
Políticas culturales: re-presentación, poder e identidades coloniales*

Cultural policies: re-presentation,
power and colonial identities

Catalina León Pesántez

Universidad de Cuenca (Ecuador)

e-mail: catalina.leonp@ucuenca.edu.ec

Resumen

Este trabajo constituye una reflexión sobre el recurrente planteamiento de las identidades culturales, re-actualizadas en el contexto de las sociedades globalizadas. Su esencialización no es un atributo “connatural” a la modernidad europea, creadora de binarismos universales, como el de la identidad y diferencia. Hoy, por más que los procesos sociales enfatizan en la “diferencia” (de género, étnica, sexual, religiosa, racial, económica, simbólica) e intercedan por su respeto, no está libre de petrificarse por los efectos distorsionantes del consumo.

Es necesario mirarlas no como la re-presentación de lo deseado o como la construcción valorativa de lo atemporal y aespacial, sino como una articulación ubicada en el espacio fracturado de una temporalidad; así como en una temporalidad escindida en un espacio huidizo que por “instantes” yace en una “articulación”, para mimetizarse en los pliegues sociales del acto de vivir.

Palabras clave: articulación, re-presentación, identidad y diferencia.

* Este trabajo es parte del Proyecto de Investigación titulado: “Ontología del “afuera” y “adentro” en el campo del pensamiento crítico desde las Américas subalternizadas”, que está ejecutándose en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Cuenca.

Abstract

This paper is a reflection about the recurring approach concerning the cultural identities, re-updated in a globalized society context. Its essentialization is not a "connatural" attribute to European modernity, originator of universal binarisms, such as identity and difference. Nowadays, even though social processes emphasize on the "difference" (gender, ethnicity, sexual, religious, racial, economic, and symbolic) and intercede for its respect, are not free of getting petrified by the distorting effect of consumption.

It is necessary to observe them not as the re-presentation of what is expected or just as the evaluative construction of what is timeless and spaceless, but as an articulation placed on a fractured area of a time period; the same as a temporality which is split in an elusive space that in some "moments" lies down on an "articulation", to get camouflaged into the social folds of living.

Key words: articulation, re-presentation, identity and difference.

Recibido: 11: 01: 2015

Aceptado: 26:02:2015

a) Esencialización moderna de la humanidad de lo humano

La re-presentación histórica y filosófica de la concepción universalista del mundo continúa y se re-crea en el horizonte moderno de la razón ilustrada. La "nueva" aetas construyó atributos como el progreso, el bien, lo mejor –entre otros– para convertirlos en esencias de la naturaleza humana; y, por lo mismo, en impostergables cualidades que las naciones debían alcanzar: «Una época no puede obligarse ni juramentarse para colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos (sobre todo los más urgentes),

depurarlos de errores y, en general, avanzar en la Ilustración. Sería un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste, justamente, en ese progresar» (Kant 22).

Según Kant, el bien y el progreso están en la “naturaleza” humana, y se sustentan en un *a priori* llamado libertad, que funciona como garantía del derecho a la ilustración de la razón; estar en oposición a ella es atentar contra la esencia de la naturaleza humana, ya que el proceso atañe a la humanidad de todos los hombres. De hecho, estamos ante “la universalización”, consecuencia de la facultad omnicomprendiva de la Razón. Según Tsenay Serequeberhan, se trata de la «trascendentalización del hecho histórico del *Aufklärung* [...]». La máscara de universalidad es requerida y esencial precisamente porque Kant está interesado en ‘la totalidad de los hombres sobre la tierra unidos esencialmente en pueblos’... » (Serequeberhan, “La crítica al eurocentrismo...” 265).

La esencia humana es una potencia innata o forma pura; pero, contradictoriamente, su contenido debe ser proporcionado por la educación; es decir, determinado por los intereses de los hombres, que niegan cualquier innatismo bondadoso atribuido a la condición humana, y afirman el carácter intencionado e interesado de la humanidad de lo humano. Sin embargo, y a pesar de esta evidencia histórica, ciertas culturas se atribuyeron el derecho a universalizarlo, en el sentido de convertirlo en una esencia inmanente al género humano.

La paradoja entre esencia y existencia humana revive, pese a los intentos de los filósofos por resolverla, recurriendo a la universalización o esencialización de los procesos históricos, como el caso de Kant, quien pretendió solucionar apelando a la Ilustración como momento de autoconciencia de su culpable minoría de edad: «La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. *Uno mismo es culpable* de esta minoría de edad...» (Kant 17). La imagen de valerse por sí mismo es el símbolo de las luces; y, sobre todo, la premisa universal y necesaria al que todo particular debía acceder. No hay ataduras ni límites para el progreso y el desarrollo de la razón ilustrada; menos una ley que los regule; solo hay un orden a su servicio: el desarrollo abierto al “infinito”.

La contradicción entre el “uso privado” y el “uso público” de la libertad, históricamente, se ha resuelto en la universalización del progreso, para lo cual

se ha esencializado la libertad, se ha trascendentalizado la razón anulando sus contradicciones; esto es, se ha otorgado naturalización a la esencia humana, ubicando el bien en el *status* de condición innata. Se trata de lo que Serequeberthan llama: «la singular creencia con bases metafísicas de que la humanidad europea es propiamente hablando isomórfica con la humanidad del humano como tal» (Serequeberthan, *African Philossophy* 251). El concepto de esencia humana elaborado por la cultura europea se remite desde, hacia y para sí mismo; razón por la que se condensa en su propia mismidad y en la diferencia, excluyendo y estigmatizando al Otro no europeo; así la modernidad sometió a muchos pueblos a la colonización y racialización.

La Ilustración –según Michel Foucault– inauguró una manera de filosofar, que consiste en interrogarse por su propia actualidad, lo cual ofrecía la posibilidad de su autoconciencia: «la *Aufklärung* se ha denominado a sí misma *Aufklärung*; constituye indudablemente un proceso cultural muy singular que ha tomado conciencia de sí mismo dándose un nombre, situándose en relación con su pasado y en relación con su futuro, y señalando las operaciones que debe efectuar en el interior de su propio presente» (Foucault, *Sobre la Ilustración* 57). La Ilustración se preguntó por la actualidad del presente como otra manera de hacer filosofía; sin embargo, la crítica no franqueó sus propios límites y la enclaustró en una ontología de su presente.

b) Re-presentación e identidades coloniales

La crisis de re-presentación del yo de la metafísica postcartesiana, ha sido evidenciada por algunos relatos filosóficos tales como el descentramiento del sujeto, propuesto por el psicoanálisis; la noción de ser social, la crítica a los valores de la cultura heleno-occidental-cristiana, la crítica feminista, el postestructuralismo y todas las expresiones de la postmodernidad. Las condiciones sociales de una “nueva” aetas, muestran los límites de su re-presentación, y la re-presentación que construyó de la realidad, precisamente, porque las ha encasillado en imposiciones de la experiencia sensible del sujeto trascendental.

Según estas filosofías, la relación entre re-presentación, diferencia e identidad es una elaboración moderna, en tanto este momento histórico se concibe como autoimagen diferente con respecto a su pasado y autoconsciente de su presente

y futuro. La diferencia convoca a la construcción de identidades, avalada por el poder de re-presentar que asumió el sujeto céntrico moderno. De esta manera, aquellas se construyen afirmándose y autoafirmando en la conciencia de sí, que devino en una lógica de la mismidad, cuya consecuencia inmediata fue la producción de diferencias, enmarcadas en un concepto atemporal de la temporalidad. Para Lawrence Grossberg, se trata de: «Una lógica de la diferencia, una lógica de la individualidad y una lógica de la temporalidad» (Grossberg 151), que no forma una totalidad, aunque el ideal de totalidad esté presente. El yo se estructura a través de la construcción de diferencias culturales y gnoseológicas; por lo tanto, en el ámbito de las desarmonías, pero elaborando una cosmética de la homogeneidad y la correspondencia.

La re-presentación de la diferencia, ya sea en la forma de “ideal regulatorio” (Foucault), de Ley del padre (Lacan) o en el hecho de que no hay sujeto antes de la Ley (Butler), es el espacio de elaboración de la exclusión que, para Judith Butler, se da a través de la «producción de un ‘afuera’, un dominio de efectos inteligibles» (Butler, *Bodies That Matter* 35). Se trata de un “afuera”, constitutivo de la producción de sujetos subyugados a la prohibición y a lo irrepresentable. Este argumento toma fuerza en el análisis de sujetos sexualizados, así como en la política de la re-presentación de sujetos racializados.¹

La diferencia y el proceso de diferenciación es el ámbito propicio para la creación de normas y regulaciones; por lo tanto, el lugar de la represión y del conflicto con el poder; razones suficientes para aliarse con el deseo del Otro. Según Bhabha «la identificación, tal como es dicha en el *deseo del Otro*, es siempre una cuestión de interpretación, pues es la asignación elusiva del mí mismo [*myself*] con uno mismo [*one-self*], la elisión de persona y lugar» (Bhabha 73). El deseo, sin embargo, como fuerza objetivante, presiona y acentúa los procesos de identificación.

La política re-presentacional y, por ende, la de la diferencia/identidad cuestionan la universalidad de un sujeto único, desde el argumento de una unidad ficticia, producto de los intereses del poder; de ahí que, las representaciones se ubican en el orden de lo imaginario, simbólico, fantasmático y, como tales, siempre

¹ «El sujeto trabajado para comparecer ante la ley no está, así, plenamente determinado por la ley, y esta condición extralegal de legalización está implícitamente (que no jurídicamente) presupuesta por la propia ley» (Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* 195).

inconclusas, reiterativas, volátiles; por esta razón es difícil encontrar el punto de sutura entre las múltiples variables. Cuando se mira al sujeto racializado, sexualizado, etnizado, migrado, subalternizado, desde el punto de vista histórico-espacial y gnoseológico, las uniones son ambiguas y probablemente no se suturen por completo.

Las identidades se mueven en el juego de poder; son, pues, el producto de la relación entre diferencia-identidad-exclusión que se opera y se manifiesta en determinadas prácticas –sociales, discursivas, institucionales, ideológicas–; su carácter eminentemente histórico, se opone a la manera tradicional de concebirlas como si fueran unidades omnicomprendidas, planas e inconsútiles. Generalmente, se las homologa con un núcleo estable y, contradictoriamente a esta apariencia, se organizan a través de las diferencias, ausencias, carencias o el “afuera” negativo del Otro. Su construcción fundacional como superficie lisa es una invención de un “adentro” que clausura toda posibilidad de inclusión. Cuando Frantz Fanon analiza la diferencia del hombre y la mujer negra, considera que se elabora en relación de oposición al imaginario blanco; a su vez, el negro imagina o construye la imagen del hombre blanco. Así, la llamada “alma negra” no es otra cosa que una “herramienta” social del hombre blanco. El momento en que Fanon reflexiona sobre la política de la representación y de la diferencia, describe con claridad la fractura entre lo psíquico y lo social, mediada por el espacio colonial de la conciencia y por la sociedad signada por el fantasma de la identidad como exclusión y alienación. «No el Yo y el Otro sino la otredad del Yo inscrita en los palimpsestos perversos de la identidad colonial. Y es esa extraña figura del deseo, que se hiende a lo largo del eje sobre el que gira, lo que obliga a Fanon a hacerle a la condición histórica del hombre colonial la pregunta psicoanalítica del deseo del sujeto» (Bhabha 65).

Diferencia e identidad transitan por el inestable camino de la demanda y el deseo; el imaginario del inferiorizado es estar en el lugar del superior, conservando su lugar, no de una manera nítida, sino atrapado en el deseo; en uno y otro espacio, la condición de la diferencia e identidad es la escisión; desde esta ambigüedad habla el diferente. Para Homi Bhabha ni el Yo colonialista ni el otro colonizado, «sino la perturbadora distancia inter-media [*in-between*] la que constituye la figura de la otredad colonial: el artificio del hombre blanco inscripto en el cuerpo del hombre negro. Es en relación con este objeto imposible que emerge el problema liminar de la identidad colonial y sus vicisitudes» (Bhabha 66).

Según Stuart Hall, las identidades «son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas» (Hall, “Introducción: ¿quién necesita identidad?” 20). Son articulaciones entre prácticas que estructuran sujetos sociales de discursos particulares, y procesos que construyen subjetividades con capacidad de identificarse o re-presentarse. El sujeto no se posiciona como creador de esencias o intuiciones eidéticas, sino en los “efectos de sutura” o producto de las articulaciones entre sujeto y prácticas generadoras de sentidos. Las identidades son los posicionamientos que asume; y, a la vez, son representaciones que se organizan a partir de ausencias y carencias; en consecuencia no puede haber identidad entre procesos “subjetivos”; pues, la sutura del sujeto requiere ser convocada e incorporada en la posición, por ello no es un proceso unilateral.

Sin embargo, la pregunta relacionada con la diferencia e identidad continúa presente: ¿cómo el individuo se constituye como sujeto y se reconoce como tal? ¿Qué mecanismos están presentes cuando el individuo se identifica con una u otra posición o no se identifica, cuando se lo convoca? Sin duda, el tránsito de un momento a otro, se puede interpretar desde algunas vías: una de ellas, apelar al sujeto desde el discurso y la interpelación. Al momento, esta vía tiene una historia trazada por Althusser, Lacan, Foucault, expuesta en la estructura especular de la “ideología”, “el estadio del espejo” y las “prácticas discursivas disciplinarias”, respectivamente, que confluyen en el sujeto deseante.

Cuando Bhabha analiza la pregunta de Fanon: «¿qué quiere el hombre el negro?» (Fanon 14). Encuentra que la respuesta del pensador martiniqués es la confrontación con la otredad para recuperarse del envilecimiento. Para el teórico de Bombay, la situación se complejiza porque «en la psiquis colonial hay una renegación inconsciente del momento negador y de escisión del deseo» (Bhabha 73). El Otro no debe ser concebido culturalmente como opuesto, como muy frecuentemente lo hace Fanon, sino «como la negación necesaria de una identidad primordial, cultural o psíquica, que introduce el sistema de la diferenciación que permite que lo cultural sea significado como una realidad lingüística, simbólica, histórica... el sujeto del deseo nunca es simplemente un *Mí-mismo* [*Myself*], entonces el otro nunca es simplemente un *Eso-mismo* [*It-self*], una fachada de identidad, verdad o desreconocimiento» (Bhabha 73). Lo que está en juego es la relación entre el orden social, el orden psíquico y la materialidad del lenguaje; el sujeto racializado, la mujer discriminada, el migrante en las fronteras no pueden ser concebidos fuera de estos “existenciaros”.

c) La complejidad de los puntos de sutura

Las identidades nacionales, étnicas, raciales, sexuales, religiosas que se han formado a la luz de la modernidad guardan simetrías con la tradición, la inmanencia de la conciencia, la mismidad del eurocentrismo, para formar totalidades que resguardan las raíces históricas y la identificación con una u otra esencia representativa; o establecen –lo que Kant llama– “síntesis trascendente”, que no es sino la analogía entre representación y comunicación, con el objetivo de evitar las contradicciones; esta situación es posible porque el sujeto no está afectado: “Wir können aber nur das verstehen und anderen mitteilen, was wir selbst machen können” [«Pero nosotros solo podemos comprender y comunicar a los otros lo que nosotros mismos podemos hacer»] (Foucault, *Una lectura de Kant* 53).

De tal manera, en la modernidad, unidades como el Estado, la clase, la etnia, la raza, la religión, la cultura, entre otras, se convierten en mantras, cuya alusión/ilusión tiene un “efecto”, aparentemente, catártico; lo que lleva a esencializarlas. En las actuales condiciones, cuando las formas institucionales como las estatales, de la sociedad civil, ambientales, migratorias, del conocimiento, de la tecnología, de la educación, de la cultura, de los medios masivos de comunicación se caracterizan por su movilidad, diferencias e identidades, no pueden estar cómodamente localizadas en la esencia del yo. Este escenario tampoco es viable para el yo colectivo, porque no se trata de una suma de elementos, agrupados “arbitrariamente” en una construcción hipotética llamada pueblo o nación, que pretenden garantizar la mismidad y unicidad del ser.

Al hoy posmoderno no le interesa fijar y conservar las diferencias ni las identidades; tampoco construir modelos cohesionadores a la manera de la totalidad sistémica moderna; en este contexto, términos como: *lo propio, para siempre, lo único, la permanencia, nunca más, la no afectación del sujeto por las circunstancias*, se inmovilizan y ya no son estímulos para los sujetos atados al vértigo de la inmediatez y de la velocidad; sin embargo, salpican a la noción de tiempo. Al respecto, Baumann sostiene: «El resultado global es la *fragmentación* del tiempo en *episodios*, cada uno de ellos amputado de su pasado y su futuro, cerrado en sí mismo y autónomo. El tiempo ya no es un río, sino una serie de lagunas y estanques» (Bauman 52).

Efectivamente, el tiempo ya no tiene opción de historizarse porque se calcula para conseguir “un impacto máximo y una obsolescencia instantánea” (Bauman 52). Impacto máximo: escándalo mediático que discurre hasta el siguiente; obsolescencia instantánea: dejar de lado el mensaje para dar paso a otros. De ahí, la discontinuidad del tiempo y la dislocación del espacio, y la consecuente ruptura con la idea de totalidad como sistema de armonías, producto de la intervención “racionalizadora” del mundo. Contradictoriamente, el efecto de “racionalización” se expresa hoy en la inestabilidad de los puestos de trabajo, en la desprotección del ambiente, en la ausencia de todo límite, en la desescolarización de miles de niños y jóvenes; como también en el desempleo, la migración, la *adiaforización*² (volver neutras a todas las acciones humanas), la estetización de las formas de vida cotidiana, entre otras expresiones.

En estas condiciones, la re-presentación de las diferencias e identidades no se articula a través de imágenes fijas temporal y espacialmente situadas:

Las identidades culturales, étnicas o “raciales” deben ser entendidas dentro de los siempre fluctuantes procesos políticos, económicos y sociales, inscritos en contextos espacio-temporales particulares, que son constituidos dentro de dimensiones locales, regionales, nacionales y transnacionales. Las identidades y sus representaciones, son constantemente imaginadas y re-imaginadas, actuadas y re-actuadas dentro de situaciones específicas y dentro de contextos socioeconómicos y políticos, que siempre cambian y que proveen sitios por sus negociaciones y re-negociaciones, sus definiciones y re-definiciones. (Rahier, “Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?” 73).

De ninguna manera las identidades responden a adecuaciones de la realidad a un modelo “racional” en búsqueda de “la verdad”, para ser solidificadas en la historia. Al contrario, son elaboradas y fluctuantes; por ello la necesidad de plantear otra mirada ontológica y gnoseológica, en la cual sea posible advertir que diferencias e identidades se forman en las rupturas, a espaldas *de*, en las desarticulaciones, en otras formas de apropiación del pensamiento que no necesariamente siguen la “dirección” de la certeza, y en donde se

² Término acuñado por Bauman para analizar la tendencia a «eximir a una parte considerable de la acción humana del juicio moral», (“De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad”, p. 64).

pueda advertir esta complejidad. Al respecto, Stuart Hall señala que «es esta compleja articulación entre el pensamiento y la realidad histórica, reflejada en las categorías sociales del pensamiento mismo, y la continua dialéctica entre “conocimiento” y “poder”, la que presta sentido al registro de tales rupturas» (Hall, “Estudios culturales: dos paradigmas” 1).

Pensamiento, realidad y poder son elementos de una dialéctica en cuyo movimiento no hay una correspondencia lineal, ni una relación de causalidad. El pensamiento no es el “reflejo” de la realidad, sino una abigarrada articulación de estos elementos nucleados alrededor de transformaciones. Una articulación no es una estructura de la conciencia dada de manera *a priori*, ni una regularidad constante ni eterna; opera en condiciones concretas, como el racismo desarrollado en los procesos de colonización. Según Foucault, se trata del genocidio colonizador, fundamentado en la noción de biopoder: «Pero cuando hay que matar personas, poblaciones, civilizaciones, ¿cómo se lo podrá hacer si se funciona según la modalidad del biopoder? Pues bien, se podrá gracias a los temas del evolucionismo, gracias al racismo» (Foucault, *Genealogía del racismo* 266).

Una articulación puede ser irrepitable pero para producirse necesita de ciertos soportes, subordinados a su desaparición y renovación; además, estos no tienen el poder de anular la especificidad; conservan sus condiciones particulares de vida, siempre relacionadas y manteniendo las diferencias dentro de una unidad. «La teoría de la articulación se pregunta por cómo una ideología descubre su sujeto, antes que preguntar cómo el sujeto piensa los necesarios e inevitables pensamientos que pertenecen a esta» (Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas* 86). Debe responder a una forma situacional, en donde la articulación o articulaciones darán cuenta del empoderamiento de los sujetos y su consecuente “efecto posicional”.

d) Cultura popular y diferencias entrecruzadas

Hay que reconocer que el “posmodernismo global” provoca un importante desplazamiento de las formas culturales hacia la cultura popular: a sus relatos, formas de vida cotidianas, prácticas locales, oralidad, entre otras manifestaciones, que han ocasionado la descentralización de las grandes narrativas. Este movimiento no deja de tener su importancia porque cambia y

recambia ciertas disposiciones en el interior de la alta cultura y posibilita otras concepciones sobre la cultura popular.

La posmodernidad tiene una especial atracción por las diferencias: culturales, sexuales, étnicas, religiosas, raciales. La cultura de las élites siempre manifestó su rechazo al diálogo; la posmodernidad encuentra fascinación por el vínculo con lo “exótico” y por situarse en él. Esta actitud es sospechosa ya que provoca la siguiente pregunta: ¿se estará repitiendo el mismo juego que la modernidad hizo con lo “primitivo”, en el sentido de expresar: sí miro pero realmente no miro? O podría ser que: «debemos preguntarnos acerca del continuo silencio dentro del cambiante terreno del posmodernismo, acerca de si las formas de libertad de contemplación que esta proliferación de diferencias permite e invita, y al mismo tiempo rechaza, no es realmente junto con Benetton y los heterogéneos modelos masculinos de The Face, un tipo de diferencia que no indica una diferencia de ningún tipo» (Hall, “¿Qué es lo “negro” en la cultura popular negra?” 2).

El reconocimiento de la diferencia no es solo evidenciarla, contemplarla, rozarla y escenificarla; de ser así, se estaría reduciendo sus sentidos y mostrando una estilística de la diferencia o “una diferencia que no diferencia la “diferencia”; entonces estamos ante una forma posmoderna de esencializarla” (León Pesántez, *El color de la razón: pensamiento crítico* 251) o de modernizar lo posmoderno. Sin embargo, no se puede olvidar que las luchas políticas y culturales de los marginados, han propuesto una política cultural que ha conseguido una apertura en los espacios dominantes de la alta cultura y, sobre todo, han abierto la posibilidad de cambiar las disposiciones y configuraciones de los agentes del juego en el campo del poder cultural. Esta situación no debe ser confundida con una victoria porque se trata de un juego de posiciones dentro del mismo campo. Esta apertura evidencia el carácter poco inocente de la cultura popular y rechaza el listado de lo que imaginariamente concebimos como “lo popular”. Cuando Hall se pregunta: ¿Qué es lo “negro” en la cultura popular negra? se niega a concebirlo como identidades supuestamente auténticas y fijas. En este sentido, sostiene: «...que tienen sus raíces en las experiencias de la comunidades populares de quienes tomaron su fuerza, y nos permite verlas como expresiones de una particular vida social subalterna que se resiste a ser constantemente tratada como baja y de afuera» (Hall, “¿Qué es lo “negro” en la cultura popular negra?” 4); razón por la que es un hecho su ubicación en el mercado.

Las expresiones de la cultura popular negra no pueden reducirse a la contradicción entre alto y bajo, propio y ajeno, mismidad y otredad, incorporación y autenticidad, porque las representaciones de las tradiciones, de cierta manera son “inauténticas”, en el sentido de que su manifestación corporal (modos de caminar, de hablar, de peinarse), su música, su oralidad, por ejemplo, incorporan formas culturales, formas de vida y elementos discursivos de otras tradiciones. Su misma producción de “contranarrativas” es el resultado de mezclas, combinaciones, influencias e interferencias. Hay que tomar en cuenta que las relaciones entre la herencia africana y la diáspora generaron apropiaciones selectivas, innovaciones lingüísticas, rearticulación de las percepciones del mundo y solapamientos mutuos. Esto determina que sus re-presentaciones no sean portadoras de una identidad pura:

[...] en la cultura popular negra estrictamente hablando, etnográficamente hablando, no hay formas puras en absoluto. Estas formas son siempre el producto de una sincronización parcial, de compromiso a través de fronteras culturales, de la confluencia de más de una tradición cultural, de las negociaciones entre posiciones dominantes y subordinadas, de las estrategias subterráneas de recodificación y transcodificación, de significación crítica, de significante. Estas formas son siempre impuras, y hasta cierto grado híbridas a partir de una base vernácula (Hall, “¿Qué es lo “negro” en la cultura popular negra?” 6).

Efectivamente, el momento de “retorno a la tradición” crea tensiones porque no se regresa a una esencia sino a formas culturales mezcladas; se trata de lo que Kobena Mercer llama una “diáspora estética”, que da cuenta de ese entramado de contradicciones que implica el mestizaje, mulataje, cimarronaje y el creole, entre otras.

Una política de la re-presentación de la diferencia e identidad no puede ignorar la incidencia del espacio, en el sentido de que hay una relación entre órdenes raciales y espaciales: «la constitución espacial de las sociedades, y principalmente las dimensiones espaciales de lo negro, solo ahora empiezan a tomarse en cuenta en los estudios sobre las varias comunidades de la diáspora africana» (Rahier, *Lugares de identidad y representaciones* 1). La relación entre raza y espacio muestra el hecho de que las representaciones no solamente contienen elementos de lo “multivocal”, sino, como señala Rahier, en ellas hay también comportamientos que responden a lo “multilocal”.

En su estudio sobre lo negro en la fiesta afroesmeraldeña de los Reyes en el Ecuador, este crítico logra mostrar que el espacio es un lugar de construcción de diferencias; y, a la vez, percibe que la ideología ecuatoriana de la identidad nacional, pese a la operación de homogeneización racial y étnica, no logró los resultados esperados y concluyó construyendo un “mapa racista del territorio nacional” (Rahier, *Lugares de identidad y representaciones* 2), en el que se representa a los centros urbanos como los portadores de la modernidad, y a los lugares rurales como espacios de inferioridad racial, violencia y primitivismo; de esta manera, la sociedad se organiza dentro de un orden territorial-racial.

Hay un instante en el cual la naturalización de la diferencia implica deshistorización y posicionamiento en el orden biológico y genético. El momento en que el significante negro es desmembrado de su historia, de la política que lo generó, y es fijado en una categoría racial-biológica, estamos legitimando el racismo que combatimos. Consecuentemente, lo situamos como si fuera un referente *en sí*: atemporal y aespacial. En palabras de Hall:

Estamos tentados a mostrar ese significante como un medio que puede purificar lo impuro, reunir a los hermanos y hermanas desamparados quienes no saben qué deberían estar haciendo en esas filas, y patrullar las fronteras (que son por supuesto fronteras políticas, simbólicas y posicionales) como si fueran genéticas. Por lo cual, lamento decirlo, entiéndase con esto una “fiebre de la jungla”: como si pudiéramos traducir la naturaleza a la política usando una categoría racial para garantizar las políticas de un texto cultural, y como una línea contra la cual medir la desviación (Hall, ¿“Que es lo “negro” en la cultura popular negra?” 7).

Esta manera de esencializar el significante negro mira la experiencia de los sujetos negros como si se agotara en sí misma y como si estuviera en el ámbito de lo irrepresentable; pues representar es una forma de conocer y de saber cómo estamos estructurados; por ello Hall habla de “significante flotante”, condicionado a los vaivenes de la historia; y Fanon lo define como un “Es histórico”, racializado y excluido.

Lo importante es atender a la diversidad de experiencias de los hombres negros para ubicarlas en un momento de la historia, en ciertas comunidades, ciudades, países, regiones, entre diásporas, y para identificar sus políticas culturales; lo que hará ver que las diferencias/identidades, permanentemente, están

cambiando o en una “dislocación cruzada”. Resultado de esta observación será el reconocimiento de la pluralidad de antagonismos que, a la larga, romperán o tenderán a romper la supuesta unidad de la cultura negra.

La mercantilización de la cultura popular negra y su consiguiente inserción en el mercado, es una situación que nos alerta ante una posible captación inmediateista y estereotipada de sus significados. La cultura popular no es el espacio en donde se puede descubrir el quiénes somos; al contrario,

[...] es un terreno profundamente místico. Es el teatro de los deseos populares, el tablado de las fantasías populares. Es donde descubrimos y jugamos con la identificación de nosotros mismos, donde somos imaginados, donde somos representados, no solo para las audiencias de afuera que no comprenden el mensaje, sino para nosotros mismos por primera vez [...] Segundo, aunque el terreno de lo popular pareciera como si estuviera construido con simples oposiciones binarias, en realidad no lo está (Hall, ¿“Que es lo “negro” en la cultura popular negra?” 9).

Lo popular nos ofrece la apariencia de una constitución binaria de la cultura popular; sin embargo, no es un “carnaval” que juega con dos contrarios, sino una actividad “lúdica” atravesada por un complejo entramado de elementos que trasciende los límites de una lógica binaria. Allí, los elementos que “articulan” una diferencia se entrelazan, temiéndose; se solapan, descubriéndose; se intervienen, pero se desean; se separan, generando –hasta cierto punto– una dependencia, donde lo que asoma como marginal podría ser lo central. Solo bastará la mención de mestizaje, mulataje, cimarronaje, pardo, creole, como expresiones de esta complejidad.

El momento en que insertamos la cultura popular en las condiciones determinadas por el mercado, las políticas culturales y el poder, estamos superando la noción “inocente” de la representación de la identidad negra, que se manifiesta en la reducción a las “formas” y al “estilo” de lo negro, en la música como la única expresión profunda de su cultura, y en la simplificación del cuerpo como si fuera el único capital cultural y simbólico que posee. La cultura negra no es solo la expresión de una estilística de las formas. Es una subjetividad que se representa, fantasea e imagina un conflictivo mundo de sentidos e interpretaciones sobre el mundo, la existencia y su entorno, expuesta a la homogeneización, codificación, estandarización, expropiación y oficialización.

Hoy apremia plantear otra lógica de la diferencia, que permita desesencializarla y que, al mismo tiempo, implique el planteamiento de estrategias creativas. Estas deben ser concebidas como entidades abiertas al diálogo y a la creación de políticas culturales, puesto que la reapropiación de las diferencias no implica una rearticulación para sí mismas sino para crear relaciones.³

Referencias bibliográficas:

- Bauman, Zygmunt. “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad”, en *Cuestiones de identidad cultural*. Stuart Hall y Paul du Gay compiladores. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2003.
- Butler, Judith. *Bodies That Matter*. Londres: Routledge, [*Cuerpos que importan*]. Buenos Aires: Paidós, 2003, ctd. en Stuart Hall. “Introducción: ¿quién necesita identidad?”, *Cuestiones de identidad cultural*, compiladores, Stuart Hall y Paul du Gay. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2003.
- _____. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Madrid: Paidós, 2010.
- Chukwudi Eze, Emmanuel. “El color de la razón: La idea de raza en la Antropología de Kant”, en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.
- Frantz, Fanon. *Piel negra. Máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire Editor S.R.L., 1974.
- Foucault, Michel, *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta, 1992.

³ Según Paul Gilroy, la política cultural de los sujetos negros en el Reino Unido debe rechazar el binomio negro o británico, porque “el o conservará la idea de competencia permanente; mientras que el objeto de la lucha debe ser, en cambio, reemplazar el o con la potencialidad y la posibilidad de un y...”. (Ctd. por Stuart Hall en ¿“Qué es lo “negro” en la cultura popular negra?” 7). Apela a la inclusión y no a la exclusión. Quizá, aquí cabe una relación con Fanon, en el sentido de que para él, los binarios se oponen por la comparación cuantitativa entre el blanco que representa siempre el *más* y el negro el *menos*; e introduce una diferencia cualitativa o diferencia social entre semejantes (el género humano) y afirma: Yo diferente al Otro, pero unidos por una humanidad de lo humano. Es decir, para Fanon hay una diferencia en la unidad.

- _____. *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2007.
- _____. *Una lectura de Kant. Introducción a La Antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013.
- Gilroy, Paul, ctd. en Stuart Hall. “¿Qué es lo “negro” en la cultura popular negra?”, <http://catedras.fsoc.uba.ar/rubinich/articulos.htm#Complementarios>
- Grossberg, Lawrence. “Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?”, en *Cuestiones de identidad cultural*. Stuart Hall y Paul du Gay, compiladores. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2003.
- Hall, Stuart. “Estudios culturales: dos paradigmas”, en Revista *Causas y azares*, N.º 1, 1994.
- _____. “Significado, representación, ideología: Althusser y los debates posestructuralistas”, en *Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1998.
- _____. “Introducción: ¿quién necesita identidad?”, en *Cuestiones de identidad cultural*, compiladores, Stuart Hall y Paul du Gay. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2003.
- _____. “¿Qué es lo “negro” en la cultura popular negra?”, <http://catedras.fsoc.uba.ar/rubinich/articulos.htm#Complementarios>.
- _____. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Eduardo Restrepo, Catherine Walsh, Víctor Vich, compiladores. Quito: Corporación Editora Nacional, 2013.
- Homi, Bhabha. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002.
- Kant, Immanuel. “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en *¿Qué es Ilustración?*. Madrid: Tecnos, 1999.
- León Pesántez, Catalina. *El color de la razón: pensamiento crítico en las Américas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Universidad de Cuenca/Corporación Editora Nacional, 2013.
- Rahier, Jean. “Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en revista *Vistazo*, 1957-1991”. Enma Cervone/Fredy Rivera, editores. *Ecuador Racista. Imágenes e Identidades*. Quito: FLACSO, 1999.
- _____. “Lugares de identidad y representaciones: Lo negro en la fiesta Afro-Esmeraldeña de los Reyes, Ecuador”, en Lienhard, Martín, coord., *Ritualidades latinoamericanas: un acercamiento interdisciplinario*. Madrid: ES: Iberoamericana, 2003.
- Serequeberhan, Tsenay. “La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana”, en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El*

eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.

African Philosophy: The Essential Reading, Paragon, New Press, Cambridge, 1976, ctd. en Emmanuel Chukwudi Eze, “El color de la razón: La idea de raza en la Antropología de Kant”, en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.