

## El compromiso con la teoría

Por Homi K. Bhabha

Traducción: Ana Romero

<http://www.cubaliteraria.com/huellas/baba.asp>

I

Existe una asunción peligrosa y derrotista de que la teoría es necesariamente el lenguaje elitista de los social y culturalmente privilegiados. Se dice que el lugar del crítico académico está inevitablemente en los archivos eurocéntricos de un occidente imperialista o neocolonial. El reino olímpico de lo que erróneamente se califica de «pura teoría» se asume que está eternamente aislado de las exigencias históricas y de las tragedias de los condenados de la tierra. ¿Tenemos siempre que polarizar para poder polemizar? ¿Estamos atrapados en una política de la lucha donde la representación de los antagonismos sociales y las contradicciones históricas no puede tomar otra forma que la de un binarismo teoría vs. política? ¿Puede ser la aspiración a la libertad del saber la simple inversión de la relación entre opresor y oprimido, centro y periferia, imagen positiva y negativa? ¿Es la aceptación de una implacable oposicionalidad o la invención de un contra-mito original de purez radical la única salida para tales dualismos? ¿Debe el proyecto de nuestra estética liberacionista formar parte para siempre de una visión utópica, totalizadora del Ser y de la Historia, que busca trascender las contradicciones y ambivalencias que constituyen la estructura misma de la subjetividad humana y sus sistemas de representación cultural?

Entre lo que se representa como la «lacra» y distorsión de la «meta-teoría» europea y la experiencia radical, activista y comprometida de la creatividad del Tercer Mundo<sup>1</sup>, uno puede ver la imagen en espejo (aunque invertida en

contenido e intención) de aquella polaridad ahistórica del XIX entre Oriente y Occidente que, en nombre del progreso, liberó las excluyentes ideologías imperialistas del yo y el otro. En esta ocasión, en cambio, el término «teoría crítica», a menudo sin teorizar ni discutir, es con seguridad el Otro, una otredad que se identifica insistentemente con los caprichos del crítico eurocéntrico despolitizado. ¿Se sirve mejor a la causa del arte o de la crítica radical, por ejemplo, si un fantástico profesor de cine anuncia, en un punto álgido de la argumentación, «No somos artistas, somos activistas políticos»? Al oscurecer el poder de su propia práctica con la retórica de la militancia, no consigue llamar la atención sobre el valor específico de la política de la producción cultural; puesto que convierte las superficies de significación cinematográfica en la base de la intervención cultural, le da profundidad al lenguaje de la crítica y extiende el dominio de la «política» en una dirección que no estará enteramente dominada por las fuerzas de control económico y social. Las formas de rebelión popular y movilización son a menudo más subversivas y transgresoras cuando se crean a través de prácticas *culturales* oposicionales.

Antes de ser acusado de voluntarismo burgués, pragmatismo liberal, pluralismo academicista y todos los otros «ismos» que son libremente bandeados por aquellos que hacen la más severa excepción al *teorismo* «eurocéntrico» (derridismo, lacanismo, postestructuralismo...), desearía aclarar los objetivos de las preguntas con que comenzaba. Estoy convencido de que en el lenguaje de la economía política es legítimo representar las relaciones de explotación y dominio mediante la división discursiva entre el Primer y el Tercer Mundo, Norte y Sur. A pesar de la afirmación de una retórica espúrea del «internacionalismo» por parte de las multinacionales establecidas y de las redes de las nuevas industrias de la tecnología de la comunicación, estas circulaciones de signos y productos, tal como son, están atrapadas en los circuitos viciosos de la plusvalía que conecta el capital del Primer Mundo con los mercados de trabajo del Tercer Mundo vía las cadenas de división internacional del trabajo, y las clases nacionales compradoras. Gayatri Spivak tiene razón al concluir que es «en interés del capital que se preserve el

teatro comprador en un estado de legislación laboral y regulación ambiental relativamente primitivo»<sup>2</sup>.

Igualmente estoy convencido de que, en el lenguaje de la diplomacia internacional, existe un acentuado crecimiento de un nuevo nacionalismo anglo-americano que progresivamente articula su poder económico y militar en actos políticos que expresan un rechazo neo-imperialista a la independencia y autonomía de los pueblos y lugares del Tercer Mundo. Piénsese en la política norteamericana de *bajo mano* hacia la América Latina y Caribeña, en el morbo patriótico y glamour patricio de la campaña británica en las Malvinas o, más recientemente, en el triunfalismo de las fuerzas británicas y americanas durante la Guerra del Golfo. Estoy además convencido de que tal dominación política y económica tiene una profunda influencia hegemónica sobre los órdenes de información del mundo occidental, sus medios de comunicación populares y sus instituciones y academias especializadas. Hasta aquí no hay duda.

Pero lo que sí requiere mayor discusión es si los «nuevos» lenguajes de la crítica teórica (semiótica, postestructuralista, deconstruccionista y el resto de ellas) reflejan simplemente aquellas divisiones geopolíticas y sus esferas de influencia. ¿Están los intereses de la teoría «occidental» necesariamente enfrentados con el papel hegemónico de Occidente como bloque de poder? ¿Es el lenguaje de la teoría tan sólo otra estratagema de poder de la élite del Occidente culturalmente privilegiado para producir un discurso del Otro que refuerza su propia ecuación de poder-saber?

Un importante festival de cine en Occidente incluso un evento alternativo o contracultural como la «*Third Cinema Conference*» de Edimburgo- nunca deja de revelar la influencia desproporcionada de Occidente como forum cultural, en los tres sentidos de la palabra: como lugar de exhibición y discusión pública, como lugar de juicio, y como mercado. Una película india sobre el sufrimiento de los que viven sobre las aceras de Bombai gana el Festival de Newcastle, lo cual abre entonces las posibilidades de distribución en India. El primer informe polémico del

desastre de Bhopal se realizó para *Channel Four*. El primer debate en extensión sobre la política y la teoría del Tercer Cine aparece por vez primera en *Screen*, publicada por el *British Film Institute*. Un artículo de archivo sobre la importante historia del neo-tradicionalismo y lo «popular» en el cine indio ve la luz en *Framework3*. Entre los principales protagonistas del desarrollo del Tercer Cine como práctica y precepto figuran una serie de cineastas y críticos del Tercer Mundo que son emigrados o exiliados en Occidente y viven con dificultades, a menudo peligrosamente, en los márgenes «izquierdos» de una cultura burguesa liberal eurocéntrica. Pienso que no es preciso añadir nombres de lugares o personas, ni detallar las razones históricas por las que Occidente explota y carga con lo que Bourdieu llamaría su capital simbólico. La condición es demasiado familiar, y no es mi propósito incidir aquí de nuevo en aquellas importantes distinciones entre situaciones nacionales diferentes y las dispares causas políticas e historias colectivas para el exilio cultural. Me gustaría tomar partido a favor de los márgenes cambiantes del desplazamiento cultural eso confunde cualquier sentido «auténtico» o profundo de lo que son una cultura «nacional» o un intelectual «orgánico» e interrogar cuál podría ser la función de una perspectiva teórica comprometida, una vez hayamos admitido como lugar de partida paradigmático el hibridismo cultural e histórico del mundo postcolonial.

¿Comprometidos con qué? A estas alturas de la argumentación, no quisiera identificar ningún «objeto» de alianza política específico el Tercer Mundo, la clase trabajadora, la lucha feminista. Aunque tal objetificación de la actividad política es crucial y debe informar el debate político de forma significativa, no constituye la única opción para aquellos críticos o intelectuales que están comprometidos con un cambio político progresista en la dirección de una sociedad socialista. Es un signo de madurez política aceptar que hay muchas formas de escritura política cuyos diferentes efectos quedan oscurecidos si las dividimos entre lo «teórico» y lo «activista». No se trata de si al folleto que organiza una huelga le falta teoría, mientras que el artículo especulativo sobre la teoría de la ideología debiera tener más ejemplos o aplicaciones prácticas. Ambos son formas del discurso y en tal

medida producen más que reflejan sus propios objetos de referencia. La diferencia entre ellos radica en sus cualidades operacionales. El folleto tiene un propósito expositivo y organizativo específico, ligado temporalmente al evento; la teoría de la ideología hace su contribución a aquellas ideas y principios políticos implícitos que informan el derecho a la huelga. El segundo no justifica al primero; ni necesariamente lo precede. Existen uno junto a otro el uno como la parte que hace posible al otro como la cara y el revés de una hoja de papel, por utilizar una analogía semiótica común, en el contexto poco común de la política.

Lo que me interesa aquí es el proceso de «intervención ideológica», tal y como lo describe Stuart Hall cuando habla del papel de la «imaginación» o representación en la práctica política en su respuesta a las elecciones británicas de 1987. Para Hall, la noción de hegemonía implica una política de *identificación* del imaginario. Este ocupa un lugar discursivo que no está exclusivamente delimitado por la historia de la izquierda o de la derecha. De alguna manera existe entre estas polaridades políticas, y también en las familiares divisiones *entre* la práctica y la teoría política. Esta aproximación, tal y como yo la entiendo, nos presenta un excitante y a menudo olvidado momento, o movimiento, propio del «reconocimiento» de la relación entre la política y la teoría, y confunde la tradicional división entre éstas. El movimiento se inicia si observamos que la relación política/teoría está determinada por la regla de la materialidad repetible, lo que Foucault describe cómo el proceso por el cual los enunciados de una institución pueden transcribirse en el discurso de otra<sup>5</sup>. A pesar del esquema de uso y aplicación que constituye el campo de estabilización de tales enunciados, cualquier cambio en las condiciones de uso y reinversión del enunciado, cualquier alteración de su campo de experiencia o verificación o, de hecho, cualquier diferencia en los problemas a resolver pueden conducir a la emergencia de un nuevo enunciado: la diferencia de lo mismo.

¿Con qué formas híbridas puede emerger, pues, una política del enunciado teórico? ¿Qué tensiones y ambivalencias marcan ese lugar enigmático desde el

que habla la teoría? Al hablar en nombre de alguna especie de contraautoridad u horizonte de «lo verdadero» (en el sentido foucaultiano de los efectos estratégicos de un aparato cualquiera o *dispositif*), la empresa teórica tiene que representar aquella autoridad adversaria (de poder y/o saber) que, en un movimiento doblemente inscrito, busca simultáneamente subvertir y reemplazar. Con esta complicada formulación he intentado indicar de alguna manera los límites y el lugar del acontecimiento de la crítica teórica que no *contiene* la verdad (en oposición polar al totalitarismo, al «liberalismo burgués» o a cualquier otra cosa que se suponga la reprime). Lo «verdadero» está siempre marcado e informado por la ambivalencia del proceso de emergencia en sí, por la productividad de los significados que construyen conocimientos alternativos *in media res*, en el propio acto de agonismo, en el marco de una negociación (más que en una negación) de elementos oposicionales o antagonistas. Las posiciones políticas no son simplemente identificables como progresistas o reaccionarias, burguesas o radicales, antes del acto de la *critique engagée*, o fuera de los términos y condiciones de su apelación discursiva. Es en este sentido que el momento histórico de acción política debe ser pensado como parte de la historia de la forma de su escritura. Esto no supone afirmar lo obvio: que no hay conocimiento político o de otro tipo fuera de la representación. Significa sugerir que la dinámica de la escritura y la textualidad nos exige repensar la lógica de la causalidad y la determinación a través de las cuales reconocemos lo «político» como una forma de cálculo y acción estratégica dedicada a la transformación social.

«¿Qué es preciso hacer?» supone reconocer la fuerza de la escritura, su metafóricidad y su discurso retórico, como matriz productiva que define lo «social» y lo hace posible como objetivo de y para la acción. La textualidad no es simplemente una expresión ideológica de segundo orden o un síntoma verbal de un sujeto político dado con anterioridad. Que el sujeto político [*political subject*] - como, en efecto, el objeto y sujeto de la política [*subject of politics*] sea un acontecimiento discursivo no hay lugar donde este más claro que en un texto que ha supuesto una influencia formativa para el discurso occidental democrático y

socialista el ensayo de Mill «De la Libertad». Su capítulo crucial, «De la libertad de pensamiento y discusión», es un intento de definir el juicio político como el problema de encontrar una forma de *retórica pública* capaz de representar «contenidos» políticos diferentes y opuestos no como principios pre-constituidos a priori, sino como un intercambio dialógico discursivo, una negociación de términos en el continuo presente de la enunciación del enunciado político. Pero lo sorprendente aquí es la sugerencia de que, en el acontecimiento textual, se inicia una crisis de identificación, que despliega una cierta «diferencia» *dentro* de la significación de cualquier sistema político individual, anterior al establecimiento de las diferencias substanciales *entre* creencias políticas. Un saber sólo puede volverse político mediante un proceso agnóstico: la disensión, la alteridad y la otredad son las condiciones discursivas para la circulación y el reconocimiento de un sujeto politizado y una «verdad» pública:

[Si] los que se oponen a toda verdad importante no existen, es indispensable que los imaginemos... [Un hombre] debe sentir con toda su fuerza la dificultad a la que una verdadera visión del asunto debe enfrentarse y de la cual debe librarse; *o sino nunca poseerá realmente la parte de la verdad necesaria para afrontar y vencer aquella dificultad...* Sus conclusiones [las de ellos] pueden ser ciertas, pero lo mismo podrían ser falsas por lo que ellos saben: nunca se han situado en la posición mental de aquellos que piensan de otra manera que ellos ... y, por consiguiente, no conocen, en un sentido verdadero de la palabra, *la doctrina que ellos mismos profesan*. 6 [Las cursivas son mías].

Es verdad que la «racionalidad» de Mill permite, o requiere, tales formas de contención y contradicción para realzar su visión del curso inherentemente progresista y evolutivo del juicio *humano*. (Esto hace posible que se resuelvan las contradicciones y también genera un sentido de la «verdad total» que refleja la inclinación natural, orgánica, de la mente humana). También es cierto que Mill siempre reserva, en la sociedad tanto como en el argumento, el irreal espacio neutral de la Tercera Persona para la representación del «pueblo», que es

testimonio del debate desde una «distancia epistemológica» y extrae una conclusión razonable. Aún así, en su intento de describir lo político como una forma de debate y diálogo como proceso de retórica pública condicionados de manera crucial por esa ambivalente y antagónica facultad que es la «imaginación» política, Mill excede el sentido normalmente mimético de la batalla de ideas. Sugiere algo mucho más dialógico: el reconocimiento y la realización [*realization*] de la idea política en el ambivalente punto de la apelación textual, su emergencia a través de una forma de proyección política.

Releer a Mill a través de las estrategias de «escritura» que he sugerido revela que uno no puede seguir pasivamente la línea de argumentación que atraviesa la lógica de la ideología contraria. El proceso textual de antagonismo político inicia un proceso contradictorio de lectura entre líneas; el agente del discurso, en el mismo momento de su enunciación, es convertido en el objeto inverso, proyectado del argumento, vuelto contra sí mismo. La politizada «porción de verdad» es solamente producida, insiste Mill, al asumir la posición mental del antagonista y trabajar a través de la fuerza desplazante y descentradora de esa dificultad discursiva. Ésta es una dinámica diferente de la ética de la tolerancia en la ideología liberal, donde se imagina la oposición para poder contenerla y demostrar un relativismo o humanismo ilustrados. Leer a Mill a contrapelo sugiere que la política sólo puede ser representativa de un discurso verdaderamente público mediante una escisión en la significación del sujeto de la representación, mediante una ambivalencia que se produce en el punto de enunciación de una política.

He querido demostrar la importancia del espacio de escritura y la problemática de la enunciación en el corazón mismo de la tradición liberal, porque es ahí donde se afirman con mayor fuerza el mito de la «transparencia» del agente humano y lo razonable de la acción política. A pesar de las más radicales alternativas políticas de la derecha y la izquierda, todavía se piensa y se vive substancialmente con la imagen popular, llena de sentido común, del lugar del individuo en relación a lo social en los términos éticos modelados por las creencias liberales. Lo que revela

la atención prestada a la retórica y la escritura es la ambivalencia discursiva que hace «lo político» posible. Desde tal perspectiva, la problemática del juicio político no puede ser representada como un problema epistemológico de apariencia y realidad, o práctica y teoría, o palabra y cosa. Tampoco puede ser representado lo político como un problema dialéctico o como una contradicción sintomática constitutiva de la materialidad de lo «real». Por el contrario, nos hace terriblemente conscientes de la yuxtaposición ambivalente, de la peligrosa relación intersticial, de lo factual y lo proyectivo y, más allá de todo esto, de la función crucial de lo textual y lo retórico. Son esas vicisitudes del movimiento del significante, en la fijación de lo factual y la clausura de lo real, las que aseguran la eficacia del pensamiento estratégico en los discursos de la *Realpolitik*. Es este de-aquí-a-allá, este *fort/da* del proceso simbólico de la negociación política lo que constituye una política de la apelación. Su importancia va más allá de desmoronamiento del esencialismo o logocentrismo de una tradición política recibida en nombre del libre juego abstracto del significante.

Un discurso crítico no produce un objeto, u objetivo, o saber, político *nuevo* que sea simplemente el reflejo mimético de un principio político a priori o compromiso teórico. No podemos exigirle al discurso crítico una pura teleología de análisis por la cual el principio primero se vea simplemente aumentado, su racionalidad fácilmente desarrollada, su identidad como socialista o materialista (por oposición a la neo-imperialista o humanista) consistentemente confirmada en cada fase opositiva de la argumentación. Tal kit identificador del idealismo político puede ser un gesto de gran fervor individual, pero carece del sentido profundo, aunque peligroso, de lo que está implicado en el *passage* de la historia por el discurso teórico. El lenguaje de la crítica es efectivo no porque mantenga siempre separados los términos del amo y el esclavo, el mercantilista y el marxista, sino en la medida que supera las bases ya dadas de la oposición y abre un espacio de traducción: un lugar de hibridismo, hablando figuradamente, donde la construcción del objeto político que *es nuevo, ni el uno ni el otro*, aliena apropiadamente nuestras expectativas políticas, y cambia, como debe, las formas mismas de

nuestro reconocimiento del momento de lo político. El reto radica en concebir el momento de la acción política y entender que abre un espacio que puede aceptar y regular la estructura diferencial del momento de intervención sin apresurarse a producir una unidad del antagonismo o la contradicción social. Esto es señal de que la historia está *ocurriendo* en las páginas de la teoría, o en los sistemas y estructuras que construimos para figurar el paso de lo histórico.

Cuando hablo de *negociación* en lugar de *negación* es para convocar una temporalidad que hace posible concebir la articulación de los elementos antagónicos o contradictorios: una dialéctica sin la emergencia de una Historia teleológica o trascendente y más allá de la forma prescriptiva de la lectura sintomática, donde los tics nerviosos sobre la superficie de la ideología revelan la «real contradicción materialista» que la Historia representa. En tal temporalidad discursiva, el acto teórico se convierte en la *negociación* de instancias contradictorias y antagónicas que abren espacios híbridos y objetivos para la lucha, destruyendo aquellas polaridades negativas entre el saber y sus objetos, entre la teoría y la razón práctico-política<sup>7</sup>. Si he argumentado en contra de una división primordial y previsionaria de la derecha o la izquierda, lo progresista y lo reaccionario, ha sido sólo para destacar la *différance* absolutamente histórica y discursiva entre ambos extremos. No quisiera que mi noción de la negociación fuera confundida con algún sentido sindicalista del reformismo, porque ese no es el nivel político que estamos tratando de explorar. Con el término negociación intento llamar la atención sobre la estructura de *iteración* que informa los movimientos políticos que intentan articular los elementos antagónicos y oposicionales sin la racionalidad redentiva de la sublimación o la trascendencia<sup>8</sup>.

La temporalidad de la negociación o traducción, tal y como la he esbozado, tiene dos ventajas principales. En primer lugar, admite la conectividad histórica entre el sujeto y el objeto de la crítica de manera que no pueda existir una oposición simplista, esencialista entre una cognición errónea y la verdad revolucionaria. La lectura progresista viene determinada de forma crucial por la situación agonista o

de enfrentamiento; es efectiva porque utiliza la sucia máscara subversiva del camuflaje y no se presenta como un mero ángel vengador hablando la verdad de una historicidad radical y pura oposicionalidad. Si uno es consciente de esta emergencia (y no origen) heterogénea de la crítica radical, entonces y este sería mi segundo argumento la función de la teoría dentro del proceso político tendría un doble filo. Nos hace conscientes de que nuestros referentes y prioridades políticas el pueblo, la comunidad, la lucha de clase, el anti-racismo, la diferencia de géneros, la afirmación de una tercera perspectiva, de una perspectiva negra, o de una anti-imperialista no están ahí en un sentido primordial, naturalista. Tampoco reflejan un objeto político unitario u homogéneo. Sólo toman sentido en la medida en que vienen a ser construidos por los discursos del feminismo, o del marxismo, o del *Third Cinema* o de cualquier otra cosa, cuyos objetos de prioridad clase o sexualidad o la «nueva etnicidad» están siempre en tensión histórica y filosófica, *en referencia cruzada* con otros objetivos.

De hecho, la historia entera del pensamiento socialista que persigue hacerlo «nuevo y mejor» parece ser un proceso diferente de articular prioridades cuyos objetos políticos pueden ser recalcitrantes y contradictorios. En el marxismo contemporáneo, por ejemplo, contemplamos la continua tensión entre la facción laborista, inglesa, humanista y las tendencias «teóricas» y estructuralistas de la nueva izquierda. En el feminismo existe igualmente una marcada diferencia de énfasis entre la tradición psicoanalítica/semiótica y la articulación marxista del género y la clase a través de una teoría de la interpelación ideológica y cultural. He presentado estas diferencias a grandes trazos, usando a menudo el lenguaje de la polémica para sugerir que cada posición es siempre un proceso de traducción y transferencia. Cada objetivo se construye sobre el rastro de aquella perspectiva que propone borrar; cada objeto político se determina en función del otro, y es desplazado en tal acto crítico. Muy a menudo estas cuestiones teóricas son imperiosamente traspasadas a términos organizativos y representadas como sectarias. Sugiero que estas contradicciones y conflictos, que a menudo desbaratan las intenciones políticas y hacen la cuestión del compromiso compleja

y difícil, están arraigadas en el proceso de traducción y desplazamiento en que se inscribe el objeto de la política. El efecto no es una estasis o agotamiento de la voluntad. Es, por el contrario, el aguijón de la negociación de la política y las políticas socialdemócratas, las cuales requieren que las cuestiones de organización sean teorizadas y la teoría socialista «organizada», *porque no hay comunidad alguna ni cuerpo del pueblo cuya inherente historicidad radical emita los signos adecuados.*

Este énfasis en la representación de lo político, en la construcción del discurso, es la contribución radical de la traducción de la teoría. Su vigilancia conceptual nunca permite una simple identidad entre el objetivo político y sus medios de representación. El énfasis en la necesidad de heterogeneidad y la doble inscripción del objetivo político no es simplemente la repetición de una verdad general sobre el discurso traspasada al campo de lo político. Negar una lógica esencialista y un referente mimético a la representación política es un argumento fuerte y fundamentado contra el separatismo político de cualquier signo, y se abre paso frente al moralismo que normalmente acompaña tales afirmaciones. No hay espacio, literal ni figuradamente, para el objetivo político unitario u orgánico que iría en contra del sentido de una *comunidad* socialista de interés y articulación.

En Gran Bretaña, en los 80, ninguna lucha política fue más poderosa y agudamente sostenida en base a los valores y tradiciones de una comunidad socialista que la huelga de mineros de 1984-85. Los batallones de cifras y predicciones monetaristas sobre la rentabilidad de las minas fueron enérgicamente alineados contra los más ilustres estandars del movimiento laborista británico, las comunidades culturales más cohesionadas de la clase trabajadora. La elección se planteaba claramente entre el mundo naciente del gentilicio de la nueva ciudad thatcherista y la larga historia del obrero, o al menos así les parecía a la izquierda tradicional y a la nueva derecha. En estos términos de clase, las mujeres mineras implicadas en la huelga fueron aplaudidas por el heroico papel de apoyo que jugaron, por su aguante e iniciativa. Pero el impulso revolucionario parecía

también que pertenecía con toda seguridad al macho de clase trabajadora. Entonces, para conmemorar el primer aniversario de la huelga, Beatrix Campbell, en el *Guardian*, entrevistó a un grupo de mujeres que había participado en la huelga. Estaba claro que su experiencia del enfrentamiento histórico, su comprensión de la elección histórica que se estaba tomando, era increíblemente diferente y más compleja. Sus testimonios no estarían contenidos de forma simple o única entre las prioridades de la política de clase o en las historias de la lucha industrial. Muchas de las mujeres empezaron a cuestionar su papel dentro de la familia y la comunidad las dos instituciones centrales que articulaban los significados y la moral de la *tradición* de las clases trabajadoras alrededor de la cual se planteaba la batalla ideológica. Algunas de ellas amenazaban los símbolos y autoridades de la cultura que deendían con su lucha. Otras dieron al traste con los hogares que habían luchado por defender. Para la mayoría de ellas no había vuelta atrás, no había manera de volver a los «viejos buenos tiempos». Sería simplista sugerir que este considerable cambio social era un desprendimiento tangencial de la lucha de clase o que se trataba de un repudio de la política de clase desde una perspectiva socialista-feminista. No hay una simple verdad política o social a aprender, porque no hay una representación unitaria de la agencia política, ni una jerarquía fija de los valores y efectos políticos.

Mi ilustración trata de exponer la importancia del momento híbrido del cambio político. Aquí el valor transformacional del cambio radica en la rearticulación, o traducción, de elementos que *no son ni lo Uno* (una clase trabajadora unitaria) *ni lo Otro* (la política del género) *sino algo más*, que contesta los términos y territorios de ambos. Hay una negociación entre el género y la clase, donde cada formación encuentra los márgenes desplazados, diferenciados de representación de su grupo y los lugares enunciativos en que los límites y limitaciones del poder se encuentran en una relación agonista. Cuando se sugiere que el Partido Laborista británico debiera aspirar a producir una alianza entre las fuerzas progresistas que están ampliamente dispersas y distribuidas entre todo un conjunto de fuerzas de clase, cultura u ocupación sin ningún sentido unificador de clase de por sí el tipo

de hibridismo que he intentado identificar se reconoce como una necesidad histórica. Necesitamos una articulación un poco menos pietista del principio político (alrededor de la clase y la nación); precisamos algo más que un principio de *negociación* política.

Esta parece ser la cuestión teórica crucial en los argumentos de Stuart Hall a favor de la construcción de un bloque de poder contra-hegemónico mediante el cual el partido socialista pudiera construir su mayoría, su demarcación electoral; y con el que el Partido Laborista pudiera (in)concebiblemente mejorar su imagen. Los trabajadores a tiempo parcial en paro, cualificados y semi-cualificados, hombres y mujeres, las clases marginales de gente de color con bajos salarios: estos signos de la fragmentación del consenso de clase y cultural representan tanto la experiencia histórica de las divisiones sociales contemporáneas, como una estructura de heterogeneidad sobre la que construir una alternativa teórica y política. Para Hall, el imperativo es construir un nuevo bloque social de diferentes demarcaciones electorales, a través de la producción de una forma de identificación simbólica que resultase en una voluntad colectiva. El Partido Laborista, con su deseo de reinstaurar su imagen tradicionalista basada en la clase trabajadora, sindical, blanca, masculina no es suficientemente hegemónico, escribe Hall. Tiene razón; lo que queda por responder es si el racionalismo y la intencionalidad que propelen la voluntad colectiva son compatibles con el lenguaje de la imagen simbólica y la identificación fragmentaria que representan, para Hall y para la «hegemonía/contra-hegemonía», la cuestión política fundamental. ¿Puede haber entonces, alguna vez, hegemonía suficiente, excepto en el sentido que dos tercios de la mayoría nos elegirán como gobierno socialista?

Es al intervenir en el argumento de Hall que se revelan las necesidades de negociación. El interés de la posición de Hall radica en su reconocimiento, destacable para la izquierda británica, de que, aunque influyentes, «los intereses materiales por sí mismos no tienen necesariamente una pertenencia de clase»<sup>9</sup>. Esto tiene dos efectos significativos. Le permite a Hall ver a los agentes del

cambio político como sujetos discontinuos, divididos, atrapados entre identidades e intereses en conflicto. Igualmente, en el nivel histórico de una población thatcherista, Hall constata que son norma las formas de identificación divisoria más que las solidarias, lo cual reslta en la aporía e indecidibilidad del juicio político. ¿Qué es lo que pone por delante una mujer trabajadora? ¿Cuál de sus identidades es la que determina sus opciones políticas? La respuesta a estas preguntas viene definida, según Hall, por la definición ideológica de los intereses materialistas; un proceso de identificación simbólica alcanzado mediante una tecnología política de la imaginación que hegemónicamente produce un bloque social de derecha o de izquierda. No sólo es heterogéneo el bloque social, sino que, tal como lo veo, el trabajo de la hegemonía es en sí mismo un proceso de iteración y diferenciación. Depende de la producción de imágenes alternativas o antagonistas que son siempre producidas una junto a otra y una en competición con la otra. Son esta naturaleza de lo-uno-junto-a-lo-otro, esta presencia parcial, o metonímica del antagonismo, y sus significaciones efectivas las que dan significado (en un sentido bastante literal) a la política de la lucha como una *lucha de identificaciones* y a la guerra de posiciones. Por tanto es problemático pensar en ello como subsumido en una imagen de la voluntad colectiva.

La hegemonía requiere iteración y alteridad para ser efectiva, para ser productiva de pueblos humanos politizados: el bloque socio-simbólico (no-homogéneo) necesita de sí representarse en una voluntad colectiva solidaria una imagen moderna del futuro si tales colectivos han de producir un gobierno progresista. Ambas cosas pueden ser necesarias pero no necesariamente se derivan una de otra, puesto que en cada caso el modo de representación y su temporalidad son diferentes. La contribución de la negociación consiste en exponer el «entremedio» [*in-between*] de este argumento crucial; no se autocontradice, sino que realiza de forma significativa, en el proceso de su discusión, los problemas de juicio e identificación que informan el espacio político de su enunciación.

Por el momento, el acto de negociación no sólo será interrogativo. ¿Pueden esos sujetos divididos y movimientos sociales diferenciados, que despliegan formas de identificación ambivalentes y divididas, ser representados en una voluntad colectiva que se hace eco de forma distintiva de la herencia ilustrada de Gramsci y su racionalismo<sup>10</sup>? ¿Cómo debe acomodarse el lenguaje de la voluntad a las vicisitudes de su representación, de su construcción mediante una mayoría simbólica donde los desposeídos se identifican a sí mismos desde la posición de los que tienen? ¿Cómo construir una política basada en un desplazamiento tal del afecto o la elaboración estratégica (Foucault), donde el posicionamiento político se basa ambivalentemente en una representación de las fantasías políticas que requieren repetidos recorridos a través de las fronteras diferenciales entre un bloque simbólico y el *otro*, así como a través de las posiciones al alcance de cada uno? Si tal es el caso, entonces ¿cómo fijaremos la contra-imagen de hegemonía socialista para que refleje la voluntad dividida, al pueblo fragmentado? Si la política de la hegemonía es, de manera bastante literal, *insignificable* sin la representación metonímica de su estructura de articulación agonista y ambivalente, entonces ¿cómo estabiliza y unifica su apelación la voluntad colectiva como una agencia de *representación*, en tanto que representante de un pueblo? ¿Como evitar la confusión o superposición de imágenes, la pantalla dividida, la imposibilidad de sintonizar imagen y sonido? Quizás necesitemos cambiar el lenguaje ocular de la imagen para poder hablar de las identificaciones o representaciones sociales y políticas de un pueblo. Cabe destacar que Laclau y Mouffe se han acercado al lenguaje de la textualidad y el discurso, a la *différance* y a las modalidades enunciativas, al intentar entender la estructura de la hegemonía<sup>11</sup>. Paul Gilroy se refiere también a la teoría de la novela en Bajtín cuando describe el papel de la *performance* en las culturas negras expresivas como un intento de transformar la relación entre el *performer* y la muchedumbre «en rituales *dialógicos* para que los espectadores adopten un papel activo en los procesos colectivos que a veces son catárticos y que pueden simbolizar o incluso llegar a crear una comunidad»<sup>12</sup> [la cursiva es mía].

Estas negociaciones entre la política y la teoría hacen imposible pensar el lugar de lo teórico como una meta-narrativa que aspire a una forma más total de generalidad. Tampoco se puede proclamar una cierta distancia epistemológica, más o menos familiar, entre el *tiempo* y el *lugar* del intelectual y el activista, como sugiere Fanon cuando observa que «mientras que los políticos inscriben su acción en la realidad cotidiana, los hombres de cultura se sitúan en el marco de la historia<sup>13</sup>. Es precisamente ese binarismo popular entre la teoría y la política, cuya base fundacional es una visión del conocimiento como generalidad totalizadora y de la vida cotidiana como experiencia, subjetividad o falsa consciencia, lo que he tratado de eliminar. Se trata de una distinción incluso suscrita por Sartre cuando describe al intelectual comprometido como un teórico del conocimiento práctico cuyo criterio de definición es la racionalidad y cuyo primer proyecto es combatir la irracionalidad de la ideología<sup>14</sup>. Desde el punto de vista de la negociación y la traducción, *contra* Fanon y Sartre, no puede haber una *clausura* discursiva final de la teoría. La teoría no se extingue en lo político, incluso si las batallas por el poder-saber puedan estar ganadas o perdidas con grandes consecuencias. El corolario es que no hay ningún acto inicial ni final de transformación social (o socialista) revolucionaria.

Espero que esté claro que borrar el límite tradicional entre teoría/política, y mi resistencia al en-cierro de lo teórico, bien sea leída negativamente como elitismo o positivamente como supraracionalidad radical, no afectan la buena o mala fe del agente activista o del intelectual *agent provocateur*. Me interesa esencialmente la estructuración conceptual de los términos lo teórico/lo político que informan una serie de debates relacionados con el tiempo y el lugar del intelectual comprometido. Por tanto, he defendido una cierta relación para con el saber que creo es crucial para la estructuración de nuestro sentido de lo que puede ser el *objeto* de la teoría en el acto de determinar nuestros *objetivos* políticos específicos.

¿Qué es lo que está en juego cuando se califica de «occidental» la teoría crítica? Se trata, obviamente, de una designación de poder institucional y eurocentricidad ideológica. La teoría crítica a menudo se ocupa de textos que están dentro de las familiares condiciones y tradiciones de la antropología colonial, bien para universalizar su significado con su propio discurso cultural y académico, o bien para agudizar su crítica interna al signo occidental logocéntrico, al sujeto idealista o, en efecto, a las ilusiones y engaños de la sociedad civil. Esta es una maniobra familiar de saber teórico, donde, habiendo abierto el cisma de la diferencia cultural, se hace preciso encontrar un mediador o metáfora de la otredad que contenga los efectos de la diferencia. Para ser institucionalmente efectivo como disciplina, hay que hacer que el saber sobre la diferencia cultural se extinga en el Otro; la diferencia y la otredad se convierten así en la fantasía de un cierto espacio cultural o, efectivamente, se convierten en la certeza de una forma de conocimiento teórico que deconstruye el «margen» epistemológico de Occidente.

Más importante todavía, el lugar de la diferencia cultural puede convertirse en el mero fantasma de una lucha disciplinar despiadada donde no tenga espacio ni poder. El déspota turco de Montesquieu, el Japón de Barthes, la China de Kristeva, los indios nambikwara de Derrida, los paganos cashinahua de Lyotard son parte de esta estrategia de contención por la cual el Otro texto es para siempre el horizonte exegético de la diferencia, nunca el agente activo de la articulación. El Otro es citado, reseñado, enmarcado, iluminado, encajado en el positivo/negativo de una estrategia de ilustración en serie. Las narraciones y la política *cultural* de la diferencia se convierten en el círculo cerrado de la interpretación. El Otro pierde su poder de significar, negar, iniciar su propio deseo histórico, de establecer su propio discurso institucional y oposicional. Por muy impecablemente que se conozca el contenido de cualquier cultura «otra», por muy anti-etnocéntricamente que se la represente, es su localización como clausura de las grandes teorías, la exigencia de que, en términos analíticos, sea siempre el buen objeto de conocimiento, el cuerpo dócil de la diferencia, lo que reproduce

una relación de dominación y es la acusación más seria que se le puede hacer a los poderes institucionales de la teoría crítica.

Sin embargo, hay que hacer una distinción entre la historia institucional de la teoría crítica y su potencial conceptual para el cambio y la innovación. La crítica de Althusser a la estructura temporal de la totalidad expresiva marxista-hegeliana, a pesar de sus limitaciones funcionalistas, se abre a las posibilidades de pensar las relaciones de producción en un tiempo de historias diferenciales. La ubicación por Lacan del significante del deseo en la cima del lenguaje y de la ley permite la elaboración de una forma de representación social que está viva en la ambivalente estructura de subjetividad y socialidad. La arqueología foucaultiana de la emergencia del hombre moderno y occidental como un problema de finitud, inextricable de sus propios albores, su Otro, permite que los objetivos lineales, progresistas de las ciencias sociales principal discurso imperialista se vean confrontados por sus propias limitaciones historicistas. Estos argumentos y modos de análisis pueden ser descartados como escaramuzas internas acerca de la causalidad hegeliana, la representación psíquica o la teoría sociológica. Alternativamente, pueden estar sujetos a una traducción, a una transformación de valor como parte del cuestionamiento del proyecto de la modernidad en la gran tradición revolucionaria de C.L.R. James *contra* Trosky o Fanon, *contra* la fenomenología y el psicoanálisis existencialista. En 1952, era Fanon quien sugirió que una lectura oposicional, diferencial del Otro de Lacan podía ser más relevante para la condición colonial que una lectura «marxistizante» de la dialéctica del amo el esclavo.

Podría ser posible producir esa traducción o transformación si entendemos la tensión que se produce en el seno de la teoría crítica entre su contención institucional y su fuerza revolucionaria. La continua referencia al horizonte de culturas otras que he mencionado más arriba es ambivalente. Es un lugar de citación, pero también es el signo de que tal teoría crítica no puede para siempre sostener su posición en la academia como el filo adversarista del idealismo

occidental. Lo que es preciso es demostrar otro territorio de traducción, otro testimonio del argumento analítico, una implicación distinta en la política de y sobre la dominación cultural. Lo que este otro lugar de la teoría podría ser resultará más claro si vemos primero que muchas ideas postestructuralistas se oponen por sí mismas al humanismo y la estética ilustrados. Constituyen nada menos que una deconstrucción del momento de lo moderno, de sus valores legales, de sus gustos literarios, de sus imperativos categóricos políticos y filosóficos. En segundo lugar, y lo que es más importante, debemos rehistorizar el momento de «la emergencia del signo», o «la cuestión del sujeto», o la «construcción discursiva de la realidad social», por nombrar tan sólo unos pocos temas populares de la teoría contemporánea. Esto sólo puede ocurrir si reubicamos los requisitos referenciales e institucionales de tal trabajo teórico en el campo de la diferencia cultural *y no en el de la diversidad cultural*.

Este tipo de reorientación puede encontrarse en los textos históricos del momento colonial de finales del dieciocho y principios del diecinueve. Porque a la vez que emergía la cuestión de la diferencia cultural en el texto colonial, los discursos de la urbanidad estaban definiendo el momento dúplice de emergencia de la modernidad occidental. Por eso la genealogía política y teórica de la modernidad no radica tan sólo en los orígenes de la idea de la urbanidad, sino en esta historia del momento colonial. Se puede encontrar en la resistencia de los pueblos colonizados en nombre de la Palabra de Dios y del Hombre, la Cristiandad y la lengua inglesa. Las transmutaciones y traducciones de las tradiciones indígenas en su oposición a la autoridad colonial demuestran cómo el deseo del significante, la indeterminación de la intertextualidad, pueden estar profundamente implicados en la lucha postcolonial contra las relaciones dominantes de poder y saber. En las siguientes palabras del amo misionero podemos escuchar, con bastante claridad, las voces opositivas de una cultura de resistencia; pero también oímos el proceso incierto y amenazador de la transformación cultural. Cito del influyente libro *India and India Missions* (1839) de A. Duff:

Venid a una doctrina que creáis que es peculiar de la Revelación; decidle a la gente que deben ser regenerados o que deben volver a nacer, o si no nunca podrán «ver a Dios». Antes de que os deis cuenta, se marcharan diciendo «Oh, no hay nada nuevo, ni extraño en esto; nuestros shastras nos dicen lo mismo; sabemos y creemos que debemos volver a nacer; es nuestro destino que sea así.» Pero ¿qué es lo que entienden por esa expresión? Lo que entienden es que deben volver a nacer una y otra vez, en formas distintas, de acuerdo con su propio sistema de transmigración o nacimientos reiterados. Para evitar la apariencia de aprobar una doctrina tan absurda y perniciosa, cambiáis vuestro lenguaje y les decís que debe haber un segundo nacimiento que deben nacer dos veces. Entonces lo que pasa es que ésta, y otras terminologías similares, están ocupadas ya. Los hijos de Brahman tienen que llevar a cabo varios ritos purificadores y de iniciación antes de alcanzar la brahmanidad total. El último de estos ritos es la investidura con la cuerda sagrada; seguida de la comunicación del Gayatri, el verso más sagrado de los Vedas. Este ceremonial constituye «religiosa y metafóricamente, su segundo nacimiento»; de ahí entonces que en adelante su denominación distintiva y peculiar sea la de los nacidos dos veces, u hombres regenerados. *De ahí que vuestro lenguaje mejorado pueda solamente convocar la impresión de que todos deben convertirse en perfectos brahmanes, antes de poder «ver a Dios».*<sup>15</sup> [La cursiva es mía].

Los argumentos para la certeza evangélica se ven confrontados no sólo por la simple aserción de una tradición cultural antagónica. El proceso de traducción supone la apertura de un lugar otro de confrontación política y cultural en el seno de la representación colonial. Aquí la palabra de la autoridad divina se ve profundamente socavada por la constatación del signo indígena; y en la práctica misma de dominación el lenguaje del amo se vuelve híbrido ni lo uno ni lo otro. El incalculable sujeto colonizado medio aquiescente, medio oposicional, siempre poco de fiar produce un problema irresoluble de diferencia cultural para el propio mensaje de la autoridad cultural colonial. El «sutil sistema del hinduismo», como lo llamaban los misioneros a principios del diecinueve, generó tremendas

implicaciones de política para las instituciones de conversión cristiana. La autoridad escrita de la Biblia se vio amenazada y con ella una noción post-ilustrada de la «evidencia de la Cristiandad» y su prioridad histórica, que era central para el colonialismo evangélico. Ya no se podía confiar en que la Palabra llevase la verdad al ser escrita o hablada por el misionero europeo en el mundo colonial. Por tanto había que encontrar catequistas nativos, que llevaran consigo sus propias ambivalencias y contradicciones políticas y culturales, a menudo bajo una enorme presión por parte de sus familias y comunidades.

Esta revisión de la historia de la teoría crítica se sustenta, he dicho, en la noción de diferencia cultural, no en la diversidad cultural. La diversidad cultural es un objeto epistemológico la cultura como objeto del saber/conocimiento empírico mientras que la diferencia cultural es el proceso de *enunciación* de la cultura como «portadora de conocimiento», autoritativa, adecuada para la construcción de sistemas de identificación cultural. Si la diversidad cultural es una categoría de ética, estética o etnología comparativa, la diferencia cultural es un proceso de significación por el que los enunciados *de* cultura o *sobre* una cultura diferencian, discriminan o autorizan la producción de campos de fuerza, referencia, aplicabilidad y capacidad. La diversidad cultural es el reconocimiento de contenidos y costumbres culturales ya dados; suspendida en el marco temporal del relativismo da lugar a las nociones liberales del multiculturalismo, el intercambio cultural o la cultura de la humanidad. La diversidad cultural es también la representación de una retórica radical de separación de las culturas totalizadas que viven incorruptas por la intertextualidad de su localización histórica, a salvo en la Utopía de una memoria mítica de una identidad colectiva única. La diversidad cultural puede incluso emerger como un sistema de articulación e intercambio de signos culturales en ciertas versiones tempranas de la antropología estructuralista.

Mediante el concepto de diferencia cultural quiero llamar la atención sobre la base común y el territorio perdido de los debates críticos contemporáneos. Porque todos ellos reconocen que el problema de la interacción cultural sólo emerge en

los límites significativos de las culturas, donde los significados y valores son (mal) leídos y los signos incorrectamente apropiados. La cultura emerge sólo como un problema, o como una problemática, en el punto en que hay una pérdida de significado en la contestación o articulación de la vida cotidiana, entre clases, géneros, razas, naciones. Y aún así, la realidad del límite o del texto-límite de la cultura raramente es teorizada fuera de las polémicas moralistas bienintencionadas contra el prejuicio y el estereotipo, o en la afirmación global de un racismo individual o institucional que describe más el efecto que la estructura del problema. La necesidad de pensar el límite de una cultura como un problema de enunciación de la diferencia cultural queda desautorizada.

El concepto de diferencia cultural ilumina el problema de la ambivalencia de la autoridad cultural: el intento de dominar en *nombre* de una supremacía cultural que es en sí misma producida tan sólo en el momento de diferenciación. Y es la autoridad misma de la cultura como un saber de verdad referencial lo que está en juego en el momento y el concepto de *enunciación*. El proceso enunciativo introduce una escisión en el presente performativo de la identificación cultural; una escisión entre la tradicional demanda culturalista de un modelo, tradición, comunidad o sistema estable de referencias, y la necesaria negación de la certeza en la articulación de nuevas exigencias, significados, estrategias en el presente político como práctica de dominación, o de resistencia. La lucha a menudo se plantea entre el tiempo y la narración míticos o teleológicamente historicistas del tradicionalismo de derecha o izquierda y el tiempo cambiante, estratégicamente desplazado de articulación de una política histórica de la negociación tal y como sugería más arriba. El tiempo de la liberación es, como evoca Fanon con fuerza, un tiempo de incerteza cultural y, lo que es crucial, de indecidibilidad significativa y representacional.

Pero [los intelectuales nativos] olvidan que las formas de pensamiento, la alimentación, las técnicas modernas de información, de lenguaje y de vestido han reorganizado dialécticamente el cerebro del pueblo y que *las constantes (del arte*

*nacional*) que fueron las alambradas durante el periodo colonial están sufriendo mutaciones terriblemente radicales... [Debemos unirnos] al pueblo en ese movimiento oscilante que *acaba de esbozar* y a partir del cual ... todo va a ser impugnado. A ese sitio de oculto desequilibrio, donde se encuentra el pueblo, es adonde debemos dirigirnos.<sup>16</sup> [Las cursivas son mías].

La enunciación de la diferencia cultural problematiza la división binaria entre pasado y presente, tradición y modernidad, a nivel de la representación cultural y su apelación autoritativa. Es el problema de cómo, en el presente significativo, algo llega a ser repetido, reubicado y traducido en nombre de la tradición, en la guisa de una preterición que no es necesariamente un signo fiel de la memoria histórica, sino una estrategia para representar la autoridad en términos de un artificio de lo acaico. Esa iteración niega nuestro sentido de los orígenes de la lucha. Socava nuestro sentido de los efectos homogeneizantes de los símbolos e iconos culturales, en la medida que cuestiona nuestro sentido de la autoridad de la síntesis cultural en general.

Esto exige que repensemos nuestra perspectiva sobre la identidad de la cultura. Aquí el pasaje de Fanon -algo reinterpretado puede ser de ayuda. ¿Qué es lo que implica su yuxtaposición de los principios nacionales constantes con una visión de la cultura-como-lucha-política, tan hermosa y enigmáticamente descrita como la «zona de oculta inestabilidad donde el pueblo habita»? Estas ideas no solamente ayudan a explicar la naturaleza de la lucha colonial; también sugieren una crítica posible de los valores positivos, estéticos y políticos, que adscribimos a la unidad o totalidad de las culturas, especialmente a aquellas que han conocido largas y tiránicas historias de dominación e incompreensión. Las culturas no son nunca unitarias en sí mismas, ni tampoco simplemente dualistas en la relación de Uno a Otro. Esto no es así a causa de ningún *nostrum* humanista por el cual más allá de las culturas individuales pertenezcamos todos a la cultura humana de la humanidad; ni se debe tampoco a ningún relativismo ético que sugiera que, en nuestra capacidad cultural de hablar y juzgar a los otros, necesariamente nos

«pongamos en su posición», un tipo de relativismo de la distancia del que Bernard Williams ha escrito en extensión<sup>17</sup>.

La razón por la que un texto cultural o sistema de significado no puede ser suficiente para sí mismo es que el acto de enunciación cultural *el lugar de la enunciación* está atravesado por la *différance* de la escritura. Esto tiene menos que ver con lo que los antropólogos podrían describir como actitudes diversas hacia los sistemas simbólicos en diferentes culturas, que con la estructura de representación simbólica en sí misma no con el contenido del símbolo y su función social, sino con la estructura de la simbolización. Es esta diferencia en el proceso del lenguaje la que es crucial para la producción de significado y asegura, a la vez, que el significado no sea simplemente mimético y transparente.

La diferencia lingüística que informa cualquier enunciación cultural se dramatiza en la explicación semiótica común de la disyunción entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación, que no está representado en el enunciado pero que significa el reconocimiento de su subyacencia y apelación discursivas, su posicionalidad cultural, su referencia a un tiempo presente en un espacio específico. El pacto de interpretación no es nunca un simple acto de comunicación entre el Yo y el Tu designados por el enunciado. La producción de significado requiere que estos dos lugares sean movilizados en el tránsito a través de un Tercer Espacio, que representa tanto las condiciones generales de lenguaje como la implicación específica de la frase en una estrategia performativa e institucional de la cual no puede «en sí misma» ser consciente. Lo que introduce esta relación inconsciente es una ambivalencia en el acto de interpretación. Al yo pronominal de la proposición no se le puede pedir que se dirija en sus propias palabras al sujeto de la enunciación, porque éste no es personable, sino que se mantiene en una relación espacial con el esquema y las estrategias del discurso. Se puede decir que el significado de la frase es, de una forma bastante literal, ni lo uno ni lo otro. Esta ambivalencia toma importancia cuando nos damos cuenta de que no hay manera de que el contenido de la proposición revele la estructura de su

posicionalidad; no hay manera de que el contexto pueda ser miméticamente sustraído del contenido.

Para el análisis cultural, la implicación de esta escisión enunciativa que quisiera destacar es especialmente su dimensión temporal. La escisión del sujeto de la enunciación destruye la lógica de la sincronidad y la evolución que traicionalmente autorizan al sujeto de saber cultural. En la problemática materialista e idealista a menudo se da por supuesto que el valor de la cultura como objeto de estudio, y el valor de cualquier actividad analítica que se considere cultural, radican en la capacidad de producir una unidad de *referencias cruzadas* generalizable, que signifique una progresión o evolución de las ideas-en-el-tiempo, así como una auto-reflexión crítica sobre sus premisas o determinantes. No sería relevante desarrollar este argumento en detalle si no fuera para demostrar -con el libro de Marshal Sahlins *Culture and Practical Reason* la validez de mi caracterización general de la expectativa occidental de la cultura como una práctica disciplinar de escritura. Cito a Sahlins en el punto en que intenta definir la diferencia de la cultura burguesa occidental:

Tenemos menos que ver con la dominación funcional que con la estructural con diferentes estructuras de *integración* simbólica. Y a esta enorme diferencia de intención le corresponden diferencias en la realización simbólica: entre un *código abierto, en expansión*, útil por la *continua* permutación de los acontecimientos que él mismo ha representado, y otro aparentemente *estático* que no parece conocer los acontecimientos, sino sólo sus propias preconcepciones. De ahí la burda distinción entre sociedades frías y «temperamentales», desarrollo y subdesarrollo, sociedades con o sin historia y lo mismo entre sociedades amplias o estrechas, expansivas o endogámicas, colonizadoras y colonizadas.<sup>18</sup> [Las cursivas son mías].

La intervención del Tercer Espacio de enunciación, que convierte la estructura de significado y referencia en un proceso ambivalente, destruye su espejo de representación en que el conocimiento es, por regla general, revelado como un

código integrado, abierto, en expansión. Tal intervención amenaza más que adecúa nuestro sentido de la identidad histórica de la cultura como una fuerza unificante, homogeneizadora, autenticada por el Pasado original y viva todavía en la tradición nacional del Pueblo. En otras palabras, la temporalidad disruptiva de la enunciación desplaza la narración de la nación occidental descrita de forma tan preceptiva por Benedict Anderson como algo escrito en un tiempo homogéneo y seriado<sup>19</sup>.

Es solamente cuando entendemos que todos los enunciados y sistemas culturales se construyen en este espacio contradictorio y ambivalente de enunciación, que empezamos a entender por qué las aspiraciones jerárquicas a la originalidad o «pureza» inherentes de las culturas son inalcanzables, incluso antes de que recurramos a instancias históricas empíricas que demuestren su hibridismo. La visión de Fanon del cambio revolucionario, político y cultural, como «movimiento fluctuante» de oculta inestabilidad no podría ser articulada como *práctica* cultural sin un reconocimiento de este espacio indeterminado del(los) sujeto(s) de enunciación. Es ese Tercer Espacio, aunque irrepresentable en sí mismo, lo que constituye las condiciones discursivas de enunciación que aseguran que el significado y los símbolos de cultura no tengan una unidad o fijación primordiales; lo que asegura que incluso los mismos signos puedan ser apropiados, traducidos, rehistorizados y leídos de forma nueva.

La conmovedora metáfora de Fanon reinterpretada para una teoría de la cultura nos permite ver no solamente la necesidad de la teoría, sino también las restrictivas nociones de la identidad cultural con que cargan nuestras visiones del cambio político. Para Fanon, el pueblo liberador que iniciará la inestabilidad productiva del cambio cultural revolucionario es en sí mismo portador de una identidad híbrida. Están atrapados en el tiempo discontinuo de la traducción y la negociación, en el sentido en que he intentado refundir estas palabras. En el momento de la lucha liberadora, el pueblo argelino destruye las constancias y continuidades de la tradición nacionalista que proporcionó una salvaguarda contra

la imposición cultural colonial. Ahora son libres de negociar y traducir sus identidades culturales en una temporalidad intertextual discontinua de la diferencia cultural. El intelectual nativo que identifica al pueblo con la verdadera cultura nacional se sentirá decepcionado. El pueblo es en estos momentos el principio mismo de «reorganización dialéctica» y construye su cultura a partir del texto nacional traducido a formas modernas y occidentales de tecnología de la información, lenguaje, moda. El cambiado lugar de enunciación política e histórica transforma los significados de la herencia colonial en los signos liberatorios del pueblo libre del futuro.

He estado enfatizando un cierto vacío o incógnita atendiendo a cada asimilación de contrarios; he estado destacando esto con el objeto de exponer lo que me parece ser una fantástica congruencia mitológica de elementos Y si en efecto hay que deducir algún sentido real del cambio material sólo puede ocurrir con la aceptación del vacío concomitante y con la disposición a descender a ese vacío donde, como si dijéramos, uno puede empezar a entrar en conflicto con un espectro de invocación cuya libertad de participar en una zona ajena y un páramo se haya convertido en necesidad para la razón o salvación propias.<sup>20</sup>

Esta mediación protagonizada por el gran escritor guyanés Wilson Harris sobre el vacío de la incógnita en la textualidad de la historia colonial revela la dimensión histórica y cultural de ese Tercer Espacio de enunciaciones que he convertido en pre-condición para la articulación de la diferencia cultural. Harris considera que este espacio acompaña la «asimilación de contrarios» y crea la oculta inestabilidad que presagia poderosos cambios culturales. Es significativo que las capacidades productivas de este Tercer Espacio tengan una procedencia colonial o postcolonial. Porque la disposición a descender a ese espacio ajeno donde les he conducido puede revelar que el reconocimiento teórico del espacio escindido de la enunciación posibilite la conceptualización de una cultura internacional, basada no en el exotismo del multiculturalismo o en la *diversidad* de culturas, sino en la inscripción y articulación del *hibridismo* de una cultura. A este fin deberíamos

recordar que es el «inter» el filo de la traducción y la negociación, el espacio de *entremedio [in-between]* el que carga con el peso del significado de la cultura. Hace posible que empecemos a concebir historias nacionales del «pueblo» que sean anti-nacionalistas. Y explorando ese Tercer Espacio puede que eludamos la políticas de la polaridad y emerjamos como los otros de nosotros.

## Notas

Título original: «The commitment to theory», en *The Location of Culture* (Londres: Routledge, 1994). Anteriormente publicado en *Questions of Third Cinema*, editado por J.Pines and P.Willemen (British Film Institute, 1989).

1. Véase C. Taylor «Eurocentric vs new thought at Edinburgh», *Framework*, 34 (1987), para una ilustración de este tipo de argumentaciones. Véase en particular la nota 1 (p.148) para una exposición de su uso del «hurto» («la distorsión juiciosa de las verdades africanas para encajar en los prejuicios occidentales»).

2. G.C. Spivak, *In Other Worlds* (Londres: Methuen, 1987), pp. 166-7.

3. Véase T.H. Gabriel, «Teaching Third World cinema» and Julianne Burton, «The politics of aesthetic distance Sao Bernardo», ambos en *Screen*, vol. 24, no. 2 (Marzo-Abril 1983), y A. Rajadhyasksha, «Neo-traditionalism: film as popular art in India», *Framework*, 32/33 (1986).

4. S. Hall, «Blue election, election blues», *Marxism Today* (Julio 1987), pp.30-5.

5. M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (Londres: Tavistock, 1972), pp. 102-5.

6. J.S. Mill, «On Liberty», en *Utilitarianism, Liberty, Representative Government* (Londres: Dent & Sons, 1972), pp. 93-4.

7. Para una importante elaboración de un argumento similar ver E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (London: Verso, 1985), cap. 3.

8. Para una fundamentación filosófica de algunos de los conceptos que propongo, véase R. Gasché, *The Tain of the Mirror* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), especialmente el cap. 6:

La Otredad de la heterología incondicional no posee la pureza de principios. Por el contrario, tiene que ver con la impureza irreductible de los principios, con la diferencia que los divide en sí mismos contra sí mismos. Por esta razón es una heterología impura. Pero es también una heterología impura porque el medio de la Otredad ni más ni menos que la negatividad es también un medio mixto, precisamente porque lo negativo ya no lo domina.

9. Hall, «Blue election», p. 33.

10. Le debo esta idea a Martin Thom.

11. Laclau y Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, cap. 3.

12. Gilroy, *There Aint No Black in the Union Jack* (Londres: Hutchinson, 1987), p. 214.

13. F. Fanon, *The Wretched of the Earth* (Harmondsworth: Penguin, 1967 [1961]), p.168.

14. J.-P. Sartre, *Politics and Literature* (Londres: Calder & Boyars, 1973 [1948]), pp. 16-17.

15. Rev. A. Duff, *India and India Missions: Including Sketches of the Gigantic System of Hinduism etc.* (Edimburgo: John Johnstone, 1839; Londres: John Hunter, 1839) p. 560.

16. Fanon, *Wretched of the Earth*, pp. 182-3.

17. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Londres: Fontana, 1985), cap.9.

18. M. Sahlins, *Culture and Practical Reason* (Chicago: Chicago University Press, 1976), p. 211.

19. B. Anderson, *Imagined Communities* (Londres: Verso, 1983), cap. 2.

20. W. Harris, *Tradition, the Writer and Society* (Londres: New Beacon, 1973), pp. 60-3.