigo Douglas Hubner no tenemos razón alguna para querer regalarles, esta «teoría» nos resulta inaceptable. Por consiguiente, el colmo del desatino (¿o es otra cosa?) nos/me parece que es aquel del que hacen gala nuestros propios intelectuales nativos, cuando ellos se declaran a su vez poscoloniales. Retoman entonces el viejo papel del informante, solo que un informante que en las circunstancias actuales valida no a los colonizadores metropolitanos de antaño sino a los poscoloniales metropolitanos de antaño. El mejor ejemplo en este caso es la escritora bengalí Mahasweta Devi, en la descripción que sus ficciones hace Spivak en el libro que mencioné arriba, pero que como quiera que sea es una descripción respecto de cuya credibilidad yo no tengo los conocimientos necesarios como para dar un testimonio apto. Podría, en cambio, echar mano de los ejemplos latinoamericanos correspondientes, de los varios intentos que entre nosotros se han hecho, desde unos diez años a esta parte, para «hacer hablar a los que no tienen voz» y en los que han rivalizado profesores y periodistas de muy distinto calibre, pero voy a abstenerme de hacerlo porque no quiero herir susceptibilidades. Prefiero dejar la palabra al crítico africano Anthony Appiah Kwame, cuyas expresiones coinciden con mi pensamiento: «La poscolonialidad es la condición de lo que no muy generosamente podríamos llamar una inteligencia *compradora*: un grupo relativamente pequeño de escritores y pensadores, de estilo occidental y entrenados en Occidente, que son mediadores del comercio de mercancías

13. Vid.: Gayatri Chakravorty Spivak, *The Post-Colonial Critic, Interviews, Strategies, Dialogues*, ed. Sarah Harasym, New York y London, Routledge, 1990. Interesan sobre todo las entrevistas cuarta a séptima: «The Problem of Cultural Self-Representation», «Questions of Multi-Culturalism», «The Post-Colonial Critic» y «Post Marked Calcuta, India», pp. 50-94.

culturales del capitalismo mundial en la periferia. En el Oeste, ellos son conocidos por el África que ofrecen; sus compatriotas los conocen en cambio por el Occidente que ellos le presentan al África, así como a través de un África que ellos han inventado para el mundo y para el África también». ¹⁴ No solo se presumen de esta manera nuestros poscoloniales «de adentro» individuos incontaminados por la experiencia de la colonización sino que lo hacen desde el medio de los jugosos beneficios que esa misma colonización les depara. ▲

14. Anthony Appiah Kwame, «Is the Post-in Postmodernism the Post-in Postcolonial?», *Critical Inquiry*, 2 (winter 1991), 348. El subrayado es suyo.