

## Epílogo: A través del prisma de la vida de un Intelectual

Stuart Hall<sup>1</sup>

### Pensando sobre el pensamiento

A estas alturas no puedo comenzar a responder en detalle cada una de las ponencias que han sido presentadas, las ideas importantes que han circulado y los puntos que se han concluido. Dado que no puedo responder en detalle, ¿Entonces qué puedo hacer? Quizás puedo empezar intentando invocar de cierta manera lo que ha sido mi experiencia en estos dos últimos días de la conferencia. Me mantuve observando, intentando descubrir a esta persona ‘Stuart Hall’ del que todos han estado hablando. Ocasionalmente lo reconocí. Más o menos lo conozco. A veces me es familiar. Conozco muchas de las ideas que aquí han sido referidas. ¡Reconozco algunas de las citas, aunque debo confesar, no todas! Hay una o dos que me siento satisfecho de haber redescubierto y me gustaría tener las referencias. Pero esta experiencia de, por así decirlo, reconocerse al mismo tiempo como sujeto y objeto, de encontrarse a sí mismo desde afuera, como si fuese otro, *un otro*,<sup>2</sup> el de al lado, es especialmente extraña. Es como estar expuesto a un conjunto de vergüenzas en serie. Solo quiero deducir de esa experiencia un primer pensamiento acerca del pensamiento. Pienso la teoría -pensar, teorizar- como algo así, en el sentido en que uno confronta el absoluto desconocimiento, la opacidad, la densidad, de la realidad, del asunto que uno está intentando entender; se presenta a sí mismo, primero como diverso y muy complicado, con sus patrones muy escondidos y sus interconexiones no reveladas. Uno necesita el acto de distanciarse de sí mismo -como Lacan diría- ‘desde el lugar del otro’. Marx sugirió una vez que uno debería usar los conceptos como los científicos usan el microscopio, para cambiar la amplificación, en la idea de ‘ver de manera diferente’ -para penetrar la superficie desordenada de cosas hacia otro nivel de entendimiento. Ese es el sentido en el cual tiene que retroceder, fuera de sí mismo, para hacer *el desvío a través del pensamiento*,<sup>3</sup> y aproximarse a lo que es uno intentando pensar indirectamente,

---

<sup>1</sup> Traducción: Axel Rojas. Versión en borrador 2010

<sup>2</sup> Aquí Stuart Hall hace un juego de palabras entre another (otro) y an other (un otro).

<sup>3</sup> The detour through thought (Marx?)

oblicuamente, de otra manera, otro modo. Pienso que el mundo es fundamentalmente resistente al pensamiento, pienso que es resistente a la ‘teoría’, no pienso que le guste ser pensado o entendido. Así inevitablemente, pensar es un trabajo duro, es un tipo de oficio, no es algo que simplemente fluye naturalmente de dentro de cada uno. Así, una de las perplejidades sobre hacer el trabajo intelectual es que, claro, ser cualquier tipo de intelectual es intentar lograr autoreflexividad al punto máximo, a la más alta intensidad. Alguien -creo que Mike Rustin, muy rápido se refirió a mi trabajo temprano, el asunto de mi D.Phil putativo<sup>4</sup> en las novelas de Henry James, y eso es raro ya que es donde mi carrera académica empezó. Una de las cosas sobre James era, claro, su esfuerzo por ganar la intensidad máxima, para estar tan auto-consciente como era posible sobre los movimientos más finos de su propio pensamiento consciente -como el mismo lo dijo, ‘para ser alguien en quien nada está perdido’. Todavía hacer eso es darse cuenta inmediatamente de la inconsciencia enorme de pensar, del pensamiento; uno simplemente no puede y nunca podrá recuperar totalmente los propios procesos de pensamiento o creatividad auto-reflexivamente.

¡Estos pensamientos provisionales sobre pensar vienen de estar presente en una conferencia en que yo estoy, de algún modo, discutiéndome y también discutiendo! Si yo me distancio, me veo ‘desde el lugar del otro’, puedo ver lo que James en una de sus historias cortas más finas llamó ‘la figura en la alfombra’ que yo no pudiera ver antes. ¡Yo estuve tentado a menudo durante éstos dos días de unirme a la conversación y hablar de mí en tercera persona! Ahora lo que yo quise decir sobre esta estrategia es que, claro, tomando ‘el desvío a través del pensamiento’, uno ve toda clase de cosas sobre uno mismo y el propio pensamiento de uno, las conexiones en su propio trabajo, los modelos detrás de los modelos, lo cual posiblemente no podría ver para sí mismo de otra manera. En ese sentido, uno está siempre inconscientemente escapando del intento de auto-conocimiento, el esfuerzo por llegar a ser idéntico a sí mismo. Eso no es posible. No puedo llegar a ser idéntico a mí mismo. Ésa es la paradoja de identidad sobre la que yo he intentado escribir en otra parte, uno solo puede pensar la identidad a través de la diferencia. Pensar es construir la inevitable distancia entre el sujeto que está pensando y el asunto sobre el que está pensándose. Ésa es simplemente una condición del trabajo intelectual.

---

<sup>4</sup> Al respecto ver “Pensando desde el síntoma. Políticas de la escritura en Stuart Hall”, artículo de Michael Rustin incluido en el libro del cual este epílogo forma parte.

## La Formación caribeña

El segundo pensamiento sobre pensar y sobre ‘el pensamiento’ que nosotros hemos estado discutiendo estos dos días fue mi respuesta a la invitación de Brian, Tony y Rupert, como si esto llegara en una tardía fase de mi vida, un intelectual caribeño. ¿En qué sentido podría yo posiblemente demandar ser un intelectual caribeño? Ciertamente no en el sentido más obvio del término. Mi trabajo no ha sido en su mayoría sobre el Caribe. Yo no he estado activamente presente en el enorme e importante trabajo de escribir la historia del Caribe y de las sociedades caribeñas en el período de independencia, incluso la escritura de su pasado desde la perspectiva de una nación independiente. Claro, mis esperanzas han sido ponerme al día con el destino de las naciones de la región desde la descolonización. Sin embargo, yo no he estado haciendo parte de manera profunda del proyecto nacionalista. Soy caribeño en el sentido más trivial, en el sentido que yo nací aquí. Pero ese accidente de nacimiento no es suficiente para justificar la posesión de título. Tengo que confesar, aunque ellos no lo saben, que yo pensé en serio en decirles, ‘lo siento, pero yo no soy un intelectual caribeño en el sentido en que yo pienso que el Centro debería ser la honorabilidad de las personas’. La razón por la que decidí no hacer eso fue porque, reflexionando sobre mi propia vida y práctica, tengo que decir que, aunque en muchos momentos de mi vida he estado pensando sobre lo que muchas personas en el Caribe pensarían sobre otros problemas, otros lugares, otros dilemas, parece que eso que siempre he estado haciendo es algo que solo puedo hacer a través de lo que llamo el *prisma de mi formación caribeña*. En ese sentido me comprometo con la idea de una política de localización. Esto no significa que todo lo pensado es necesariamente limitado y auto-interesado por el lugar de dónde uno viene, o algo así. Yo quiero decir algo un poco menos preciso: que todo pensamiento toma forma según de dónde viene, ese conocimiento siempre es hasta cierto grado ‘posicional’. Uno nunca puede escapar a la manera en que su formación le pone una impronta o plantilla sobre aquello en lo que uno está interesado, el tipo de posición que tomará sobre cualquier tema, los vínculos que hará y así sucesivamente. Esto es verdad incluso en los llamados Estudios Culturales, el campo con el que inevitablemente se han identificado mi trabajo y mi carrera, y sobre el que siento una cierta responsabilidad. Yo he intentado hasta donde sea posible evadir esta ‘obligación de representación’, y a veces hago bruscos ruidos sobre eso para que la gente piense ‘oh bien realmente no pertenecen a él después de todo’. Yo niego la paternidad -los Estudios

Culturales tenían muchos orígenes, muchos ‘padres’-, no obstante, me siento en parte responsable por ellos.

Bien, los Estudios Culturales tienen su propia historia interna como disciplina, pero cuando pienso por qué yo alguna vez entré en ella, se que fue porque, antes de lo que se llama Estudios Culturales, que empezó en Birmingham a comienzos de los 60s, yo tenía que enfrentarme al problema de intentar comprender qué era la cultura caribeña y qué tenía yo que ver con ese asunto. Lo pongo así porque mi relación, en términos de una lógica naturalista –‘Él nació aquí, entonces él debe ser un intelectual caribeño’- no funcionó. Mi relación con el Caribe fue de dislocación, de desplazamiento, literalmente y figuradamente. Mi vida como joven, como niño, como adolescente, la pasé allí. Yo salí cuando tenía 18 años. Aunque nunca he dejado de pensarme de alguna manera como ‘jamaiquino’, nunca he vivido por largos períodos en el Caribe desde entonces. Una relación entonces -una relación negativa, pensarían ustedes- de desplazamiento y dislocación. Una dislocación en un sentido más profundo, también. La razón por la que me vi comprometido a dejar el Caribe cuando había terminado la escuela al final de los años 50 y la razón por la que de alguna manera nunca volví a vivir aquí, ha tenido que ver con mi formación colonial, mi formación y mi experiencia como *sujeto colonial*. Ya que hay tantas personas jóvenes en el público, yo quiero recordarles a ustedes que estoy hablando de algo muy específico, ahora más o menos perdido como una experiencia inmediata para quienes no son cercanos a mi edad. La mayoría de ustedes son los hijos de lo 'postcolonial'. Estoy hablando de experimentarse a uno mismo, pensando acerca de su sociedad y su futuro, desde la posición de sujeto colonial. Me fui a Inglaterra 12 años antes de la independencia. Toda mi formación había sido la de un niño de color de clase media, de la sociedad jamaicana. Eso es experimentarse a uno mismo como ‘colonizado’, es decir, fundamentalmente desplazado del centro del mundo -que siempre representó para mí ‘en otra parte’- y al mismo tiempo dislocado de las personas y condiciones a mi alrededor.

Mi relación con este origen, al cual no quiero ir en un sentido personal, era hacerme sentir (en el elocuente término que el gran crítico del Orientalismo, Edward Said, uso a medio camino como el título de su memoria de una niñez notablemente similar alrededor del mundo en otro espacio colonizado) ‘fuera de lugar’, tanto respecto a mi familia y formación personal, como respecto a la sociedad en que nació. Yo espero que no sea necesario agregar que colonización, clase, raza y color

eran intrínsecos a esa agitada historia.

Al momento de dejar Jamaica, en 1951, yo no entendía cual era la fuente de esa dislocación. Pensé que era algo principalmente personal. No mucho después descubrí que éste era un sentimiento de dislocación experimentado por toda una generación intelectuales caribeños al final del Imperio. Cuando yo fui a Londres, allí estaban todos ellos, escondidos: todos ellos haciendo esfuerzos por escapar de la sociedad colonial. Todos ellos en la búsqueda de ser sujetos modernos, pero con el extraño pensamiento que para hacer algo, usted tenía que dejar el lugar donde había nacido -para ir a cualquier otra parte- para hacerse, tomando prestado el título de una de las novelas de George Lamming 'un nativo de mi persona'. No en cualquier otra parte, claro, pero derecho al corazón de la propia dislocación, a eso que supone una distancia, des-plazado, sin-hogar. Y cuando digo 'dislocado', estoy hablando de un asunto serio. Estoy hablando de nunca sentirse cómodo con las expectativas que mi familia tenía para mí; de la clase de persona que debía llegar a ser, de lo que debía hacer con mi vida. Y de dislocación de la gente, de ellos mismos -de la masa de las personas jamaicanas: no en casa 'en el castillo de mi piel'. No siendo capaz de encontrarme a mí mismo 'en casa' en el contexto en que nací, fui criado y crecí. Yo pensé que era una receta para el desastre. Lo que había que hacer, sentí, era salir de allí. Hay un pasaje maravilloso en *Los Placeres del Exilio*<sup>5</sup> de Lamming, -un libro que recomiendo fuertemente si están interesados en este período de la historia intelectual caribeña, y sobre todo si pueden apreciar y disfrutar las ironías de la palabra 'placeres' en que Lamming, hablando de escritores de India oriental que se encontraron viviendo en Londres entre 1948 y 1958 dice, "ellos simplemente quisieron *salir* del lugar donde nacieron". Ésta es la década que, como él dice, "dio testimonio de la 'emergencia' de la novela como una interpretación imaginativa de la sociedad India Oriental por los Indios Orientales. Y cada uno de ellos: Mittelholzer, Reid, Mais, Selvon, Hearne, Carew, Naipaul, Andrew Salkey, Neville Dawes, cada uno sintió la necesidad de *salir*"<sup>6</sup>. Como un aspirante a joven escritor, yo también salí. Sin embargo, muy pronto descubrí que yo no podía y quizás nunca pude realmente 'salir' o ser totalmente parte de ese 'otro lugar' que simultáneamente me ha hecho y des-hecho. Para hacer el viaje de vuelta: no literalmente, porque por muchas cosas, 'usted no puede volver a casa', sino simbólicamente, en mi cabeza. Yo no tenía ninguna alternativa, pero para entender las condiciones e intentar entender la cultura de la que yo había sido distanciado y, sin éxito, diseñé un escape imposible. Y cuando a mediados de los 50s después de la fiebre del Imperio y el comienzo de las migraciones en masa del Caribe a

---

<sup>53</sup> Ver George Lamming, *The Pleasures of Exile*, 2da edición (Londres: Alison y Busby, 1984).

<sup>64</sup> *Ibid.*, 41.

Inglaterra, yo me encontré a hombres y mujeres caribeños negros que buscaban trabajo y un lugar para vivir en las calles grises, mojadas e inhóspitas de Londres -un giro más en la historia del *Middle Passage*<sup>7</sup> y un momento crítico en la formación de otro desplazamiento de la diáspora negra- yo resolví volver, a leer, y sobre todo a intentar entender la cultura que me había hecho a una parte de mí y de la que yo nunca quise escapar. El tema central de *Placeres del Exilio*, Richard Drayton dice en el prólogo a la nueva edición<sup>8</sup>, es ‘la recuperación del yo’ -aun cuando sólo puede recuperarse en el otro lado del Atlántico Negro. Ése fue el origen personal, para mí, de mi propio ‘hacerme’ como un intelectual negro (como muchos jamaicanos de mi generación e incluso de mis antecedentes de clase, nunca me pensé hasta entonces como ‘negro’); y también el primer encuentro con lo que después llegó a ser llamado los Estudios Culturales. Todo esto sin duda explica cómo mi perspectiva sobre ‘ser un intelectual caribeño’ y mi concepto de ‘cultura’ adquirió desde su punto más temprano una disruptiva y *diaspórica* inflexión.

## Subjetividad y Cultura

Lo que pensamos como nuestra individualidad -algo dado antes de la cultura que poseemos, algo que ocurre justo cuando nacemos, después de lo cual aprendemos a usar las herramientas de cultura- es totalmente lo contrario. Es parte de lo que quise decir cuando decía que la identidad no está fija en el pasado sino siempre también orientada hacia el futuro. Entramos en la cultura, y al hacerlo, nos apropiamos un idioma, una cultura, los cuales alguien más –muchas otras personas- han creado para nosotros, y sólo de esa manera gradualmente nos hacemos sujetos. Los hombres y mujeres hacen la historia, no en condiciones fabricadas por ellos mismos, sino con elementos proporcionados a desde el pasado y los cuales en algún sentido son sus condiciones de existencia, y van moldeando maneras de vivir subjetivamente pero por las cuales no pueden ser directamente responsables. Esta una de las más grandes perspicacias de Michel Foucault que para hacernos ‘sujetos’ debemos ser ‘sujetados’ a discursos que nos hablan, y sin los cuales no podemos hablar. Claro, la cultura es al mismo tiempo algo que nos habilita y también algo que nos constriñe y disciplina. Dentro de la cultura, podemos formarnos intenciones, hacernos propósitos, crear las más

---

<sup>7</sup> “Middle Passage” hace referencia al transporte forzado de africanos esclavizados al Nuevo Mundo cruzando el Atlántico a través de la costa occidental de África y las Antillas, luego de ser esclavizados. N d T

<sup>85</sup> Ver George Lamming, *The Pleasures of Exile* (Londres: Pluto Press, 2005).

extraordinarias intuiciones en la vida. Podemos producir los grandes trabajos de filosofía, pintura, literatura, pero sólo porque ya nos hemos sujetado a las leyes y convenciones y significados de un idioma, las circunstancias de historia y cultura sin las que no seríamos, no podríamos hacernos. Este proceso, llamado ‘el descentramiento del sujeto’, representa la dislocación del sujeto de la posición de autoría y autoridad. Es la dislocación desde el sueño humanista que, pienso, es realmente una fantasía humanista, ese Hombre (sic) actualmente es el centro de universo; todo avanza desde nosotros y nosotros somos el origen. Yo podría decir más sobre cómo esa figura del desplazamiento de la posición de origen e identidad ha sido recurrente en mi propio pensamiento pero este no es el lugar o el momento. Sin embargo, representa el fin de una cierta fantasía de individualismo romántico con el que una vez estuve de acuerdo (yo fui a Inglaterra, después de todo, como un poeta romántico frustrado), y el punto de partida en mi pensamiento de una profunda creencia que ‘lo social’ es más que la suma de individuos, eso que los primeros sociólogos -Marx, Weber, Durkheim- llamaron ‘la sociedad sui generis’. Mis críticos dirían que fue así que caí presa del estructuralismo pero esto realmente precedió todo eso. Esto vino en parte de pensar sobre mi propia formación, mi propia subjetividad. Yo no aplico esta visión substantivamente. No es sobre qué pienso sino más bien con qué pienso. Cuando pienso sobre un problema, comprendo o hago conciencia de forma retrospectiva de lo que he hecho haciendo este ‘desvío’. Yo estoy seguro que esta ‘presuposición metodológica’ de mi pensamiento tiene algo que ver con mi propio ‘desplazamiento’ personal, pero ésta es una conexión en la que no puedo gastar tiempo reflexionando, hace parte de la inconciencia del pensamiento sobre la que estaba hablando antes.

### **Pensamiento trans-disciplinario y activismo intelectual**

Estoy intentando responder ahora o referirme a cosas que se han dicho en el último par de días sin realmente poder afrontar directamente argumentos que han sido dichos. Estoy intentando compartir con ustedes mis pensamientos, incitado por los últimos días, sobre este objeto/sujeto extraño -el asunto de ‘el pensamiento de Stuart Hall’. Yo he estado describiendo un tipo de ‘pensamiento bajo borradura’. Lo que quiero decir con eso simplemente es que en el pensamiento intelectual rara vez hay paradigmas completamente nuevos, que nadie haya pensado alguna vez.

Pensamos dentro de las tradiciones y paradigmas de pensamiento—ellos nos piensan—incluso cuando nuestra intención es romper con ellos y trascenderlos. Pero hay momentos cuando los paradigmas cambian. Cuando lo que David Scott llama ‘el espacio del problema’, cambia. Vivimos en un período en que muchos de los paradigmas existentes establecidos y desarrollados dentro de las disciplinas intelectuales tradicionales ya no son adecuadas para resolver los problemas que tenemos que resolver, o requieren ser complementados con otras disciplinas con las que no se han conectado históricamente de manera directa. Estos son los comienzos para lo que se llama un campo trans-disciplinario de investigación. Y hablo sobre él porque -una vez más algo inconsciente- me encuentro en un campo trans-disciplinario; nunca he podido estar satisfecho trabajando desde una sola disciplina. Este hecho tiene poco que ver con no respetar lo que ha sido el trabajo de desarrollo de las disciplinas intelectuales, sin embargo soy consciente del hecho que la organización del conocimiento moderno en el armazón disciplinario ocurrió en un momento histórico específico. Ese momento histórico puede haber pasado, o puede estar pasando, o estar ‘en el mengüe’; o esa manera particular de organizar el conocimiento puede ya no ser adecuada a la realidad que está intentando analizar y describir. Tengo una percepción, una especie de disyuntiva entre las disciplinas, en una mano, cambiando rápidamente y los fragmentos cambiantes de realidad a los que nos enfrentamos hoy. De nuevo, no estoy recomendando una senda antidisciplinaria, simplemente estoy diciendo que yo no he encontrado posible pensar dentro del armazón de las disciplinas dadas. Empecé en la literatura y la crítica literaria pero nunca me he vuelto a sentir escritor o crítico. Era profesor de sociología pero no tenía el entrenamiento académico formal en el campo. Los estudios culturales son un campo trans-disciplinario de indagación, no una disciplina.

Ahora, eso ha tenido unos costos profundos en mi propio pensamiento. En primer lugar, no soy realmente en absoluto un académico en el sentido tradicional. Creo que Barry Chevannes<sup>9</sup> fue muy amable al referirse a mí como ‘erudito’, pero yo realmente no creo en el verdadero sentido de la palabra ‘erudito’. Eso es lo que yo no soy. He vivido una vida académica y me he ganado la vida -no muy bien- trabajando como académico. Amo enseñar, he querido enseñar desde que recuerdo. La enseñanza se lleva a cabo en los mundos académicos. Respeto y defiendo la academia hasta el fondo y la capacidad que tiene de transmitir el conocimiento a las generaciones

---

<sup>96</sup> Barrington Chevannes, Decano de Ciencias Sociales de la Universidad de las Indias Occidentales, Mona, 2004 y director de la conferencia de Stuart Hall.

futuras y de buscar el conocimiento sin otro propósito que este mismo. Uno debe defender esta arena de pensamiento crítico—sobre todo en estos días cuando está bajo el ataque desde tantos ámbitos—con la vida mismo de uno. Pero no significa que quiera ser o pensarme a mí mismo como habiendo sido un académico. Yo exigiría, insistiría en mi derecho al título de haber hecho trabajo intelectual. Yo soy un intelectual, soy un intelectual en el sentido de Gramsci porque creo en el poder y la necesidad de ideas. Claro, al ser de cierto modo un materialista, no creo que las ideas solas hagan que el mundo gire. Y ciertamente no quiere decir que yo piense que mi tarea es producir teoría. ¡Yo me desharía de la teoría si pudiese! El problema es que no puedo. Uno no puede, porque el mundo se presenta a sí mismo en el caos de las apariencias y la única manera por la cual se puede entender, descomponer, analizar, asir, para hacer algo acerca de la coyuntura actual con la que uno está confrontado, es forzar la entrada a esa serie de apariencias congeladas y opacas con las únicas herramientas que se tienen: los conceptos, las ideas y los pensamientos. Irrumpir en él y regresar a la superficie de una situación o coyuntura que uno está intentando explicar, después de haber hecho ‘el desvío a través de la teoría’. Marx, en su Introducción de 1857, que es un texto metodológico maravilloso acerca el cual yo he escrito, como Larry Grossberg<sup>107</sup> comentó el otro día, describe este proceso exactamente. Me estoy refiriendo aquí a un método de trabajo de Marx. No estoy hablando acerca de si uno se acoge a todas las teorías de Marxismo o no. Ésa es una pregunta diferente. Y lo que Marx dice es que uno empieza con un hecho obvio: un sistema social está compuesto de personas, y esto nos da nuestra primera y eso que él llama ‘caótica’ concepción: la categoría de ‘la población’. ¿Qué tan lejos puede uno llevar esta categoría de población? Bien, uno puede llevarla bastante lejos. Pero realmente, uno tiene que romper con ese acercamiento descriptivo en el momento en que entiende que cada población siempre está dividida, no es un solo objeto homogéneo o multifacético. Dentro de esa población están siempre las relaciones entre los capitalistas y los trabajadores, los hombres y las mujeres, los amos y los esclavos. Las relaciones de diferencia son lo que importa. Las categorías sociales en que se insertan las personas son más importantes que la suma de la humanidad—el hecho ‘que nosotros seamos todos humanos bajo la piel’—que éstas constituyen. Y para llegar a analizar la población en sus categorías particulares, y las relaciones de similitud y diferencia entre ellas, parece un movimiento abstracto: el momento necesario de abstracción. Sin embargo, como Marx dice, uno no se puede detener allí—lo cual hacen muchas teorías. Usted sabe, es apropiado producir las

---

<sup>107</sup> Ver, en este volumen, Lawrence Grossberg, “Stuart Hall on Race and Racism: Cultural Studies and the Practice of Contextualism”.

categorías y proceder a refinar las abstracciones, pero lo que Marx dice está lejos de eso. Uno necesita volver entonces al problema que realmente quería resolver, pero entendiendo ahora que es el producto de ‘muchas determinaciones’, y no de una: no de un único desdoblamiento lógico a través de la historia; no de una teleología, un círculo determinista que ya tiene su propio fin inscrito desde el principio. No la fantasía de Hegel de ‘la resolución de la razón’, la subsunción de lo real y lo racional, la resolución dialéctica que es el momento cuando el Pensamiento y lo Real—la teoría y la realidad histórica—podrán ser idénticamente lo mismo. Nada de eso. En cambio, uno vuelve a un mundo de muchas determinaciones donde los esfuerzos por explicar y entender están abiertos y son interminables—porque la realidad histórica a ser explicada no tiene ningún fin conocido o determinado. Bien, ¡algunas de las cosas que las personas han comentado acerca en mi trabajo surgen de este método de pensar, al que yo sólo me estoy dirigiendo porque ustedes escogieron la idea absurda de pasarse dos días pensando acerca del pensamiento de Stuart Hall!

### **Estudiando la coyuntura**

¡Así que yo también he estado pensando sobre el pensamiento de Stuart Hall, y les estoy contando lo que creo haber averiguado! Ciertos hábitos de pensar, ciertas maneras de dirigirse a un problema. Si uno no está interesado en las disciplinas, y si su asunto no se da por la disciplina, ¿qué es entonces lo que se está tratando de averiguar? ¿Cuál es el objeto de su pregunta? ¿qué métodos puede usted usar? Y, la más importante de todas, ¿cuándo es que el objeto de su pregunta—y con esto las preguntas que exigen respuestas—cambia, abriendo así un nuevo momento del paradigma, un nuevo ‘espacio del problema’? David Scott ha hecho mucho, sobre todo en su nueva lectura desafiante de *Los Jacobinos Negros* de C.L.R. James, para hacerme pensar sobre esta idea de un espacio del problema y para relacionarla a lo que Althusser llamó ‘un problemática’ y Gramsci llamó ‘la coyuntura’. ¿Acaso se refieren estos conceptos a lo mismo? (A propósito, cuando David terminó su trabajo<sup>118</sup> maravilloso estuve a punto de decir que ya podíamos irnos a casa porque ¡ya sabemos todo lo que se necesita saber sobre el pensamiento de Stuart Hall!) David dijo que la pregunta a la que me estoy dirigiendo es lo que él llamó ‘la contingencia del presente’. Ahora, en realidad yo no lo pondría exactamente de esa manera, aunque entiendo perfectamente bien por qué lo

---

<sup>118</sup> El trabajo de David Scott que abrió la conferencia tiene el título “Stuar Hall’s Ethics”.

hizo. Diría que el objeto de mi trabajo intelectual es ‘la coyuntura presente’. Es lo que Foucault llamó ‘la historia del presente’. Me pregunto por cuáles son las circunstancias en las que nos encontramos ahora, cómo surgieron éstas, qué fuerzas las están sosteniendo y qué fuerzas tenemos disponibles para cambiarlas. ‘La historia del presente’, que es una manera foucaultiana de hablar, reúne dos ideas bastante contradictorias: la historia y el presente. El presente puede parecer en sí mismo muy ‘presentista’ en sus implicaciones: ahora mismo, lo que no está sucediendo ahora mismo. Lo que nos confronta inmediatamente ahora, que él describe como ‘tiempos peligrosos y difíciles’. Aun así la historia del presente nos compromete a pensar en sus condiciones anteriores de existencia, lo que Foucault podría haber llamado sus ‘genealogías’. Así que el presente es claramente una fuerza que tenemos que transformar ahora, pero a la luz de las condiciones que los trajeron a su existencia: la historia del presente. La pregunta por la contingencia de la historia del presente es extremadamente importante porque es lo que quiero decir sobre el presente: que es el producto de ‘muchas determinaciones’ pero que sigue siendo un horizonte abierto, fundamentalmente irresoluto, y en ese sentido abierto al ‘juego de la contingencia’.

### **Contingencia e identidad**

Intentaré identificar aquí un número de ideas o temas que han surgido en el curso de los últimos días y hacer algunos comentarios breves sobre ellas antes de seguir adelante. ¿Por qué contingencia? ¿Qué es lo que he estado queriendo decir acerca de la contingencia? No quiero decir, por supuesto, que no hay en el mundo ningún patrón, ninguna estructura, que no hay forma determinada, ninguna determinación. Quiero decir sin embargo que el futuro ya no se envuelve en el pasado, que no es parte de una narrativa teleológica de desdoblamiento cuyo fin esté dado desde el principio; en ese sentido, yo no creo en ‘las leyes de historia.’ No hay ningún cierre escrito todavía. Y para ser completamente honesto, si uno no está de acuerdo con que hay un grado de apertura o contingencia en cada coyuntura histórica, no es posible que uno crea en la política, porque no cree que haya algo que hacer. ¿Si todo está dado, cuál es el punto de hacer ejercicio o de tratar de cambiar el mundo en una dirección particular? Ésta paradoja yace, desde luego, en el corazón del Marxismo clásico. ¿Si las leyes de la historia se desplegarán de una forma en particular, qué importancia tiene la lucha de la clases? ¿Por qué no simplemente dejar que se desplieguen? Hay toda una serie de Marxismos que eran precisamente mecánicos y reduccionistas de modo ‘cientificista’.

¡Que se despliegan las leyes del capital! La contingencia exige que uno diga, ‘las fuerzas sociales están desde luego en juego presentes en esto’. La historia no es infinitamente abierta, sin estructura o patrón, las fuerzas sociales detrás de cualquier coyuntura particular no son aleatorias. Se forman a partir de la historia. Son bastante particulares y específicas, y uno debe entender lo que son, cómo funcionan, sus límites y posibilidades, lo que pueden y no pueden lograr. Como nos dijo Gramsci, ‘pesimismo del intelecto, optimismo de la voluntad’. Sin embargo el resultado de la lucha de estas diferentes relaciones o fuerzas opuestas no está ‘dada’, no es conocida ni predecible. Tiene todo que ver con la práctica social, con la forma particular en que una oposición o lucha se lleva a cabo. Incluso Marx quien estaba bastante inclinado a acogerse a las leyes históricas científicas del siglo diecinueve, pensaba que el triunfo del socialismo que se suponía que estaba escrito en ‘la lógica de la historia’, no era inevitable. Él vio otra alternativa—una que desgraciadamente parece mucho más cercana en los días del Nuevo Orden Mundial: ‘socialismo o barbarismo’, predijo él, ‘la ruina de las clases en pugna’.

Mi tarea ha sido intentar pensar qué significa la determinación -lo que alguna vez llamé ‘el fondo sólido de la presente coyuntura’- pero sin caer en la determinación absoluta. No creo que la historia ya esté determinada, pero creo que todas las fuerzas que están en juego en una coyuntura histórica particular o en una situación que uno está intentando analizar, o en una fase de historia o desarrollo que uno está intentando desenredar, son *determinados*. No surgen de cualquier parte. Tienen sus propias condiciones específicas de existencia. El problema conceptual es entonces, si hay una manera de pensar la determinación [determinateness] que no sea como una determinación [determinacy] cerrada. Y la contingencia es el signo de este esfuerzo de pensar la determinación [determinacy] sin una forma cerrada de determinación. De la misma manera, las personas dicen ‘usted es un coyunturalista, usted quiere analizar, no los largos recorridos epocales de la historia, sino coyunturas específicas’. ¿Por qué el énfasis en las coyunturas? ¿Por qué el énfasis en lo que es históricamente específico? Bien, tiene que ver con la concepción de coyuntura. El hecho de que corrientes muy disímiles, algunas de larga duración, algunas de duración relativamente corta, tiendan a fundirse o condensarse en momentos particulares en una configuración particular. Es esa configuración, con su equilibrio de fuerzas lo que constituye el objeto de análisis o pregunta intelectual de uno. Lo importante de pensar coyunturalmente es su especificidad histórica. Por ejemplo, para ponerlo de forma cruda, yo no estoy interesado en el racismo como un fenómeno

único que marcha a través de tiempo inalterado, sino en diferentes racismos que surgen en circunstancias históricas específicas, y su efectividad, sus maneras de funcionamiento. Ahora estoy menos interesado en el capital o el capitalismo del siglo diecisiete de lo que estoy en formas diferentes del capitalismo. Ahora estoy particularmente interesado en el enormemente importante cambio del capitalismo global que ocurre en los años setenta; ese momento representa el fin de lo que yo llamaría una coyuntura: la coyuntura del período de reacomodamiento de la post-guerra dominado mayormente -sobre todo en Europa- por un equilibrio social democrático de fuerzas y el estado de bienestar, y el principio del surgimiento del neoliberalismo, del capitalismo global, y la predominancia de ‘las fuerzas del mercado’ que constituyen el terreno contradictorio en que las nuevas relaciones e interdependencias están siendo creadas a través de los límites de la nación y la región, con todas las formas de globalización trans-nacional que han llegado a dominar el mundo contemporáneo. Esto es lo que está marcando un nuevo ritmo en la política de maneras diferentes en todo el globo. Los estados-nación, las culturas nacionales, las economías nacionales, aun tienen importancia, pero estas ‘diferencias’ están siendo comprimidas en un nuevo y contradictorio ‘sistema mundial’ que es lo que el término ‘global’ realmente significa. Esto es radicalmente diferente del mundo de la descolonización -lo que David Scott ha llamado ‘el momento de Bandung’- en el que nuevas naciones como Jamaica surgieron. Éste es un momento histórico radicalmente nuevo, y nos lleva a hacernos preguntas radicalmente nuevas, nuevas preguntas que son radicalmente políticas. Todo esto es lo que implica el movimiento de una coyuntura a otra. Y la tarea de -como alguna vez dije- ‘voltar la cara violentamente hacia las cosas como realmente son’, es lo que se requiere al ‘pensar coyunturalmente’.

Yo también he puesto énfasis en la pregunta, ‘¿por qué la identidad?’ Estoy interesado en la identidad porque la identidad es una fuente de agencia en la acción. Es imposible para las personas trabajar, moverse, luchar y sobrevivir sin invertir algo de ellos mismos, de quién ellos son, en sus prácticas y actividades, y construir algún proyecto compartido con otros, alrededor del cual las identidades sociales colectivas puedan unirse. Esto es precisamente porque históricamente ha habido un decrecimiento y debilitamiento enorme en las identidades colectivas existentes en el pasado, -de clase y tribu y raza y grupo étnico y así sucesivamente- precisamente por lo que el mundo se ha vuelto más pluralista, más abierto, aunque por supuesto esas identidades colectivas no han desaparecido de ninguna manera. Así que esos constreñimientos todavía están en cualquier formación de identidad. Pero para mí hay un

grado relativamente mayor de apertura en el equilibrio entre lo que está ‘dado’ de una identidad y la capacidad construirla o hacerla. Eso es todo lo que yo estaba tratando de registrar en el nuevo trabajo acerca de la identidad. Pensé que una mayor interdependencia e interconexión global minaría identidades fuertemente ancladas pero exclusivas y abrirían la posibilidad a maneras más complejas para que los individuos y los grupos se posicionen en sus propias narrativas. Pensé también que las complejidades de las culturas negras y ‘criollas’ del Caribe y las complejidades de las identidades ‘híbridas’ de la diáspora que han surgido con la migración global tenían mucho para enseñarnos sobre la dinámica de este nuevo proceso de formación de identidad. Paradójicamente, uno podría pensar que el reavivamiento de fundamentalismos de todo tipo va en contra de esta tesis. Yo realmente creo que la fuerza del fundamentalismo y todos los tipos de identidades excluyentes son reacciones de quienes han sido marginalizados o dejados fuera del proceso de ‘modernización vernácula’ -la búsqueda en todas partes por todas las gentes a tener igual acceso a convertirse en ‘personas modernas’ y vivir las posibilidades tecnológicas de la vida moderna, de lleno, de su propia manera, desde adentro, lo cual pienso está poco a poco proliferando por el mundo- en la lucha misma del capital global que busca dominar y hegemonizar las diferencias constituidas históricamente.

Sin embargo, aunque es mucho lo que he escrito sobre ‘identidad’, siempre he rechazado la noción de que se identifique una identidad a una política particular. He intentado decir que la identidad es siempre producto de un proceso de identificación. Es producto de tomar una posición, de jugarse un lugar en un cierto discurso o práctica. En otras palabras, es decir, ‘esto es, para el momento en el que estoy, quien soy y donde me paro’. Esta noción posicional de la identidad permite entonces que uno hable desde ese lugar, actúe desde ese lugar, así algún día en el futuro, desde otras condiciones, uno pueda querer modificarse a sí mismo o la persona que está hablando. En ese sentido, la identidad no es más un libro cerrado, no más que la historia es un libro cerrado, no más que la subjetividad es un libro cerrado, no más que la cultura es un libro cerrado. Siempre está, como se dice, en proceso. Se está haciendo. Se mueve de un determinado pasado hacia el horizonte de un posible futuro que no es todavía totalmente conocido.

## **Globalización y diáspora**

Quisiera pensar en un conjunto más de términos que han surgido en el curso de nuestra discusión. Estos se relacionan con los términos diáspora y globalización. Yo estuve, como pueden imaginar, completamente sorprendido al enterarme de que el gobierno jamaicano está esta semana realizando la primera conferencia sobre diáspora. Desde que el *Empire Windrush*<sup>12</sup> arribó en 1948, ha habido una gigantesca diáspora negra en Gran Bretaña, y no estoy sólo pensando en el número de personas del Caribe, África, India y en otras partes del antiguo mundo colonial que llegaron a Gran Bretaña y otras metrópolis postcoloniales a partir de la Segunda Guerra Mundial. Lo que le está pasando a la nación, aquí, no puede aislarse del proceso de globalización y de formación de diásporas en otras partes—lo cual es, de hecho, desde mi punto de vista, el ‘el lado oscuro’ del proceso de globalización. No tengo el tiempo ahora para desenredar este problema pero quisiera decir una o dos cosas, de forma bastante dogmática, al respecto. En esta nueva conciencia de la dimensión diaspórica, le está pasando algo muy importante a la idea de naciones y su constitución, al nacionalismo, que era la fuerza impulsora de la descolonización, y a las identidades sociales. La nación no puede dejar de ser cuestionada para ser tomada como una entidad dada que la explicación social e histórica presupone. Más allá de esto, la nación no puede ya identificarse con sus límites territoriales. La nación es una entidad territorial y un poder político, pero también es una ‘comunidad imaginada’, y por consiguiente las preguntas acerca de cómo se construye culturalmente y se representa la nación son parte de su realidad contemporánea. Estas tres dimensiones actúan de forma recíproca pero no son lo mismo y no siempre coinciden. Ahora, el pensamiento que se ha dado en Jamaica acerca de su diáspora, está claramente apenas apareciendo; pienso que es una señal de la forma en que despacio pero irreversiblemente la globalización está descentrando la experiencia de la construcción de nación que capturó nuestras mentes en la primera fase de la descolonización. Pienso que la mayoría de ustedes considera a los jamaicanos que viven en el extranjero como iguales a ustedes, como pertenecientes a lo mismo que ustedes. Pienso que la mayoría de ustedes piensa, ‘ellos realmente son lo mismo que Nosotros, sólo que allá’. Cuando ellos regresen, redescubrirán cómo son como nosotros. Esto es evidentemente en parte cierto: esas conexiones son profundas y duraderas y están siendo constantemente forjadas. ¿Pero se preguntan ustedes por las conexiones que ellos hicieron allá así como por las que tienen aquí? ¿Creen ustedes que las personas pueden vivir su vida entera, sobrevivir en condiciones extrañas, a menudo de pobreza,

---

<sup>12</sup> El *Empire Windrush* fue el primer navío en llegar al Reino Unido de las Indias Occidentales llevando inmigrantes después de la Segunda Guerra Mundial.

discriminación y ciertamente de racismo institucional e informal en Bretaña, criar sus niños, educarlos, verlos crecer en la metrópolis multicultural sin que esto les afecte de ninguna manera? ¿ Imaginan ustedes que su cultura -su jamaquinidad- la cual ellos llevaron consigo sigue simplemente latiendo, inalterada y sin transformaciones, conservando su cultura como un cordón umbilical fijo? Claramente, ellos tiene raíces, ¿pero no piensa usted que ellos también tuvieron que echar nuevas raíces? ¿Cómo podrían haber sobrevivido sin hacerlo? Para las personas caribeñas, quienes al ser parte de un diáspora colonial y panafricana, al haber emigrado de nuevo, han sido ya dos veces ‘diasporizados’, quiénes continúan siendo ‘traducidos’, su ‘rutas’ son tan críticas para su identidad como sus ‘raíces’. Oh, ellos han sobrevivido ciertamente gracias a que tienen siempre en mente su ‘hogar’. Tenían desde un principio planes de volver. ¡Se encuentran un poco perturbados, cuando al volver todos les dicen ‘Pero eres extranjero!’; Hay algo en la manera en que te paras, en que caminas, hablas y te mueves, o como dicen, en que no puedes ya mover las caderas, que marca la diferencia!

El problema de la diáspora es pensarla siempre y exclusivamente en términos de su continuidad, su persistencia, el regreso al lugar de origen, y siempre y al mismo tiempo sólo en lo que se refiere a su dispersión, su cada vez mayor exterioridad, su diseminación. La imposibilidad de volver a la casa que uno dejó. La diáspora siempre va ser, de una cierta manera, imposible de asir por ustedes. Tiene que serlo, porque para ‘ellos’ el riesgo es doble, una inversión en aquí y otra en otra parte. No es porque ellos nos amen o porque otros lugares han sido buenos con ellos, sino porque las condiciones materiales, la necesidad histórica de tener que ‘hacer una vida’ significa que ellos tienen que tener ideas, inversiones, relaciones con otras partes también. Ahora, mi escritura sobre la noción de diáspora, sobre la identidad, incluso sobre el requisito de ‘hibridación’ o creolización de toda cultura, se ha formado profundamente como reflejo de la experiencia caribeña, incluso aunque yo no haya directamente escrito sobre el tema. He intentado pensar estos procesos muy complejos de continuidad y ruptura, del retorno de lo viejo, de la recuperación imaginaria o reconfiguración de lo viejo, así como la transformación -la apertura a lo nuevo, al futuro- y lo que está pasando, concretamente en la vida cotidiana, con el cambio de la cultura de esas personas que han sido ‘diasporizadas’. Esa es ciertamente una dimensión del trabajo que he intentado hacer con respecto a la diáspora.

Lo segundo es recordar que en las circunstancias particulares del Caribe, las personas mismas son

‘una diáspora’. Nosotros mismos somos el efecto de la dislocación y el desplazamiento, de la diseminación desde alguna otra parte: y de lo que entonces pasa, culturalmente, como, fuera del caldero de colonización, la esclavización y la sociedad de la plantación, surge algo nuevo, algo genuinamente novedoso. ¿Significa eso que nosotros no tenemos ninguna conexión con lo que sucedió antes? ¿Cómo es posible que signifique eso? Lo que sí significa es que esa conexión no es algo que puede ser llamado ahora naturalmente como si existiese en todos nosotros, en alguna parte allá abajo, en nuestros cuerpos, en nuestros genes, como una fuerza de la naturaleza. Tiene que ser recreado, tiene que ser sostenido en la cultura, reconfigurado, en las nuevas circunstancias históricas que nos confrontan. Es algo que tiene que ser sostenido en la mente, o la conexión no puede hacerse. Nosotros estaríamos equivocados si adoptásemos una noción de tradición como algo que no cambia, que nos protege contra el cambio. Como le he dicho ya a varias personas ‘África está vivita y coleando en la diáspora’, pero el África de la que nosotros salimos hace 400 años, bajo las condiciones de la esclavitud, el transporte y la travesía trasatlántica (*Middle Passage*) no ha estado esperando –inalterada- a que volvamos, en nuestras cabezas o en nuestros cuerpos. Esa África, lejos de ser nuestro hogar ancestral, es objeto de las más brutales y devastadoras formas modernas de explotación. Es el sujeto y el objeto de las formas más atroces del neoliberalismo contemporáneo, es víctima de las estrategias de las nuevas formas de poder geopolítico, además de estar asolada por guerras civiles, pobreza, hambre, rivalidad entre bandos que compiten y poderes y élites gobernantes corruptos. Tiempo después de que nosotros salimos, aun después de la guerra, que África estuvo en primer lugar inmersa en una relación con Occidente en el momento mismo de la descolonización, en las relaciones de subordinación neocolonial. En la segunda fase de la Guerra Fría, todas las dificultades de crear formas independientes de organización política y economías nacionales independientes fueron atropelladas por el forcejeo de la Guerra Fría entre dos sistemas mundiales compitiendo. Todas las dificultades de las sociedades emergentes y de los estados postcoloniales nacientes fueron atropelladas por el forcejeo entre los dos poderes mundiales: un forcejeo que era entonces, paradójicamente, luchado en el terreno postcolonial. Cuando luego invocamos el problema los ‘estados fallidos’ en África, debemos recordar las distorsiones que la Guerra Fría impuso en los problemas de los estados postcoloniales emergentes. Recordemos quién está implicado en el fracaso de la viabilidad de esos estados. Desde mediados de los setenta, esos estados que ya estaban fallando, estados con la dificultad enorme -que nunca se resolvió- de convertirse en postcoloniales, como el Caribe y otras partes del llamado Tercer Mundo, se han

visto inmiscuidos en las nuevas relaciones constitutivas de poder global geopolítico, económico, cultural y simbólico: en el nuevo sistema, el Nuevo Orden Mundial. Eso es lo que el significante 'África', tan a menudo trillado en los medios de comunicación occidentales y en el discurso político, significa hoy. No necesito desarrollar esa historia para ustedes. Hoy en día existe por supuesto la conexión más profunda entre las diásporas africanas del Caribe, EE.UU., Brasil y América Latina y las diásporas de Londres o París, pero estas múltiples 'Áfricas', aunque profundamente interconectadas, históricamente, no pueden ser ya 'lo mismo'. No son lo mismo. Hay por supuesto lazos persistentes fuertes y profundos que las conectan. Al mismo tiempo, cada una ha negociado su relación con Occidente, y con el mundo alrededor de forma diferente. Ésta es la complicada dialéctica de 'la mismidad' y 'la diferencia' que nos confronta en el mundo en proceso de globalización de hoy. Entonces, cuando uno habla sobre la manera en que las identidades de este tipo han sido rupturadas por los diferentes quiebres coyunturales en la historia de la post-guerra, reorganizadas y reordenadas por estos, resultando en formaciones profundas, concretamente específicas y diferenciadas, sabemos que debemos, no descubrir, sino redescubrir que nuestra conexión está ahora con África. Yo creo que ésta es la diferencia entre un acercamiento 'nacionalista cultural' a nuestra conexión africana, y el imaginario panafricano que ha hecho durante tantos años mantener vivas estas conexiones. El concepto de 'diáspora' es -para mí- central para este imaginario.

Es de esta manera que la diáspora me llevó a pensar, en primer lugar, sobre lo que está pasando, y sobre los complicados procesos culturales que están teniendo lugar en las diásporas negras de la metrópoli. En segundo lugar, me llevó a pensar sobre qué es lo que significa exactamente la naturaleza 'diaspórica' de la sociedad caribeña y la cultura del Caribe. ¿Qué queremos decir exactamente con eso? Y eso me llevó a pensar sobre la naturaleza diaspórica de las culturas en sí. Me dí cuenta del hecho que, discursivamente, las culturas siempre se representan a sí mismas como fijas, exclusivas, originarias e inmutables: pero, históricamente, cuando uno las mira, ése no puede ser el caso. Algunas cambian muy despacio, otras un poco más rápidamente: pero todas ellas cambian. Pueden ser interrumpidas por el movimiento, por la conquista, por la colonización, por el comercio, por la migración, libre y forzada. Se rompen por las influencias externas, y también evolucionan internamente. La cultura -las formas a través de las cuales los individuos y las sociedades hacen sentido de sí mismas y representan sus condiciones reales de vida, simbólicamente, a sí mismas- no puede ser fuera de historia. Las culturas son cambiadas por dentro y son cambiadas por la

historia. Así la naturaleza ampliamente diaspórica de la Cultura es en sí un tipo de modelo conceptual que he derivado, analógicamente, de pensar sobre una diáspora específica y reflexionar sobre la naturaleza diaspórica de la cultura que pensaba ya haber dejado atrás y tuve que redescubrir en mí mismo y entrar a aceptar de manera diferente. Esta ha sido mi manera muy larga de intentar contestar la pregunta, ¿en qué sentido puedo ser yo un ‘intelectual caribeño’?

Me gustaría dar sólo un giro final a todo esto: en la globalización, todos los lugares se están volviendo más diaspóricos. No es porque a las personas les guste viajar. Es porque las mismas condiciones bajo las cuales opera ahora el mundo crean lo que uno puede sólo llamar el asombroso movimiento de gentes dispersadas del siglo veinte tardío y el temprano siglo veintiuno. Desde esa perspectiva, yo me devuelvo y observo mi propio movimiento en 1951, la migración negra y la migración del subcontinente asiático a Gran Bretaña en los años cincuenta y sesenta como el principio de una marea histórica enorme. El desarraigo de las personas de sus lugares fijos, de sus hogares, de su entorno familiar, de sus raíces en la tierra y el paisaje, de sus estilos de vida tradicionales, de sus religiones, de sus conexiones familiares: el desarraigo se ha vuelto la historia de la moderna la ‘sociedad global’. El hecho de los desprotegidos, de eso que Negri y Hardt, en su libro en *Imperio*<sup>13</sup> llaman ‘las multitudes’; aquellos que sólo sobreviven comprando un boleto de alguna persona que está comerciando con cuerpos; colgando fuera del piso de un tren, cruzando fronteras en la profundidad de la noche, teniendo que someterse a cámaras de vigilancia y patrullas de frontera, y desapareciendo en las profundidades de las ciudades. Los trabajadores migrantes económicos y aquellos que solicitan asilo, los inmigrantes ilegales, los ‘*sans papiers*’: los que no tienen sus papeles en orden. Aquellos que no tienen más remedio que cruzar fronteras para llegar a campamentos a causa del hambre, la guerra civil, la devastación medioambiental o la pandemia. Movimientos de personas que buscan nunca estar ‘allí’, cruzando cada frontera en el mundo. ¡Y pensar que, aunque no lo supiéramos en el momento, nosotros éramos los precursores! ¿Desde entonces, solamente hacia el Reino Unido se han dado, ¿cuántas? ¿Siete oleadas? Los caribeños, los indios, los Paquistaníes, las personas de Bangladesh, los del oeste de África, los chipriotas, los chinos, y después las personas que se vieron desplazadas del norte de África y Oriente Medio, de Afganistán, Irak; las personas desplazadas a causa de la limpieza étnica en los Balcanes, ahora las personas de Europa Oriental, del antiguo imperio soviético. Oleada tras

---

<sup>13</sup> Ver Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio* (Barcelona : Paidós, 2002).

oleada tras oleada de personas que viven en la nueva metrópoli multicultural, haciendo relevante la pregunta sobre cómo es posible hacer una vida donde personas de contextos históricos muy diferentes y valores culturales y tradiciones religiosas diferentes se ven obligadas a construir algún tipo de vida en común. Son personas que intentan negociar los términos de algún tipo de vida tolerante sin comerse unos a otros, sin dispararse unos a otros o separarse en una enemistad tribal belicosa.

Eso es lo que yo llamo la cuestión multicultural de los tiempos modernos. Y esta globalización desde abajo está ocurriendo en el contexto de la globalización desde arriba, que es por supuesto el movimiento de todo lo que no sea personas. La circulación de capital, de tecnologías, el 'flujo' de mensajes e imágenes, el 'flujo' de inversión, el movimiento de empresarios, de la clase ejecutiva corporativa global. Todos estamos 'en movimiento' según la lógica de globalización, exceptuando los pobres; excepto los pobres. Los trabajadores -las gentes ordinarias- son el único factor que no debe moverse. ¿Por qué? ¿Cómo puede aprovechar la ventaja competitiva de la translocación de la producción y del consumo, si el jornalero latinoamericano que gana uno dólar al día queda 'libre' de irse a la Costa Pacífica de los Estados Unidos y pedir sus sueldos por adelantado? ¿La función de la dispersión de capital alrededor del globo, de la descentralización de capital en el sistema global moderno, depende de la capacidad de aprovecharse del trabajo, ¡del trabajo barato en donde está! Es por esto que el control en movimiento de a cuántas personas se les permite cruzar las fronteras es completamente central a la nueva lógica constitutiva de globalización contemporánea. El movimiento de gentes por propósitos económicos -escapando de la pobreza, escapando de la mala salud, escapando de la devastación ecológica, escapando de la guerra civil, escapando de la limpieza étnica, escapando de la despoblación rural, escapando de la sobreurbanización, escapando de mil y un problemas- se ha vuelto ilegal. Esto es lo que está en las entrañas del sistema de globalización contemporáneo. Por consiguiente, nuestras nuevas diásporas son simplemente una parte de este nuevo movimiento histórico gigante, de una nueva formación geopolítica gigante que está creando las mezclas de culturas y gentes e historias y trasfondos y religiones, que son el problema contemporáneo del mundo moderno.

### **Diciéndole la verdad al poder**

Entonces, aunque empecé con una pregunta por la diáspora de una manera empírica bastante limitada, ésta ha -y he aquí mi última reflexión sobre el pensamiento de Stuart Hall- en su manera habitual, sufrido una enorme expansión conceptual. Ha iluminado algo más de vital importancia para el Caribe. La idea del diáspora está hoy en día borrando, no las naciones y la nacionalidad, sino el momento del estado nación, el momento del nacionalismo. Lo está subvirtiendo calladamente. Está sigilosamente trascendiendo el proyecto de una vida en una nación, en un estado nación, localizado en una economía nacional, y dirigido por una cultura nacional, adjunto a una identidad nacional que fue durante décadas la visión que conducía al nacionalismo.

No está dentro de mis propósitos en este momento descubrir cuál puede ser el equilibrio final entre la globalización desde arriba y la globalización desde debajo de o si existe alguna manera de transformar ese sistema. Lo que estoy tratando de sugerir es lo que podría significar el haber estado absorto a lo largo de mi vida por la frase ‘desenredar la coyuntura presente’, el perturbarme por, e intentar analizar para transformar, los sistemas y estructuras de poder, de injusticia, de desigualdad que se genera por fuerzas que uno no entiende totalmente y cuyas consecuencias uno no puede entonces estimar totalmente y a lo que uno no puede por consiguiente resistirse eficazmente. Entonces yo les encargo a ustedes aquello que debo llamar la política de la vida intelectual. David Scott dijo de manera muy acertada que, aunque él no se apega a todo lo que Edward Said ha dicho sobre la naturaleza de la vida intelectual, hay un tipo de vocación allí que es similar a la mía. Esta comparación esa para mí un honor, ya que la vida y la práctica de Edward Said han sido ejemplares para mí y lamento su reciente muerte profunda y personalmente. Pienso que es un deber de los intelectuales hablar un tipo de verdad. Quizá no la verdad con V mayúscula, pero si algún tipo de verdad, la mejor verdad que ellos sepan o puedan descubrir: decirle esa verdad al poder. Y tomar responsabilidad -lo cual puede ser desagradable y no hay receta alguna para el éxito- de lo que se ha dicho. Tomar responsabilidad de decirlo a grupos más amplios que aquellos conformados por personas que están absolutamente involucradas en la vida profesional de las ideas. De hablarlo más allá de los confines de la academia. Hablarlo, sin embargo, en su completa complejidad. Nunca decirlo de manera demasiado simple porque ‘la gente no entenderá’. Porque de esa manera si entenderán, ¡pero lo entenderán mal que es mucho peor! Poder decirlo entonces en su complejidad completa, pero intentar decirlo en términos en que otras personas que, después de todo, pueden pensar y tienen ideas en sus cabezas, así no sean intelectuales pagados o sobre-pagados, lo necesitan.

Ellos lo necesitan tanto como ustedes y yo necesitamos comer. Lo necesitan para sobrevivir. Les encargo la vocación de la vida intelectual en este sentido. Les recuerdo que la academia es uno de los lugares en donde esto hecha raíz. No es el único lugar, y les suplico no sobrestimar su papel o enredarse en sus rituales interiores. Sólo porque uno está en el sitio, podría pensar que de algún modo, porque se está allí, se está por consiguiente pensando. ¡Esto absolutamente no es así, créame! Pero yo encomiendo a usted el deber para defenderlo y los otros sitios de pensamiento crítico. Pero sí les encargo el deber de defenderlo como un espacio de trabajo intelectual crítico; y eso significará siempre subvertir las formas establecidas de conocimiento, interrogar las disciplinas en las que han sido formados; interrogar y cuestionar los paradigmas sobre los cuales deben seguir pensando. Es a esto a lo que me refiero cuando tomo prestada la frase de Jacques Derrida, ‘pensar bajo lo que ha sido borrado’. Ningún nuevo lenguaje o teoría va a caer de los cielos. No hay ningún profeta que vaya a entregar los libros sagrados para que ustedes puedan dejar de pensar por completo de la manera vieja y puedan empezar desde cero. ¿Recuerdan aquel sueño revolucionario? ‘¿Año Uno?’ ‘¿De hoy en adelante, el hombre socialista?’ ¡Es ahora que empieza la nueva historia! ¡Hoy es el amanecer del reino de libertad! Temo que el reino de la libertad se parecerá más que todo al reino viejo de la servidumbre, sólo con una pequeña abertura aquí y allá hacia el horizonte de la libertad, de la igualdad y de la justicia. No será tan diferente del pasado; no obstante, algo habrá pasado. Algo se habrá movido. Ustedes estarán en un nuevo momento, una nueva coyuntura; y habrá nuevas relaciones de fuerza con las cuales trabajar. Habrá una nueva coyuntura para entender. Habrá trabajo a hacer para los intelectuales críticos. Esta es la vocación que yo encargo a ustedes, si logran encontrarla. Yo no digo que yo haya honrado esta vocación mi vida entera, pero sí les digo que es lo que he estado tratando de hacer todo este tiempo.