

Edward Said, Homi Bhabha y los estudios literarios: notas para la arqueología de un cuerpo crítico

Carlos Leonel Cheri •

Universidad Nacional del Litoral

Resumen

Este trabajo se propone analizar y divulgar las propuestas teóricas y metodológicas de *Cultura e imperialismo* de Edward Said y *El lugar de la cultura* de Homi Bhabha, y sus aportes para la teoría literaria y cultural, como así también para la crítica poscolonial, por medio de una reconstrucción *arqueológica* que exhibirá las epistemes y metodologías compartidas con ciertos teóricos de la teoría literaria, la teoría social y cultural, el análisis del discurso y la filosofía (Althusser, Bajtin, Barthes, Derrida, Foucault, Williams). 188 189

Palabras clave:

· estudios poscoloniales · teoría literaria · arqueología del saber
· Edward Said · Homi Bhabha

Abstrac

This work aims to analyze and divulge the proposals theoretical and methodological of *Culture and Imperialism* by Edward Said and *The Location of Culture* by Homi Bhabha, and their contributions to literary and cultural theory, as well as for postcolonial criticism, through archaeological reconstruction and display the shared epistemes and methodologies with certain theorists of literary theory, social and cultural theory, discourse analysis and philosophy (Althusser, Bajtin, Barthes, Derrida, Foucault, Williams).

Key words:

· postcolonial studies · literary theory · archaeology of knowledge · Edward Said · Homi Bhabha

• *Estudiante avanzado de las carreras de Letras de la Universidad Nacional del Litoral. Fue pasante en docencia e investigación de la cátedra Teoría Literaria I (UNL). Actualmente desarrolla una investigación de grado financiada por el programa nacional EVC-CIN sobre Literaturas posautónomas en América Latina. Es autor del capítulo «Lo real y las sirenas del presente: Cucurto, posautonomía e imperio» del libro Problemáticas contemporáneas del realismo dirigido por Sandra Contreras. Ha participado en revistas y congresos internacionales en Argentina, Paraguay y Brasil. Su comunicación científica «Monstruos poscoloniales, producciones culturales posautónomas: los canibales del conosur» fue premiada en las Jornadas de Jóvenes Investigadores de la AUGM (2011).*

Introducción

Sobre finales de la década del '70 comienza a constituirse el campo de los estudios poscoloniales. Tal proceso es claro producto del laboratorio de experiencias que es el siglo XX, escenario donde guerras, producciones artísticas, movimientos sociales, filosofías y proyectos políticos confluyen de modo superlativo en una mutación antropológica (Link).¹ Teniendo como antecedente inmediato el pensamiento anticolonial, el poscolonialismo hace hincapié, también, en la coyuntura histórica en la que se inserta, donde los grandes imperios ultramarinos han acabado. Ese aspecto enfoca su objeto en la *reconstrucción arqueológica* (Foucault, 1969) del entramado de poder y de las relaciones sociales en el mundo imperial ultramarino a través de una historización de la modernidad que ubica sus márgenes en el colonialismo de ultramar y en el circuito económico del *Atlántico negro* por un lado; y al comprender la operación del lado oscuro del renacimiento como invención de un pasado helénico puro, donde la ilustración, el positivismo y el eurocentrismo (esos estados del saber) se vuelven productos del saber/poder del dispositivo colonial.² Es, tal desglose, un proyecto-objeto: para Homi Bhabha el *dispositivo colonial*, para Edward Said la *lógica cultural* del imperialismo. Estudiar tales organizaciones de saber, estructuras de poder, implica entender el imperialismo como una fábrica productiva de *verdad* y *subjetividad*.³ La reinscripción poscolonial de la experiencia anticolonial de Frantz Fanon es ejemplar al respecto. Tal operación no se realiza por medio de una mera exégesis formalista de su obra, sino en el reconocimiento de Fanon en tanto sujeto atravesado por el dispositivo imperial y la historia de vida colonial, y cuyas acciones se inscriben en la contingencia de la historia, en una experiencia que abre el tiempo: un *impasse* (De Oto:51). La figura de Fanon, hecha *fétiche epistemológico* (la organización del saber hecha cosa, subjetividad crítica), representa *el* cambio de la *noción* de imperio como del *saber* que podemos producir sobre tal objeto: los estudios poscoloniales. La alienación del negro, la producción de diferencias clasificatorias epidérmico-raciales-laborales (la jerarquización «natural-biológica»), la geografía imaginaria de la colonia, la violencia (des)identificatoria del colonizado/r, la cosmética filantrópica de la misión civilizatoria, el sentimiento de superioridad-autoridad gracias al *desarrollo cultural*, la *nación* y la *patria*, el capitalismo como inteligibilidad mercantil de tales cuestiones; tales tópicos antes ilegibles ahora articulan la producción de conocimientos en una nueva enunciación sobre el imperialismo y su íntima relación con la cultura. Se trata de entender cómo una determinada organización cultural puede disponerse y ser parte activa del dispositivo colonial, y cómo, del mismo modo, puede contribuir, modificar y desmontar tal entramado de poder (Said:313). Ese es el objetivo político-deconstructivo del programa de la crítica poscolonial.

Sostener y comprender dicho enfoque fue lo que llevó al poscolonialismo a construir un dispositivo de lectura que amalgame aspectos de la antigua tradición marxista y la teoría social, con la actual práctica crítica del análisis del discurso, la teoría literaria, y la filosofía (Walia). Por lo tanto quiero detenerme en los mecanismos teóricos y metodológicos del proceso de construcción del cuerpo-crítico poscolonial en las obras *Cultura e imperialismo* (Said) y *El lugar de la cultura* (Bhabha) con el fin de analizar la construcción de tales dispositivos críticos a través de los mecanismos relacionales (*relecturas*) y las prácticas apropiatorias (*actualización y transgresión*) que entablan con la teoría y la filosofía de la literatura.⁴ Por tales cuestiones este trabajo se propone contribuir a la divulgación de la crítica poscolonial como herramienta teórica para la literatura y las artes, esperando realizar aportes epistemológicos y metodológicos a los respectivos campos de estudios, más aún teniendo en cuenta las discusiones actuales sobre el estatuto de lo literario y las prácticas artísticas, esperamos discutir con nuevas armas (*cuerpos críticos*) el *cuidado de nosotros*.⁵

190 191

El método arqueológico de Said: una historiografía en contrapunto

La producción de Edward Said es muy variada.⁶ En 1978 publica *Orientalismo*, considerado el texto fundacional de los estudios poscoloniales (Bhabha, Liendo, Mellino). Sin embargo, es en *Cultura e imperialismo* donde, teniendo en cuenta las críticas y polémicas desatadas por sus escritos, decide encargarse de analizar el discurso de la resistencia cultural anticolonial en contraposición con el discurso colonial. Es en dicho libro donde encontramos su tesis del imperio como condición de posibilidad (y éxito) de la novela realista decimonónica europea, y la rearticulación de la categoría *estructura de sentir* de Raymond Williams como «estructuras de actitud y referencia». Las tesis de Said sostienen que los documentos culturales (literarios, históricos, filosóficos, musicales, etc.) generan determinados modos de sentir el presente, actitudes que también funcionan como referencia y por lo tanto legitimación, autorización, y reproducción de lo que una comunidad entiende por verdad, lo bueno o lo «mejor de “nuestra” civilización». En otras palabras, un modo ideológicamente rastreable (colonial) de entender la cultura como legalización de determinadas prácticas (colonia, *apartheid*, exterminio).

De modo que *Cultura e imperialismo* se propone desarrollar un método que al captar las lógicas discursivas del dispositivo colonial deje en evidencia su axiomática: 1) La tierra es materialmente una. La geografía es una metáfora política de separaciones históricas; 2) El hombre es *sujeto* (dominador y dominado) del mundo; 3) Esto último desata un combate, no sólo bélico, sino cultural-discursivo.⁷ Abordar dicho mundo, que más allá de su unicidad-material es sumamente complejo, sólo es posible a través de una «historiografía en contrapunto». Puesto que muestra una auténtica sensibilidad ante la realidad de la experiencia histórica. En parte a causa de la existencia de los imperios, todas las culturas están en relación unas con otras,

ninguna es única y pura, todas son híbridas, heterogéneas, extraordinariamente diferenciadas y no monolíticas. La propuesta de Said obliga a pensar el presente desde un plano mundial. Hablar de historia nacional, o literatura nacional se convierte en un tecnicismo flotante, y hasta vacío, puesto que no sólo el mundo materialmente es uno, sino que la historia de nuestro mundo es una historia de viajes, cruces, guerras y apropiaciones a escala mundial. Said es contundente: el efecto del imperio (bueno o malo) fue la irremediable unión del mundo (en el siglo XIX los imperios llegaron a alcanzar un 85 % del Globo).

La tradición de estudios y análisis de la dinámica imperial le confirió a éste un *telos* económico, el caso ejemplar es Vladimir Lenin al plantear «El imperialismo como fase superior del capitalismo». Said por el contrario, depara en similares gestos críticos para explicar su ineficacia. Puesto que más allá de que los beneficios coloniales encajaban con el interés económico expansionista, antes que causa del imperio y fin último del capitalismo resultan parte de configuraciones culturales, de ciertas «estructuras de actitud y referencia» que sostienen la colonia desde afuera (en el imperio) y desde adentro (los colonizados). Los campesinos, los obreros o los militares no se beneficiaron directamente de la expansión económica imperial, pero sí del goce cultural del destino manifiesto de ayudar a «esos» pueblos menos «avanzados», de compartir los sentimientos de soberanía nacional, del poder de la conquista, de la defensa de la patria; es decir más allá de la concreción y éxito material del imperialismo, las series de actitudes y referencias (lógicas culturales) que lo movilizaron lo sitúan y definen históricamente, y mantienen su supervivencia como resto y ruina.

En tales planteos podemos ver la articulación del pensamiento de Foucault: la *arqueología*, la noción de *dispositivo* y sus relaciones de *conocimiento/poder*. Las premisas de Said son evidentes: jugar con los «documentos culturales» es la mejor entrada para entender el entramado de configuraciones (*régimen de verdad*) del dispositivo colonial. Sin embargo hay una peculiaridad: dicho dispositivo ha generado una geografía maniquea (discursiva–urbana–epistémica), cuya función, en tanto cesura, diferencia dos polos supuestamente «opuestos» en la enunciación imperial —Said dirá «experiencias discrepantes»—. Por eso la necesidad del contrapunto (esa forma–musical) para aunar tales voces, como ecos que deben encontrar un lugar (historiográfico) para pensarlos en simultáneo, deconstruyendo la «discrepancia» y el «maniqueísmo». Por eso la lectura será calificativa antes que clasificatoria. Definiendo un método (1) an–historicista, y genealógico, que planea leer la serie de interpretaciones y re–lecturas que los textos adquieren a lo largo de la historia; y en tal dinámica de producción, circulación y reproducción (2) intenta captar los momentos en que los documentos culturales reifican y destruyen (contrapunto) el régimen de verdad imperial (Said:186–187). En este planteo entran en escena las «estructuras de actitud y referencia», para permitir...

...leer textos en contrapunto, textos que procedan tanto del centro metropolitano como de las periferias, pero sin aceptar el criterio del privilegio de la «objetividad» por «nuestra parte» o el lastre de la «subjetividad» por «la suya». La cuestión es más bien saber *cómo* leer, según lo proponen los partidarios de la deconstrucción, sin separar ese aspecto del problema de saber *qué* se lee. Los textos no son objetos acabados sino, tal como Williams declaró en una ocasión, apuntes y prácticas culturales, que crean no sólo sus propios precursores, como Borges dijo de Kafka, sino también sus sucesores. (400)

Detengámonos en los envíos a los que el texto nos remite, tanto implícitamente como explícitamente: las consideraciones teóricas de Said ponen a su método en relación intrínseca con la escritura de Derrida. La de *Timpango* (1972), por ejemplo, donde se coloca e invita a colocarnos en los márgenes, pero sin anular las particularidades de lo «propio y lo otro» desafiándonos «a ver qué acontece cuando se provocan intercambios, cuando se trabaja en los cruces, cuando se trama», gesto que implica «trabajar por una y otra parte de la cadena» sobre los «márgenes» generando un desplazamiento epistemológico en «contrapunto» (Gerbaudo:133–137). Así como la escritura derrideana disloca la pureza genérica de los discursos académicos (como el filosófico en relación con el literario),⁸ la práctica interpretativa de Said construye, desde las epistemes jugadas en su método, sus reivindicaciones político-culturales. La hibridez, la complejidad e inestabilidad identitaria, reivindicaciones poscoloniales, se instalan en tales políticas de lectura.⁹ El contrapunto, técnica de superposición rítmica de dos o más melodías «diferentes» que encuentran un lugar común de enunciación–interpretación, se transforma en un rompecabezas incompleto:

192 193

espacios en blanco como suerte de silencios, integrados a un texto que se compone por una colección de fragmentos de otros textos, unidos por la voz de un «yo» que se resiste a conferirle otra marca identificatoria que no sea frustrar toda posibilidad de hallar un centro, un punto de apoyo. De este modo las claves de lectura no están en ningún lugar y, a la vez, están en cada fragmento. (141)

Son los *juegos de verdad* de la deconstrucción funcionando. Esta misma episteme (no-centro) será introducida por Raúl Antelo ejemplarmente en su *Crítica acéfala* por medio del concepto de *extimidad* (ver nota 15). ¿Por qué no hay centro?; ¿cuál sería la figura/cuerpo de la ausencia de centro?, se interroga Antelo. La propuesta (su libro) es la acefalía o lo bifronte. El cuerpo bicéfalo o el cuerpo decapitado son las marcas gráficas paradigmáticas para entender esos indecibles de la escritura deconstructiva, contrapuntística y acéfala: Razón, Verdad, Belleza, etc. Curiosamente Analía Gerbaudo se detiene en lo mismo, a propósito de la inconclusión de *Glas*: «texto decapitado, sin centro ni fin ni principio» (151). De modo que el contrapunto leído como *cuerpo sin cabeza* se transforma en *grafo* del borramiento de márgenes. Marca la imposibilidad de sostener una línea de borde justamente ahí donde todo se mezcla, donde hay pura continuidad (traumática) y acoplamiento. ¿Cómo separar la historia de India de la historia de Inglaterra, o la literatura de una de la historia de la otra; cómo separar estas experiencias que más allá de sus discrepancias están dramática (y violentamente) unidas? En el purismo, en la búsqueda de integridad y separación hermética (autonomía) descansa una escisión imperial. El contrapunto, entonces, comparte dichos *juegos de verdad* que la deconstrucción ha diseminado: una busca en los opuestos (*¿tupi or not tupi?*) de un espacio no-dicotómico (Antelo). Llegar al colonizado desde el colonizador, llegar al colonizador desde el colonizado. Hiper–historizar, hiper–leer. Buscar ese guion que no alivia ni la guerra ni nada (colonizado–colonizador, negro–blanco), buscar un resto que, a través de tal método–episteme planteado como movimiento éxtimo, haga estallar el sentido... Quizás, dice Antelo, encontremos una hendidura, un espacio vacío, un «corte» por el cual el discurso respire.¹⁰

Hablar de *diferencia mínima* como distancia entre lo *mismo* y lo «*mismo*» nos envía a unas series de conceptualizaciones conjuradas también por Derrida al pensar

la escritura y su iterabilidad (en el espacio-tiempo). Ecos de un pensamiento que nos envía a Mijaíl Bajtín, cuando sostiene: «un texto vive únicamente si está en contacto con otro texto (contexto). Únicamente en el punto de este contacto es donde aparece una luz que alumbra hacia atrás y hacia delante, que inicia el texto dado en el diálogo» (384).¹¹ En este sentido, el contrapunto establece un diálogo a través de textos relacionados histórica y geográficamente. Idea compartida por la definición que da Said del contrapunto como un método puramente «espacial» más que «temporal», ya que la reconfiguración geográfica de un espacio de enunciación abre el diálogo *textual* hacia atrás y hacia delante. Es por eso que el hecho de que un *autor* configure sus precursores y sus sucesores no atañe sólo a su *función* sino también a las inscripciones contrapuntísticas del texto.¹² Por eso, a sabiendas de la *diferencia mínima* propia del *texto* debemos realizar una lectura (hiper-lectura) que consista en identificar *punctums* de enunciación (geográficos, temporales, estéticos, subjetivos) restituyéndoles su múltiple e irreductible situación dialógica (contra-*punctum*) a través de una poética deconstructiva-acéfala: leer sin centro, o en la ambivalencia propia de la escritura, *decapitar el cuerpo*. Así «todo lo creado siempre se crea desde lo dado, y todo lo dado se transforma en lo creado... todo lo dado se recrea de nuevo dentro de lo creado, se transforma en él» (Bajtín:312). El *autor* es un sujeto, y por lo tanto una particularidad absoluta, un *genius* dice Said. Sin embargo, su condición de sujeto lo retiene en las condiciones de enunciación terrenales propias de cualquier dispositivo, en este caso, el colonial. Es decir, que más allá de *cómo*, entender *qué* leemos es clave para el poscolonialismo. Y pensar siempre en contrapunto nos obliga a *saber* que una novela que transcurre en Inglaterra en el siglo XIX es parte de un contrapunto colonial-mundial cuyas localizaciones espaciales son puntuales (India, Indochina, Oceanía, Caribe, África, etc.). *Lectura* implica para Said transgredir las apreciaciones estéticas y encontrar en el texto, entendido como *enunciación* que reclama un *cuerpo*, una serie de afiliaciones e institucionalizaciones con lo social y con determinadas cadenas de valores, sin reducir el *documento cultural* a éstas. Pensar los sucesores de un *autor* supone captar la institucionalización (o éxito) de una lectura, debido a la generación de una corriente y/o forma estética determinada. Es por eso que lo aparentemente «dado» encuentra una actualización cuando es recreado posteriormente: el *texto* está históricamente abierto, pero tensionado por su producción individual (el genio solitario), y por su secularización, lectura e institucionalización sociocultural. En esa tensión dirá Said: «el poder y el saber se re-elaboran», y sentenciará: «la novela contribuyó significativamente a forjar estos sentimientos, actitudes y referencias [soberanía nacional, misión civilizadora, dominio sobre el extranjero, etc.] y se convirtió en uno de los principales elementos de la visión consolidada o cultural departamental de la tierra» (132). No es que Austen, Conrad, Verdi o Camus sean proimperialistas, o que ellos (entre otros) ocasionaron el imperialismo, sino que todo lo que pueden saber, todo lo que pueden decir o escribir está sujetado por regímenes discursivos, de verdad, de actitudes, de referencias y de sentimientos que tensionan la experiencia sobre «sí mismos». Al no poder desconectar determinadas organizaciones del saber (como sí lo hizo la escritura Fanon o Rushdie) no sólo se ven imposibilitados de transformar las relaciones de poder del sistema colonial, sino que las mantienen y reproducen. Elucidar esto, recomponerlo arqueológica y genealógicamente, es la tarea de una perspectiva poscolonial de historiografía en contrapunto.

Indeterminación y diferencia en Bhabha: *El lugar de la cultura*

La contramodernidad poscolonial, tal y cual es formulada por sus teóricos propone un quiebre del *régimen de verdad* de la modernidad occidental/colonial. Para eso es preciso pasar de reconocer imágenes, explica Bhabha, a una comprensión de los procesos de subjetivación generados por el discurso colonial estereotípico. Para desplazar este conjunto de imágenes y su poder hay que comprometerse con su e/afectividad: repertorio de posiciones de poder y resistencia, dominación y dependencia que constituye al sujeto de la identificación colonial. Para comprender la productividad de subjetividades es crucial reconstruir el régimen de verdad colonial. Momento en el cual se vuelve tangible la ambivalencia productiva del objeto de dicho discurso: «otredad» que es a la vez objeto de deseo e irrisión, articulación contenida dentro de las fantasías de origen, de identidad y exterminio. La revelación no es otra cosa que la *diferencia colonial*, experiencia *límite* donde yace la posibilidad (poder) de desconexión y desarme de cualquier dispositivo (Bhabha:92).

194 195

En nuestro caso, cuyo objetivo es la divulgación de las propuestas teóricas poscoloniales en tanto teorías culturales y estéticas, reconstruiremos el régimen de verdad poscolonial: los gestos teóricos que articulan el saber que según sus teóricos trastoca el estado eurocéntrico del conocimiento. Es preciso entender que releer a Said en diálogo con Bajtín y Derrida no implica una homologación o equivalencia, una organicidad o una *dependencia*. Entiendo que esta crítica tendenciosa ha obligado al poscolonialismo a explicarse: «el proceso de hibridez no es la deconstrucción de un sistema cultural desde los márgenes de su propia aporía (...) El despliegue de hibridez, su “réplica” peculiar, aterroriza a la autoridad con el *ardid* del reconocimiento, su mimetismo, su burla. Gesto que altera profundamente la demanda que figura en el centro del mito originario del poder colonialista» (144). En otras palabras, es la parodia y la catacresis (Spivak) el modo de intervención poscolonial que permite la incorporación y articulación de elementos no-orgánicos como convivencia productiva no-armónica de autores y conceptos. Como veremos en Bhabha, la *diferencia* se sitúa en la enunciación y no en el enunciado, es decir en la tonalidad-gesto de lo que se dice (la burla y el ardid) y no en lo propiamente dicho. Es preciso tener en cuenta estas intervenciones para no caer en homologaciones simplistas. Tales señalamiento (ya vimos cómo Said ha separado el «cómo» deconstruccionista del «qué» poscolonial) deben incorporarse a las críticas respecto del corpus, del lugar de producción, de la relación entre economía y conocimiento de la cual emerge dicho campo de estudio.

Hay una pregunta que resuena en el trabajo de Bhabha: ¿cómo lo nuevo entra al mundo? Pregunta apuntada a exponer la *diferencia cultural*, y a entender la potencia disruptiva de las acciones sociales. Es así que el autor nos propone entender a la cultura, no como objeto-enunciado epistemológico, sino como *enunciación*. La cultura como enunciación se concentra en la significación y en la institucionalización. Lo enunciativo intenta repetidamente reinscribir y relocalizar el reclamo político a la prioridad cultural y la jerarquía en la institución social de la actividad significativa

(la prioridad de lo siempre pasado, de aquello que concentra y retiene sin cesar en tal deseo). Pero lo enunciativo tiene una contracara dialógica que intenta rastrear desplazamientos y realineamientos que son los efectos de antagonismos y articulaciones culturales, subvirtiéndolo la razón del momento hegemónico y reubicando sitios alternativos híbridos de la negociación cultural (aspecto que se opone a lo epistemológico, entendido en este caso como lo descriptivo, o un trabajo sobre el enunciado, y por lo tanto sobre una totalidad delineada). El desplazamiento de lo cultural como objeto epistemológico a la cultura como espacio enunciativo, abre posibilidades para otros «tiempos» de sentido cultural (retroactivo, prefigurativo) y otros espacios narrativos (fantasmáticos, metafóricos). El objetivo, dice Bhabha, al especificar el presente enunciativo en la articulación de la cultura es «proporcionar un proceso por medio del cual los otros objetivados (subalterno) puedan ser transformados en sujetos de su historia y experiencia» (218). Para eso el autor nos proporciona una serie de herramientas para releer de otras formas la agencia social de los productos culturales. El concepto de *negociación* es intestinal para tal empresa:

Cuando hablo de negociación más que de negación, es para transmitir una idea de temporalidad que hace posible concebir la articulación de elementos antagonicos o contradictorios: una dialéctica sin la emergencia de una Historia teleológica o trascendente, y más allá de la forma prescriptiva (...) donde los tics nerviosos de la ideología revelan la «contradicción materialista real» que encarna la Historia. En esa temporalidad discursiva, el advenimiento de la teoría se vuelve una negociación de instancias contradictorias y antagonicas que abren sitios y objetivos híbridos de lucha, y destruyen esas polaridades negativas entre el conocimiento y sus objetos, y entre la teoría y la razón práctico-política. (46)

El gesto de la enunciación es entendido, entonces, como una política de «interpelación» cuyo movimiento retroactivo constituye el *fort/da* del proceso simbólico. Y por lo tanto su importancia, según Bhabha, va más allá de la desestabilización del logocentrismo y del esencialismo. Ella radica en la condición para la inexistencia del logocentrismo, y de una ontología esencial-originaria. En ese sentido, la propuesta de *negociación enunciativa* se asienta en las observaciones de Derrida sobre la *letra* en *De la gramatología*: la ausencia de «la presencia consigo» propia de la escritura, como su *diferencia* espacio-temporal. Así realiza Bhabha su mayor intervención teórica, entendiendo el *lugar de la cultura* como un sistema de sentidos más allá de *sí mismo*, al trasladar las características y estructuración simbólica de la escritura atribuidas por Derrida a la misma. O en sus palabras:

El motivo por el que un texto cultural o sistema de sentido no puede ser suficiente en sí mismo es que el acto de enunciación cultural (el lugar de emisión) está cruzado por la *diffrance* de la escritura (...) no el contenido del símbolo en su función social, sino la estructura de simbolización. Es esta diferencia en el proceso del lenguaje la que resulta crucial para la producción de sentido, y la que asegura (...) que el sentido nunca es simplemente mimético y transparente. La diferencia lingüística conforma toda performance cultural, y es dramatizada en la disyunción entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación (...). El pacto de interpretación nunca es simplemente un acto de comunicación entre el Yo y el Tú designado en el enunciado. La producción de sentido requiere que estos dos lugares sean movilizados en el pasaje por un Tercer Espacio [indeterminado e irrepresentable en sí mismo], que representa

a la vez las condiciones generales del lenguaje y la implicación específica de la emisión en una estrategia performativa e institucional de la que no puede ser consciente «en sí misma». [Y además, constituye] las condiciones discursivas de la enunciación que aseguran que el sentido y los símbolos de la cultura no tienen una unidad o fijeza primordiales; que aun los mismos signos pueden ser apropiados, traducidos, rehistorizados y vueltos a leer. (56–58)

El *Tercer Espacio*, como la hiancia lacaneana que habita entre la enunciación y el enunciado, resulta el aspecto lingüístico–material (tecnicismo) que funciona de base para las teorizaciones sobre la *negociación cultural*. Reubicar a la cultura como enunciación, y pensarla en tanto *escritura* es, resumiendo, el programa general de Bhabha. Propuesta que lo llevará a reivindicar la *diferencia cultural* y no la «diversidad cultural». Es decir, entender que el mundo no es un lugar donde «múltiples culturas conviven» (posición política neutralizadora), sino que nuestra experiencia cultural está sometida a su propia *diferencia*, es decir, la condición que resulta en el derecho a la catacresis, a la ambivalencia y a la *hibridez no–armónica*. Pero a estas operaciones lingüístico–psicoanalíticas se le suman las apreciaciones sobre las temporalidades de la *negociación* de la agencia social–poscolonial. La idea de «estructura descentrada», por ejemplo, de Louis Althusser (que repara en las causas a través de los efectos que producían) resultó sumamente importante a la hora de pensar la «agencia social», los mecanismos de producción de poder y conocimiento, y las relaciones de éstos con la economía, los medios–modos de producción y el discurso. Sin embargo Bhabha consigue distanciarse, al releer Louis Althusser en relación con la «temporalidad» que su pensamiento construye: la horizontalidad especial de la comunidad,

196 197

el tiempo homogéneo de las narrativas sociales; la visibilidad historicista de la modernidad, donde «el presente de cada nivel (de lo social) coincide con el presente de todos los otros, de modo que el presente es una sección esencial que hace a la esencia visible» (Althusser). La finitud de la nación subraya la imposibilidad de esa totalidad expresiva, con su alianza entre un presente pleno y la eterna visibilidad de un pasado. (187)

Así sostendrá Bhabha que la *tradición* es además de «inventada» (Hobsbawn) y «selectiva» (Williams), *negociable*, puesto que el tiempo nunca es una operación equivalente u horizontal. Así como Althusser incorpora la noción de productividad a la «causalidad social (estructura compleja sin base ni origen)», es necesario pensar al tiempo en tanto productividad. Así introduce Bhabha, por medio del «futuro anterior» y la «suplementariedad» derrideana, una categoría clave para su pensamiento (temporal) sobre el cambio cultural: la *traumatización*.¹³

Cuando la identidad es puesta en cuestión, y la tradición interrogada, ésta se *traumatiza*, y en la potencia de poder «imaginar/actuar una tradición otra» el «orden del día» es alterado, se subvierte suplementariamente. Podemos verificar esa tensión que ya veíamos en Said, hablo en este caso de «la temporalidad del hecho histórico como una instancia interna (psíquica, afectiva) y un incidente externo (político, institucional, gubernamental)» (Bhabha:251). Nos encontramos, otra vez, con un pensamiento *éxtimo*, aunque ahora es el propio autor quien lo considera: extimidad como «una experiencia contingente y fronteriza que se abre entre–medio del colonizador y el colonizado, espacio de indecidibilidad cultural e interpretativa» propio del «“presente” del momento colonial». El adentro transformándose en afuera: la extimidad como movimiento traumático de no–ahí.¹⁴

Como señaló Barthes, la unidad del texto no está en su origen, sino en su destino. El lector es tan sólo ese alguien que mantiene reunidas en un mismo campo todas las huellas que constituye el escritor. Así, el trabajo de *lectura* de Bhabha sobre la temporalidad, entendiendo el estado-nación colonial como «menos que uno y doble», hace del *sujeto colonial* ese alguien que sabe que «la historia sucede en otro lado», reconstruyendo la idea de lectura de Barthes en tanto proceso por el cual se originan «unidades textuales». La perspectiva poscolonial sería *eso*, un entramado textual, (des)cosido, originado por sus lectores: la experiencia irreducible de sus sujetos/lectores en el cuerpo a cuerpo con los dispositivos coloniales. El *texto* se vuelve un campo metodológico que se experimenta en un *trabajo*, en una *producción*, este no puede ser inmovilizado, «su movimiento constitutivo es la travesía» (Barthes:71-75). La *hibridez*, la *ambivalencia*, la *traumatización*, la *diferencia cultural* son las herramientas que se articulan en el campo metodológico de la lectura donde la experiencia histórica se transforma en un gran texto-cultural. Esa es la propuesta poscolonial de Bhabha.

Cuerpo-crítico: literatura, artes y políticas de sentimiento

En *Marxismo y Literatura* (150-156), Williams sostuvo que el hecho de definir las formas y las convenciones en el arte y la literatura como elementos inalienables es un proceso material social no por derivación de otras formas o preformas sociales, sino como una formación social de tipo específico que a su vez puede ser considerada articulación de *procesos vivientes de experimentación*. En tales postulaciones podemos ver el despliegue de una metodología que conecta cultura (arte) y experiencia sin mediaciones causales prefigurativas. Lo que lo llevará a sostener que la identificación y explicación del pasado o la «conciencia social», es y será siempre errónea, si no se estudia en su *realización*, momento en que «es vivida activamente dentro de verdaderas relaciones que van más allá de intercambios sistemáticos entre unidades fijas». Se trata de una cualidad particular de las relaciones y las experiencias sociales, históricamente distintas de cualesquiera otras cualidades particulares determinantes del sentido de una generación o periodo. Tales cambios pueden ser definidos como cambios en las *estructuras del sentir*: los significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente; y las relaciones existentes entre ellos y las creencias sistemáticas y formales: pensar lo social como todavía en *proceso*.

Cristina Liendo, filósofa cordobesa, ha señalado el gesto del Grupo Latinoamericano de Estudios sobre la Subalternidad (GLES) de sumar a los programas de estudios poscoloniales una especificidad radical que no es necesariamente una diferencia: «la introducción “del nivel de las acciones afectivas como un tipo diferente de racionalidad”, deconstruyendo “una de las distinciones epistemológicas de la razón moderna entre racionalidad y emociones”» (99). La autora continúa

su reflexión explicando con Mignolo que es necesario privilegiar las «políticas y sensibilidades de ubicación geocultural», tópico central a la hora de trabajar el «lugar de enunciación» en cuestión.

Bajo esta óptica, la actualización–relectura de Williams por Said no sólo resulta ideológica (afiliativa), sino sintomática de una liberación epistemológica y enunciativa. Efectivamente, no fue una decisión y operación crítica menor articular *Cultura e imperialismo* por medio de la noción de *estructura de actitud y referencia*. Said es tajante al citar a William Blake: «los fundamentos del imperio son el arte y la ciencia» (48). Entonces, lo que según Liendo, exige Mignolo a los Estudios latinoamericanos sobre subalternidad, no es más que un trabajo arqueológico que reconstruya las *estructuras del sentir* colonial y su productividad social de subjetividades. El agregado de Said de los atributos de *actitud y referencia* interviene foucaultianamente la ambulancia (derivadas) crítico–teórica, la inflación y la ambivalencia conceptual propagada en torno de la categoría de Williams. De ahí que podamos leer el trabajo de Said y Bhabha, esos textos, como documentos culturales poscoloniales que deconstruyen el *régimen de verdad* colonial. Su cuerpo y su trabajo se juegan como síntomas de un cambio de racionalidad: otra articulación a(e)fectiva del saber. Encuentran en los sentimientos la potencia para decapitar la estética autonomista propia del régimen de verdad imperial al desasir nuestras positivities disciplinares y epistemológicas ante la irreductibilidad del fenómeno literario: la subjetividad deja de ser lastre, se masifica; la ética hace entre–lugar con lo político; las expresiones culturales–artísticas se re–conectan con las experiencias históricas. Esto implica comprender que las prácticas artísticas en tanto fenómeno cultural, producen e(a)fectos que mantienen, cambian, refundan y destruyen *formas–de–vida*. Y que estas operaciones no son de «equivalencia», de causalidad, o referencialidad; sino que operan como la escritura: establecen leyes al nombrar (*performatividad*); generan políticas de sentimientos, actitudes y referencias que se traducen de manera compleja en *actuaciones sociales (perlocución)*; sin embargo cargan con un estatuto híbrido de realidad–ficción, puesto que están sometidas a la repetición, que como ya señalamos, lejos de sostener el sentido introduce la posibilidad del cambio, debido a que el tiempo transcurre entre lo mismo y «lo mismo» (*iterabilidad, mimesis*); es así que lo «mismo» es *diferente* en el espacio, pero también en el tiempo (*diferido*); finalmente, todo documento cultural está sometido a las condiciones de producción, recepción, circulación y uso de un tiempo y un espacio determinado (*enunciación*). Al entender tales cuestiones, el análisis comienza a enfocarse en las «disyunciones», las crisis de las «cadenas de valor» de la cultura, para reponer «qué» se dice (*sujetos–objetos*) y «cómo» se es dicho (*métodos–dispositivos*). Esto último llevó a Walter Benjamin a afirmar en su séptima tesis *Sobre el concepto de historia* que todo documento de cultura (en tanto documento civilizatorio) es un documento de barbarie. Esta frase no puede ser generalizada, debemos entender que cultura fue, y sigue siendo para muchos, «lo mejor del arte y la ciencia de “nuestra” civilización». Cuando el documento cultural se afirma en tales términos se vuelve «menos que uno y doble», quiero decir, conjura y reproduce la historia compleja e interdependiente de la modernidad colonial y sus restos imperiales.

De este modo la idea de mundanización de las expresiones artísticas y culturales de Said se vuelve una máxima política–programática contra la ritualización y la autonomización de la cultura y del arte, cesuras propias de la modernidad

capitalista de márgenes imperiales. En este sentido, el documento literario, como documento cultural, gracias a no cesar de ser ornamento, se vuelve un campo de trabajo (monumento, espacio metodológico) para los arqueólogos culturales que buscan las disyunciones que escenifican cómo lo nuevo entró al mundo. Y en ese afán deconstructivo, la busca rumiante del quiebre de los dispositivos clasificatorios, como lo hizo la experiencia anticolonial, las intervenciones poscoloniales de Said y Bhabha se vuelven un *cuerpo histórico-crítico para el cuidado de nosotros*.

Notas

¹ Entendida como la confluencia de ética y estética de la existencia en políticas sobre lo viviente: «carne», «espíritu» y «alma» se transforman en el juego biopolítico capitalista y su resistencia, donde fabricar conciencia es equivalente a fabricar cuerpos y viceversa.

² Tres envíos al respecto de tales operaciones con la tradición y la historia: *The black Atlantic: modernity and double consciousness* de Paul Gilroy (1993), *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, Colonization* de Mignolo (1995) y *Black Athena: Afro-Asiatic Roots of Classical Civilization: The Fabrication of Ancient Greece* de Martín Bernal (1991), este último, cita recurrente de Said (1993:485, 501). También los debates *latinoamericanistas* son ejemplares al respecto (Castro-Gómez y Mendieta, 1998, Lander, 2003).

³ Foucault (1999) sostiene que la historia del pensamiento no es otra que la de la emergencia de la *verdad*, es decir de sus *juegos y regímenes*: las formas según las cuales se articula, en un dominio de cosas, discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos. De ahí que la *subjetividad* será entendida como «la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo» (364-365) y con el otro, encrucijada política y ética (*poliética*).

⁴ De ahora en adelante omitiré los años de edición de los textos de Said y Bhabha.

⁵ Fusiono dos categorías de Foucault, dando a entender que el *cuidado de sí* presupone/demanda una *ontología crítica*.

⁶ Nos encontramos con los trabajos sobre el conflicto en Medio Oriente de segunda mitad de siglo, y su activismo en torno a la causa palestina. Por otro lado, podemos encontrar una faceta más relacionada al crítico-arqueólogo cultural marcada en sus trabajos de gran repercusión y polémica académica: a) *Orientalismo*, y su revisión del discurso de las humanidades y ciencias sociales sobre Oriente, que consagró su frase «orientalizan Oriente». Tal crítica provocó un sismo en muchos presupuestos de la época del campo intelectual, y en lo que a la crítica de los medios de comunicación y su función de fabricación de realidad-presente se refiere. Es en este momento donde encontramos líneas y programas de investigación para lo que posteriormente serán llamados estudios poscoloniales b) *El mundo, el texto y el crítico* instala la temática de la mundanización o secularización de la literatura (y la cultura) como tarea del

crítico secular. Said se enfrenta con las teorías de la «autonomía» del arte y de la crítica, y establece las relaciones entre producción cultural y lugar geopolítico de enunciación. Encontramos por primera vez una singular sistematización de la relación entre el contexto colonial, y los regímenes de producción discursiva, de verdad, de interpretatividad, etcétera.

⁷ Sostiene Said: «Lo que he intentado hacer es una suerte de inquisición geográfica de la experiencia histórica, siempre con la idea de que la Tierra es en efecto un solo mundo, en el cual los espacios vacíos o deshabitados virtualmente no existen. Así como ninguno de nosotros está fuera o más allá de la sujeción geográfica, ninguno de nosotros se encuentra completamente libre del combate con la geografía. Ese combate es complejo e interesante, porque trata no sólo de soldados y de cañones sino también de ideas, formas, imágenes e imaginarios» (40).

200 201

⁸ Según Gerbaudo: «Vale interrogar si lo que este evidente contrapunto que Derrida crea en *Glas* no hace sino plantear, desde un enfoque singular e irónico, el problema de las políticas de resguardo de algunas comunidades que intentan preservar la pureza genérica de sus constructos» (139).

⁹ Que son, también, formas subjetivas: «En la pertenencia simultánea a lugares diversos, podríamos decir “plurilocalizada”, reside la especificidad de los sujetos y de las comunidades diaspóricas: y quien vive en esta condición “híbrida” ha renunciado ineluctablemente al sueño o a la ambición de redescubrir cualquier tipo de pureza cultural o de absolutismo étnico, convirtiéndose, ya de manera irrevocable, en un sujeto “traducido”» (Mellino:139).

¹⁰ Pienso en conceptos como *letra*, *jerarquía violenta*, *diferencia*, *logocentrismo*, *acefalia*, *deconstrucción*, que han renovado las prácticas interpretativas y discursivas de diversos campos de saber. Por lo tanto, no es gratuita la presencia constante de la deconstrucción en este Said tardío. La función de este vínculo puede ser pensada en la producción de un borramiento entre literatura/historia como forma de franquear la autonomía sin caer en un puro heteronomismo del texto.

¹¹ Explica Bajtín: «Es posible una identidad absoluta de dos o más oraciones (si se sobreponen como dos figuras geométricas, coincidirán), es más, hemos de aceptar que cualquier oración, incluso una compleja, dentro de un flujo discursivo ilimitado puede repetirse infinitamente de un modo totalmente idéntico, pero en tanto que enunciado (o su parte), ni una sola oración, aunque esté compuesta de una sola palabra, puede ser jamás repetida: en este caso, siempre se trata de un enunciado nuevo (por ejemplo, una cita)» (300). El autor apunta dicha cita entre los años 1959-1961, sin embargo son publicadas por primera vez en *Voprosy literatury* en 1976. ¿Qué señalan tales coincidencias entre Bajtín y Derrida mediadas por el desconocimiento mutuo, la distancia y la simultaneidad histórica de sus producciones (los años sesenta)? La idea de mutación antropológica de Link se refuerza en estos encuentros inesperados.

¹² Dejo al lector la asociación, al pie de la letra, con *La cámara lúcida* de Roland Barthes.

¹³ Explica Bhabha: «Lo contingente y lo liminar se vuelven los tiempos y

los espacios para la representación histórica de los sujetos de la diferencia cultural (...) La ambivalencia puesta en acto en el presente enunciativo (disyuntivo y multiacentuado) provoca una clausura arbitraria (...) espacio cultural para abrir nuevas formas de identificación que puedan confundir la continuidad de las temporalidades históricas, confundir el orden de los símbolos culturales, traumatizar la tradición (...) futuro intersticial que emerge entre-medio de las reivindicaciones del pasado y las necesidades del presente (...) este quiebre en la temporalidad, significa una intermediación histórica (...) función transferencial, por la cual el pasado se disuelve en el presente, de modo que el futuro se vuelve (una vez más) una cuestión abierta (...) El “tiempo” iterativo del futuro como un volver a estar “una vez más abierto”, pone a disposición de identidades marginalizadas o minoritarias un modo de agencia performativa» (219, 264)

14 Continúa Bhabha: «De modo que el momento del pánico político, cuando se transforma en relato histórico, es un movimiento que rompe la estereotomía de adentro/afuera. Al hacerlo revela el proceso contingente del adentro transformándose en el afuera y produciendo otro sitio o signo híbrido [¿guión?]. Lacan llama a esta clase de adentro-y-afuera (...) *extemité*: momento traumático de “no-ahí” (Morrison), de lo indeterminado o incognoscible (Kaye) alrededor de lo cual llega a constituirse el discurso simbólico de la historia humana... El margen de hibridez, donde se tocan “contingente” y conflictivamente las diferencias culturales (...) momento de pánico que revela la experiencia fronteriza» (250).

Bibliografía

- ANTELO, R. (2008). *Crítica Acéfala*. Buenos Aires: Grumo.
- BAJTIN, M. (2002). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BARTHES, R. (1984). *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BHABHA, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 1994.
- CASTRO-GÓMEZ, S. Y MENDIETA E. (ED.) (1998). *Teorías sin disciplina. (Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- DE OTO, A. (2003). *Frantz Fanon: Política y poética del sujeto poscolonial*. México: Colegio de México.
- FOUCAULT, M. (1979). *Arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III. Barcelona: Paidós.
- GERBAUDO, A. (2007). *Derrida y la construcción de un nuevo canon crítico para las obras literarias*. Córdoba: Jorge Sarmiento Editor, UNC.
- LANDER, E. (ED.) (2003). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Una perspectiva latinoamericana*. Buenos Aires: Clacso.

- LIENDO, M.C. (2008). *Las críticas a la modernidad en la filosofía latinoamericana*. Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades, UNC.
- LINK, D. (2005). *Clases. Literatura y disidencia*. Buenos Aires: Norma.
- MELLINO, M. (2008). *La crítica poscolonial: descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Buenos Aires: Paidós.
- SAID, E. (2004). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 1993.
- SPIVAK, G. (1997). «Deconstruyendo la historiografía». AA. VV. *Debates PostColoniales: una introducción a los estudios de Subalternidad*. La Paz: Saphis, Aruwiwiri, Historias.
- WALIA, S. (2001). *Edward Said y la historiografía*. Barcelona: Gedisa.
- WILLIAMS, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

Cherri, Carlos Leonel

«Edward Said, Homi Bhabha y los estudios literarios: notas para la arqueología de un cuerpo crítico». *El hilo de la fábula. Revista anual del Centro de Estudios Comparados* (13), 189–203.