

CONGRESO ABIERTO 2009

XLV Congreso de la Asociación Canadiense de Hispanistas, 2009

Carleton U. (Ottawa, Canadá)

[Word](#)

[PDF](#)

Rojo, amarillo y verde: más allá y más acá del estado-nación¹

José Antonio Giménez Micó
Concordia U. / The U. of Calgary

Descomposición de la nación, globalización de la economía, transnacionalización de los movimientos sociales (altermundialistas, feministas, ecologistas), crisis –de legitimidad jurídica, de operatividad económica, de representatividad identitaria...– de la nación; resurgimiento y repliegue de identidades étnicas “prenacionales” (en los Balcanes, en África, en ciertos fundamentalismos cristianos y musulmanes empeñados en resucitar el espíritu de las cruzadas); estado posnacional, privatización, atomización, problematización de las hasta hace poco competencias exclusivas del Estado, incluido el monopolio de la violencia... La tocata y fuga de la muerte anunciada del Estado-nación, que con múltiples variantes seguimos ejecutando con todos los instrumentos conceptuales al uso, presupone que “la nación” quizá sufra, agonice o se encuentre en irreversible estado comatoso, pero que todavía “es” o –más modestamente– que “aún está ahí.” Cualquier reflexión sobre el tema quizá debiera comenzar por interrogarse sobre si todavía tiene sentido seguir tocando la “nación” en otra clave que la antropológica, la arqueológica, la histórica o la literaria. O, simplemente, en clave nostálgica.

Incluso podemos forzar un poco más la nota –para proseguir con el símil musical– y preguntarnos, un poco a la manera del abogado del diablo o del pájaro de mal agüero: ¿se puede todavía interpretar el tema “nación” –o cualquier otro– en clave histórica? ¿Hasta qué punto es hoy factible no ya “el Estado-nación” sino “la historia” o incluso “la geografía”; es decir, el doble fundamento, supuestamente eterno e inamovible, sobre el cual se sustentaba la nación? ¿No estaremos tenazmente persistiendo en ver astros que desaparecieron hace años luz? Y es que a pesar de que según todas las apariencias estamos atrapados en el cronotopo desterritorializador del *tiempo “real”/espacio virtual*, característico de estos

¹ Versión abreviada del artículo “*Rojo, amarillo y verde* de Alejandro Saravia: Entretejiendo un imaginario planetario en los albores del siglo XXI.” *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies/Revue canadienne d’études latino-américaines et des Caraïbes/Revista Canadiense de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* (publicado por la Asociación Canadiense de Estudios Latinoamericanos y del Caribe) 33.66, otoño de 2008, pp. 171-198.

tiempos de globalización económica y revolución cibernética de la comunicación, nos comportamos *como si todavía* existieran los territorios singulares y las temporalidades variables; es decir, algo más que un dislocado presente como único horizonte de expectativas (*mañana*, simple iteración del hoy; *ayer*, un mero hoy *out of date* por “actualizar”).² *Como si todavía* pudiéramos echar mano de un pasado que nos ayudaría a comprender el tiempo que nos ha tocado vivir (la memoria, la historia) y de imaginar un futuro que nos permitiera emanciparnos de los yugos del presente y del pasado: la utopía, el metarrelato de la modernidad o, más prosaicamente y con perdón, el ver más allá de nuestras narices.³

El fulgurante flujo de información que constituye nuestro presente pareciera tener como efecto –siempre y cuando siga teniendo algún sentido establecer relaciones de lógica causal– el que todo parezca cambiar a tal velocidad –para que, a la postre, poco o nada cambie– que ya no habría cabida para los hechos históricos sino únicamente para efímeros “eventos” que anularán los precedentes y pronto, muy pronto, se verán suplantados por los que le siguen. El problema –y, quizá, el germen de su solución– es que, salvo demostración de lo contrario, sin pasado no hay ni historia, ni memoria, ni identidad.

La cuerda floja en la que titubean nuestras nociones tradicionales de tiempo y espacio es tanto más frágil cuanto que habíamos interiorizado hasta tal punto estas maneras de concebir y comprender el mundo que ni siquiera nos parecían construcciones culturales. Esa construcción muchísimo más reciente anclada en una geografía y en una historia locales singulares que es la “nación real” parece haber perdido irremisiblemente su primacía, dejando paso a la mcluhaniana, ubicua, evanescente, desterritorializada y desterritorializante geografía virtual de la “aldea global”...⁴

² Según Jean Baudrillard, la sucesión de eventos “insignificantes” ha adquirido “une vitesse de libération telle que nous avons échappé à la sphère référentielle du réel et de l’histoire.” Esta aceleración provocaría un déficit de duración y, con éste, la imposibilidad de “cette sorte de condensation, de cristallisation significative des événements qu’on appelle l’histoire, cette sorte de déploiement cohérent des causes et des effets qu’on appelle le réel” (12).

³ Martín-Barbero se refiere al respecto al “desdibujamiento del *lugar de las utopías*, la aceleración de la crisis que sufre la representación política y la des-ubicación del intelectual,” consecuencia, entre otros factores, de “los movimientos de globalización económica, hecha posible en gran medida por la revolución tecnológica de la información” (12; su énfasis).

⁴ La idea, utopía o premonición de que el conjunto del planeta conformaba o conformaría en el futuro una “comunidad electrónica” o “aldea global” fue avanzada por primera vez por el canadiense Herbert Marshall McLuhan en su obra de 1968. Tras su éxito inicial, la “aldea global” cayó más o menos en el olvido hasta que ha sido recuperada en un contexto “postmoderno” más o menos celebratorio a partir de los años 1990, es decir, en el momento en que tanto Internet como el capitalismo transnacional habían alcanzado una amplia difusión. Cf., por ejemplo, Willmott.

Hasta aquí las profecías apocalípticas. No nos precipitemos a firmar el acta de defunción de la nación, ni mucho menos a tirar la Historia al basurero de la Historia. La hoy venturosamente devaluada tesis del “fin de la Historia”⁵ es un buen ejemplo de que cualquier diagnóstico sobre la situación presente –y sobre las pasadas– aparece necesariamente sesgado por la posición que ocupa su enunciador en el universo sociodiscursivo en que lo emite. En otras palabras: quizá tenga sus achaques, pero el muerto goza de buena salud, gracias. No pocos son los signos de la persistencia –hay quien dirá, no sin razón y a pesar de todos los pesares: de la pertinencia– de esa “nación” –y, con mayor razón, de aquella “historia” y de aquella “geografía”– cuyas emergencia y manera de proceder tan bien diseccionaron autores como B. Anderson, E. Said, E. Hobsbawm o H. Bhabha. En primer lugar, el hecho indiscutible de que todo rincón del planeta y buena parte de los espacios aéreo y marítimo sigan estando bajo la jurisdicción de esos entes llamados “naciones,” por muy indefensos que aparezcan frente a las fuerzas del mercado.

Es cierto que la imagen de la nación se ha ido modificando con el tiempo, para peor –ya lo hemos señalado más arriba– pero también para mejor. Los Estados-naciones actuales, en efecto, difícilmente pueden seguir postulando la falacia de una comunidad homogénea de la cual formaría parte, *nolens volens*, la totalidad de sus habitantes. El aire de nuestro tiempo sopla a favor de lo efímero, de lo diaspórico, de lo múltiple, de lo in-quieto: de la movilidad de los privilegiados del Norte, sí, pero también de los millones de individuos que, aspirando a hacerse un lugar en ese Norte idealizado o simplemente luchando por su supervivencia, abandonan mal que bien las *zonas de exclusión* generadas hace siglos por el colonialismo occidental y hoy revisadas y aumentadas por su legítimo heredero: la globalización neoliberal.⁶

⁵ Para una crítica rigurosa de la tesis de F. Fukuyama, véase, por ejemplo, Videla. Este filósofo argentino constata la pérdida de “la fe iluminista en el progreso indefinido,” pesimismo que ha dado lugar a “la religión de la necesidad ciega de los procesos globales” subyacente en la tesis del “fin de la historia” (5). A esta nueva “religión” interesada del capitalismo tardío, para la cual “sólo es verdadera aquella forma de pensamiento político que no cuestiona el capitalismo global” (5), Videla contrapone una toma de conciencia no menos global –“planetaria,” diría Pratt (2006)– de la injusticia actual: “la idea de historia global reclama un análisis cercano, tanto por las promesas que hace como por las posibilidades que constantemente cancela. Es que el más grande de los beneficios de la situación actual aún no ha sido percibido, a saber, si la inmediatez de los procesos globales, que ofrecen información, dominio tecnológico y autogratificación instantáneos, puede del mismo modo hacernos experimentar de modo global los sentimientos de transgresión y de culpa, la conciencia de ese ‘caos en lo ético’ de que habló Hegel, que preceden toda idea de justicia” (10).

⁶ “En la medida en que el neoliberalismo polariza el mundo económicamente, al concentrar el poder adquisitivo en un número cada vez más reducido de individuos, produce inmensas *zonas de exclusión* donde las personas son, y saben que son, superfluas al orden global de producción y consumo. Subrayo el hecho del saber. A lo largo y ancho del planeta existen vastos sectores de la humanidad que viven con la conciencia de saberse redundantes e innecesarios para un orden económico y planetario que conocen bien. La gente se sabe expulsada de las narrativas que ofrece el nuevo orden mundial para un futuro colectivo o individual ... Estos dramas de expulsión y exclusión implican una escala de sufrimiento humano sin antecedentes. También dan origen a saberes, sujetos y epistemologías no adaptados al mercado y no necesariamente funcionales para el capitalismo” (Pratt 2006: 22-23).

La irrupción en el Norte de importantes contingentes de inmigrantes, desplazados y refugiados procedentes de estas cada vez más amplias zonas de exclusión es, en gran medida, el efecto histórico de un fenómeno de origen y consecuencias coloniales.⁷ Políticos y expertos varios intentan –asumamos nuestras responsabilidades: intentamos– minimizar las inevitables tensiones y contradicciones que estas migraciones suscitan en el Norte subsumiéndolas bajo el paraguas de la interculturalidad, de la multiculturalidad, de la hibridez, de la heterogeneidad..., de manera que la nación pueda seguir pensándose y viviéndose “comme *une* et comme *plurielle* à la fois” (Vignaux 26). Se trata, según parece, de encontrar “de nouvelles formes de gestion de la diversité, de la coexistence, de l’hétérogène” (Robin 187); paradigmas de lo diverso que, en no pocos casos, sirven para elaborar políticas y retóricas más o menos “tolerantes” de reconocimiento, integración o, simple y llanamente, abolición de las diferencias.⁸

Ironías de la historia: las antiguas metrópolis son hoy el escenario de pugnas, contradicciones y negociaciones culturales que previamente permanecían más o menos confinadas a las zonas conquistadas; lo cual explica que hibrideces, mestizajes e “impurezas” varias adquieran de repente un valor celebratorio, mientras que en tiempos coloniales presagiaban poco menos que la apocalipsis. Durante la expansión del colonialismo europeo, en efecto, las metrópolis permanecieron relativamente inmunes al pestífero “contagio” de lo diverso, o al menos así era como se veían a sí mismas: vírgenes, puras y “blancas,” en el sentido figurado del epíteto y también en el literal.⁹ Eran las colonias las que constituían las “zonas de contacto”; ahí era donde, en gran medida, se producía la “spatial and temporal copresence of subjects previously separated by geographic and historical disjunctures” (Pratt 1992: 7; cf. n. 13). Muy al contrario, el contacto hoy no sólo se generaliza, sino que quizá encuentra su espacio privilegiado en las ciudades del Norte. Razón por la cual incluso los grupos dominantes –que, eso sí, siguen siendo dominantes– tienen cada vez más dificultades para ignorar las olas de sujetos procedentes de las zonas de exclusión que irrumpen en lo que antes era su club privado y, por lo tanto, en postular la

⁷ “For surely it is one of the unhappiest characteristics of the age to have produced more refugees, migrants, displaced persons, and exiles than ever before in history, most of them as an accompaniment to and, ironically enough, as afterthoughts of great post-colonial and imperial conflicts” (Said 1993: 332).

⁸ Véase a este respecto el ya clásico ensayo de Charles Taylor.

⁹ De hecho, si las metrópolis podían percibirse como “blancas” era gracias a la oposición maniquea con los “continentes negros” que producía la lógica de las representaciones colonialistas: “La crisis de la modernidad ha tenido desde el principio una íntima relación con la subordinación racial y la colonización. Mientras dentro de su dominio el Estado-nación y sus estructuras ideológicas trabajan incansablemente para crear y reproducir la pureza del pueblo, en el exterior el Estado-nación es una máquina que produce Otros, crea la diferencia racial y levanta fronteras que delimitan y sostienen al sujeto moderno de la soberanía. Estos límites y barreras, sin embargo, no son impermeables, sino que sirven para regular a los flujos bidireccionales entre Europa y su exterior. Los Orientales, los Africanos, los Amerindios son todos componentes necesarios para la fundación negativa de la identidad Europea y de la propia soberanía moderna como tal. El oscuro Otro del Iluminismo Europeo está instalado en su cimiento del mismo modo que la relación productiva con los ‘continentes negros’ sirvió como cimiento económico de los Estados-nación europeos” (Hardt y Negri 102-103).

homogeneidad y mucho menos la autarquía de su comunidad. Lo quiera o no, el *mainstream* –no olvidemos, por cierto, las connotaciones de constante metamorfosis que implica el término– no puede sino ir modificándose más o menos imperceptiblemente debido a la negociación –desigual, jerarquizada, asimétrica, problemática e intrínsecamente contradictoria, pero negociación al fin y al cabo– que establece con los grupos de migrantes.¹⁰

En esta ponencia, me ocuparé de una de estas negociaciones que está efectuándose en una de las naciones del Norte que más dificultades tiene para verse a sí misma como tal: el Canadá, a través del análisis de un fragmento de *Rojo, amarillo y verde*, novela del 2000 del autor boliviano-latino-quebequés-canadiense-planetario Alejandro Saravia; fragmento que denominaré “la Declaración de Jean-Talón.” El protagonista de la novela, publicada en 2000 se llama Alfredo Cutipa; se trata de un boliviano residente en Montreal.

Alfredo caminaba rumbo al mercado de vegetales de **Jean-Talón** donde, de una manera callada, los inmigrantes llegados de todas las lenguas y latitudes se daban el trabajo de integrar poco a poco a los nativos canadienses al espontáneo cosmopolitismo montrealense construido gota a gota por los recién llegados. La estrategia del encanto digestivo, de la subyugación de los sentidos, de la sutil y placentera llegada a las papilas gustativas de culturas gastronómicas provenientes de otros horizontes funcionaba como un motor eficaz y constante en este propósito. La vida de muchos quebequenses había cambiado de modo irreversible después del primer bocado de una caprichosa chirimoya, después de haber probado la dulzura de las tunas deshaciéndose en la boca; una constelación de semillas que se abre en una minúscula y azucarada explosión cósmica, despertando las imágenes de extrañas geografías, **otros ojos para mirar el mundo**, recuerdos imaginarios de amantes con pecas en el rostro ... De esta manera –pensaba Alfredo ...– habremos logrado **fundar identidades colectivas favorables a todas las diferencias** gastronómicas. **Vivent les papilles libres!, vive le Québec ivre!** (129-130; mis énfasis)

“*Otros ojos para mirar el mundo*”: en efecto, eso es precisamente lo que pone en escena esta novela. La literatura de la migración propone *otros ojos*, otras maneras de concebir el mundo, otros saberes que vienen a agregarse y, de esta manera, en absoluto anular, pero sí relativizar, las miradas, concepciones y saberes instituidos. En otras palabras: contribuir a –tal como aparece en la cita previa– “*fundar identidades colectivas favorables a todas las diferencias*.” El mero hecho de que la focalización se haga a través de la mirada (y, con ella, del conocimiento, de la memoria, del pensamiento) de Alfredo Cutipa, migrante boliviano en Montreal, implica otra visión de esta zona de contacto por excelencia que es el mercado público y, de paso, de esas más amplias que son Montreal, Quebec, Canadá. Se trata, qué duda

¹⁰ No deja de ser significativo que incluso el discurso electoral del partido más reaccionario en Francia, el Front National, no tenga más remedio que solicitar a los “Français d'origine étrangère ... à communier sur nos valeurs, dans la mesure où vous respectez nos coutumes et nos lois, dans la mesure où vous n'aspirez qu'à vous élever dans ce pays par le travail, nous sommes prêts, comme nous le fîmes toujours par le passé, à vous fondre dans le creuset national et républicain” (Le Pen).

cabe, de una apropiación, de un hacer o intentar hacer suyo este espacio. De ahí, por ejemplo, el tan hispánico acento en la “o” de “*Jean-Talón*,” el mercado que probablemente acoge la mayor y más variada porción de población multiétnica del Canadá.

“Most people are principally aware of one culture, one setting, one home,” apunta Edward Said; “exiles are aware of at least two, and this plurality of vision gives rise to an awareness of simultaneous dimensions, an awareness that—to borrow a phrase from music—is contrapuntal” (2001: 186). Se pueden rastrear marcas de esta consciencia propia de la literatura del exilio en diversas partes de la novela, como es el caso del final de la Declaración de Jean-Talón: “*Vivent les papilles libres!, vive le Québec ivre!*” Recordemos que el 24 de julio de 1967 el entonces Presidente de la República Francesa, Charles de Gaulle, lanza desde el balcón del ayuntamiento de Montreal su grito “Vive Montréal! Vive le Québec! Vive... le Québec libre!” Esta proclama, más o menos anodina para quienes ignoran el contexto histórico en que surge, pronto se convertiría en uno de los catalizadores del entonces incipiente movimiento independentista de la única provincia francófona del Canadá. Y Alfredo Cutipa lo sabe. Su deformada pero perfectamente reconocible no se limita a incorporar la lengua de la mayoría —por cierto, en una inusual situación diglósica de inferioridad en el conjunto de la obra— sino también su Historia; aunque, eso sí, cuidadosamente parodiada: contrapuntísticamente relativizada. No se trata de una mera “ridiculización” del nacionalismo quebequés; si acaso, es una parodización del nacionalismo en general a través de este caso particular. Más allá del burlón y no siempre cabal sentido que se atribuye comúnmente a la parodia, recordemos que ésta es en primer lugar sintomática del reconocimiento del código parodiado: en este caso, de la historiografía y, a través de ésta, del imaginario del grupo mayoritario en su conjunto. Eso sí, se trata de un reconocimiento que, a diferencia de la imitación o del pastiche, sólo cobra pleno sentido gracias a la *diferencia*: a esa *distancia crítica*, a ese *descolocamiento*, a esa *dislocación* que a menudo se confunde con la chanza, pero que siempre va más allá de ésta.¹¹

Con esta parodia, con esta diglósica inversión de lo que es mayoritario y lo que es minoritario, con esta descolocación de lo que es “de aquí” y lo que es “de allá”, lo que hace Cutipa (lo que hace esta novela) es problematizar las identidades pretendidamente sedentarias de la nación. El sentimiento de sentirse “fuera de lugar,” que en el pasado fuera casi exclusivo de los expatriados, se ha generalizado. Mientras que el “fuera de lugar” presupone hasta hace poco la existencia de “un lugar” (por inasequible que éste

¹¹ La parodia debe ser entendida como algo más que “that ridiculing imitation mentioned in the standard dictionary definitions ... Parody ... is a form of imitation, but imitation characterized by ironic inversion, not always at the expense of the parodied text ... Parody is, in another formulation, repetition with critical distance, which marks difference rather than similarity” (Hutcheon 4-6).

se hubiera tornado para los exiliados), lo que está en juego en estos tiempos de cambios tan profundos que hasta ahora somos incapaces de asimilar cabalmente es la mera existencia de esa “tierra propia.” No se trata de un juicio de valor ni mucho menos de una nostálgica lamentación por los tiempos perdidos, sino simple y llanamente de una constatación.

“Montreal,” la Montreal que Alfredo (y el narrador) va construyendo a medida que camina por sus calles (a medida que la va escribiendo), quizá represente no únicamente la negación, sino también el superar (ir más allá y más acá) de “Bolivia,” de la Patria. Ese “espacio real en el que las prácticas culturales van lentamente transformándose en contacto con otras culturas, territorios y lenguas”¹² es imaginado como la zona de contacto a la vez local –identificable geográficamente– y planetaria –de confluencia de individuos procedentes de todas las latitudes– a través de la cual quizá sea posible (por retomar la “declaración de Jean-Talón”) “fundar identidades colectivas favorables a todas las diferencias”:

Tu voz llama la atención de los pasajeros en el metro. Si no por el timbre, al menos por la lengua: ¡Chunquituy palomitay... kolila! **Si no entienden el significado ni comprenden el idioma, al menos** se dan cuenta por el tono de la voz que estás llamando a alguien a grito pelado. A alguien que jamás te responderá. De vagón en vagón abriendo los pestillos prohibidos, atravesando puertas mientras cruzas en el fragor del viaje las estaciones de metro de Castelnau, du Parc, Outremont. ¡Chunquituy palomitay... kolila! *Montréal est la première ville nord-américaine avec la plus grande population trilingue.* Las orejas aceitinadas de los tamiles escapados de la metralla y las emboscadas en Jaffna te escuchan buscando fonemas familiares bajo el disfraz de tus palabras. Un hindú cree entender versos en antiguo sánscrito, soñando, amodorrado, dejándose llevar hacia el oeste de la ciudad luego de haber lavado platos, ollas y pisos en el Bombay Palace –el palacio de los succulentos pollos tandoori y la salsa curry– con esponja y jabón, con las manos heridas, desde la una de la tarde hasta las cinco de la madrugada en aquel restaurante de la calle Ste-Catherine. (8; mi énfasis)

Lo que, en el sentido retórico del término, se presenta como una mera concesión (“Si no entienden el significado ni comprenden el idioma, al menos...”) constituye quizá la condición misma de posibilidad de una tácita complicidad que se va fraguando entre andinos, tamiles, hindúes... La identificación,

¹² En el prólogo a su poemario *Habitante del décimo territorio*, Alejandro Saravia reflexiona sobre qué es “Bolivia y su realidad” (título de un evento auspiciado en abril de 1999 por la embajada boliviana en Ottawa al que fue invitado a participar): “¿la realidad de quién? Obviamente cada persona nacida en aquel país tiene una versión propia de esa construcción social, ese acuerdo o desacuerdo político que se llama realidad boliviana. Yo no tenía la más remota idea. Entonces me acordé de los matriarcados bolivianos preparando salteñas en Virginia, de los bolivianos tocando charangos en los metros de París, de aquellos que viven a salto de mata, sin papeles en Estados Unidos, me acordé de mis paisanos a quienes balean deportivamente por los barrios de Buenos Aires, de los duelos de estandarte entre fracciones bolivianas en Toronto, de los ‘Wistus,’ un grupo de bailarines de ‘Thinku’ que un buen día, y luciendo sus abrigados trajes andinos, se lanzaron a bailar por las calles de Montreal bajo el más intenso sol de verano celebrando el día nacional de Canadá. Por poco pagan con sus vidas ese deshidratado ejercicio de representación cultural. ... Al salir por los cuatro costados de un país que es una colonia bajo la forma de una república, los [aproximadamente cuatro millones de bolivianos que hemos dejado el país] ahora formamos parte de otro territorio, un espacio real en el que las prácticas culturales van lentamente transformándose en contacto con otras culturas, territorios y lenguas” (Saravia 2000: 3-4).

ciertamente mínima y quebradiza, entre estos sujetos de la zona de contacto irremediamente exiliados de su tierra propia quizá sólo pueda vislumbrarse mediante la aporía que surge entre la vehemente necesidad de comprender al otro y la insalvable incapacidad de conseguirlo plenamente –y, por lo tanto, de comprenderme plenamente a mí mismo.

Y es que, por muy nobles que sean nuestras intenciones, el anhelo de transparencia que se cristaliza en el querer comprender al otro no sólo no es factible, sino que implica reducirlo a nuestra lengua, a nuestra manera de ver el mundo: implica volver transparente lo que no lo es ni puede ni debe serlo por entero, perpetuar la mismidad pretendiendo que lo que hemos hecho es “inventar” la alteridad...¹³ Frente a esta avidez de transparencia, ¿no sería quizá más apropiado reconocer abiertamente eso que Édouard Glissant denomina “el derecho a la opacidad”?¹⁴

“La opacidad” como principio de interrelación entre todas las culturas, sí, pero también como rasgo ineludible de “nuestra” propia cultura, por no decir de “mi propio yo,” refuta el axioma etnocéntrico de la total “transparencia.” O, por decirlo en otros términos: de la traductibilidad perfecta de los significantes (“*¡Chunqituy palomitay... kolila!*”) a una singularidad cultural preestablecida. Alfredo Cutipa busca con su desgarrador grito algo inefable que ni los escapados de la metralla de Jaffna ni el exiliado hindú que trabaja en el Bombay Palace pueden hallar ni a través del tamil ni del indi ni de ninguna otra lengua: ¿cómo podrían conseguirlo si incluso los desterrados andinos, empezando por el propio Alfredo Cutipa, se muestran incapaces de ello? Eso sí, todos pueden muy bien identificarse a su intento, pues, a la manera de Tántalo, todos ellos lo padecen. En efecto, todos ellos, todos nosotros estamos irremediamente condenados a ese signo de nuestros tiempos que es la “irrenunciable

¹³ “L’invention de l’autre, venue de l’autre, cela ne se *construit* certainement pas comme un génitif subjectif, mais pas davantage comme un génitif objectif, même si l’invention vient de l’autre. Car celui-ci, dès lors n’est ni sujet ni objet, ni un moi, ni une conscience ni un inconscient. Se préparer à cette venue de l’autre, c’est ce qu’on peut appeler la déconstruction. Elle déconstruit précisément ce double génitif et revient elle même, comme invention déconstructive, au pas de l’autre. Inventer, ce serait alors ‘savoir’ dire ‘viens’ et répondre au ‘viens’ de l’autre” (Derrida 1987: 53-54).

¹⁴ Quand j’avais la proposition: “Nous réclamons le droit à l’opacité,” ou que j’argumentais en sa faveur, il y a quelques années encore, mes interlocuteurs se récriaient: “Quel retour de barbarie! Comment communiquer avec ce qu’on ne comprendrait pas?”

... Si nous examinons le processus de la “compréhension” des êtres et des idées dans la perspective de la pensée occidentale, nous retrouvons à son principe l’exigence de cette transparence. Pour pouvoir te “comprendre” et donc t’accepter, il me faut ramener ton épaisseur à ce barème idéal qui me fournit motif à comparaisons et peut-être à jugements. Il me faut réduire ... Mais peut-être nous faut-il en finir avec l’idée même du barème. Commuer toute réduction.

Non pas seulement consentir au droit à la différence mais, plus avant, au droit à l’opacité, qui n’est pas l’enfermement dans une autarcie impénétrable, mais la subsistance dans une singularité non réductible ... Pensée de soi et pensée de l’autre y deviennent caduques dans leur dualité ... Le droit à l’opacité n’établirait pas l’autisme, il fonderait réellement la Relation, en libertés” (Glissant 1990: 203-206).

búsqueda de una tierra propia y la desterritorialización interna que nos exilia permanentemente de ella.”¹⁵

Para Alfredo Cutipa “inventar” al otro implica la *nada*, es decir, la radical deconstrucción de sus preconcepciones, empezando por la del “monopolio occidental sobre los valores, las ideas y los conocimientos” (Pratt 2006: 29). Sólo despojándose de este modo de “comprender” la totalidad se pueda quizá comenzar a intuir el “Tout-monde,” por emplear la expresión consagrada por Glissant¹⁶: ese imaginario plural, múltiple, planetario y por lo tanto –¡sí, atrevámonos a decirlo!– universal que, balbuciente, comienza a perfilarse aquí y allá, en el Sur y en el Norte, en el centro, en la periferia, en los márgenes. Universal, no se olvide, precisamente por ser irreductiblemente plural:

Se trata simplemente de indagar qué realidades y qué posibilidades aparecen cuando se quiebra el monopolio mal fundado y se reconoce la posibilidad de movilizar los puntos de intersección que existen entre las múltiples y distintas sociedades e historias humanas. (Pratt 2006: 30)

Si, como hemos observado más arriba y retomando la noción de Marie Louise Pratt, las zonas de contacto nacieron en las colonias y posteriormente se extendieron a las antiguas metrópolis, la era que ya se ha iniciado, ésa que, a falta de mejores términos, denominamos tentativamente “globalización” quizá está viendo o incluso provocando el entretrejimiento de una virtual zona o, más bien, de una malla que aglutina privilegiadas zonas de contacto y olvidados ghettos de exclusión, identidades locales y mundiales, fragmentaciones y opacidades, pro-, pos-, antinaciones pero, sobre todo, transnaciones, translenguas, transculturas. En este sentido, *Rojo, amarillo y verde* pone en escena narrativa un titubeante imaginario planetario que aspira –atrevámonos de nuevo a pronunciar la palabra– a la universalidad.¹⁷

¹⁵ “Necesitamos un serio esfuerzo de *dis-locación* (Laclau) para romper con un pensamiento lineal y maniqueo que nos impide comprender la envergadura de las mutaciones que atraviesa la cultura ... Habitamos una modernidad des-centrada, en *diáspora* ella misma. Uso la palabra ‘diáspora’ por su obligada referencia a la diseminación hebrea, porque nombra al mismo tiempo la irrenunciable búsqueda de una tierra propia y la desterritorialización interna que nos exilia permanentemente de ella” (Martín-Barbero 13).

¹⁶ “Il est temps de désobstruer, de faire joindre Ici et Là-Bas.

La procession des “Là-bas” s’est soulevée en une tempête d’‘Ici.’ Le Tout-monde est rayonnant d’‘Ici’ qui se relaient.

Où que je tombe à vivre, ce n’est plus jamais dans là-bas, écoutez, je débats désormais dans le plein Ici” (Glissant 1993: 274).

¹⁷ Un “imaginario planetario” requiere un concepto de lo humano que está más allá de la Ilustración y del capitalismo ... ¿A quién se le ocurre que la posibilidad de ‘una identificación con la humanidad en su totalidad y con cada ser humano’ se haya inventado una sola vez en la historia de la especie? No es para nada imprescindible ser occidental u occidentalizado para pensar en la humanidad o en lo humano en términos totales, universales, globales o planetarios. Este simple hecho se vuelve en este momento profundamente consecuente.

La idea, ruda y torpe, de un imaginario planetario pertenece seguramente a la creciente galería de conceptos, objetos, saberes y sujetos que nacen, aparecen o se inventan por medio de este conjunto de cambios que se reúnen bajo el término

Lejos de ser una apología celebratoria de la “aldea global” instituida por la globalización económica, este multifacético imaginario planetario que, de acuerdo a Pratt, está perfilándose propone un contrapeso dialógico al monólogo del pensamiento único que aquella impone. Los movimientos altermundialistas transnacionales (Foro Mundial, ecologistas, feminismo transnacional y tantos otros), así como iniciativas surgidas de pactos entre naciones (piénsese, por ejemplo, en incipientes y, es cierto, por el momento poco efectivas medidas multilaterales como la instauración del Tribunal Penal Internacional o el Acuerdo de Kyoto), son ejemplos de esta toma de conciencia de la necesidad de escapar a la lógica distópica del capitalismo desenfrenado.

Se podría argüir que este imaginario planetario supuestamente “nuevo” (o “instituyente,” por emplear la terminología de Castoriadis) no es sino una réplica del imaginario instituido de la globalización capitalista. Algo hay de eso, por supuesto. No olvidemos, sin embargo, que “tout symbolisme s'édifie sur les ruines des édifices symboliques précédents, et utilise leurs matériaux –même si ce n'est que pour remplir les fondations des nouveaux temples, comme l'ont fait les Athéniens après les guerres médiques” (Castoriadis 168). Cualquier “novedad,” en efecto, recicla necesariamente significados e imágenes existentes, en función del nuevo contexto que intenta expresar.¹⁸ En función de esos “otros ojos para mirar el mundo” que proponen éste y tantos otros documentos fronterizos (latinocanadienses, srilankacanadienses, guineanoespañoles...) situados en esos intersticiales “fuera de lugar” –ni “dentro” ni “fuera” de los espacios nacionales sino todo lo contrario– constituyen el “*in-between*,” tal como ha sido conceptualizado por Homi Bhabha: “It is in the emergence of the interstices –the overlap and displacement of domains of difference– that the intersubjective and collective experiences of nationness, community interest, or cultural value are negotiated” (1994: 2).

Frente al escenario del capitalismo globalizador, esos puntos de fuga propuestos por *Rojo, amarillo y verde* y otras obras “fuera de lugar” sugieren que las negociaciones transterritoriales que van haciéndose y deshaciéndose sin cesar quizá no invaliden las identidades territoriales tradicionales, pero sin duda provocan que éstas reflexionen sobre sí mismas no ya en una monocorde nota unitaria, sino en una cacofónica clave de multiplicidad extrema, fluctuante y no exenta de contradicciones, opacidades y

“globalización.” Poco a poco van tomando forma procesos planetarios, inaugurando una nueva etapa cuyos contornos todavía no se fijan.

... En medio de un escenario histórico desesperante, la posibilidad de esta identificación desde cualquier espacio geográfico, social, económico o étnico, parece uno de los pocos motivos alentadores. (Pratt 2006: 30-31).

¹⁸ “Par la nature même des choses, toute rupture est d'abord un glissement de sens, mal perceptible, une érosion mal balisée, un balbutiement maladroit. Maladroit, j'entends: qui tâtonne pour se trouver un langage *autre* ... en s'appuyant bien souvent sur des constructions admises par l'époque sans mesurer le conflit interne qui suscite la coexistence du légitimé et de l'inouï” (Angenot 261).

malentendidos. La novela de Alejandro Saravia y otros textos “liminares” insinúan, en suma, un anhelo probablemente inalcanzable pero absolutamente imprescindible de “fundar identidades colectivas favorables a todas las diferencias” (para citar de nuevo la “Declaración de Jean-Talón,” Saravia 130). La asunción utópica de este horizonte de con-fusión es quizá el primer paso para acceder, por primera vez en la historia, al umbral de los verdaderos diálogos.¹⁹

¹⁹ “Nul ne peut dire ce qu’il adviendra de notre civilisation quand elle aura véritablement rencontré d’autres civilisations autrement que par le choc de la conquête et de la domination. Mais il faut bien avouer que cette rencontre n’a pas encore eu lieu au niveau d’un véritable dialogue. C’est pourquoi nous sommes dans une sorte d’intermède, d’interrègne, où nous ne pouvons plus pratiquer le dogmatisme de la vérité unique et où nous ne sommes pas encore capables de vaincre le scepticisme dans lequel nous sommes entrés. Nous sommes dans le tunnel, au crépuscule du dogmatisme, au seuil des vrais dialogues” (Ricoeur 300).

Bibliografía

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: 1991. (Versión revisada; primera edición de 1983)
- Angenot, Marc. “Hégémonie, dissidence et contre-discours.” *Discours social/Social Discourse* 3.1, 1988.
- Baudrillard, Jean. *L'Illusion de la fin ou la grève des événements*. Paris: Galilée, 1992.
- Bhabha, Homi. “DissemiNation: time, narrative, and margins of the modern nation.” In *Nation and Narration*, H. Bhabha (ed.). London/New York: Routledge, 1990.
- ---*The location of culture*. London/New York: Routledge, 1994.
- Castoriadis, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1975.
- Derrida, Jacques. *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. Avon: New York, 1992.
- Glissant, Édouard. *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard, 1990.
- ---*Tout-Monde*. Paris: Gallimard, 1993.
- Hardt, Michael, y Antonio Negri. *Empire*. Cambridge: Harvard UP, 2000. Versión en castellano de Eduardo Sadier. Disponible en <http://www.chilevive.cl/libros/Imperio-Negri-Hardt.pdf>.
- Hobsbawm, Eric J. *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge UP, 1990.
- Hutcheon, Linda. *Theory of Parody. The Teachings of Twentieth-Century Art Forms*. New York: Methuen, 1986.
- Le Pen, Jean-Marie. “Discours de Jean-Marie Le Pen à Valmy,” 20 de septiembre de 2006. Disponible en http://www.frontnational.com/doc_interventions_detail.php?id_inter=43.
- Martín-Barbero, Jesús. *Al sur de la modernidad. Comunicación, globalización y multiculturalidad*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2001. (Serie Nuevo Siglo)
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London/New York: Routledge, 1992.
- ---“Los imaginarios planetarios.” In *De márgenes y silencios. Homenaje a Martín Lienhard/De margens e silêncios. Homenagem a Martin Lienhard*, A. Clerici y M. Mendes (eds.). Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, 2006.
- Ricoeur, Paul. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 2001. (Versión revisada y aumentada; primera edición de 1955)
- Robin, Régine. “Citoyenneté culturaliste, citoyenneté civique.” In *Mots Représentations*, K. Fall, D. Simeoni et G. Vignaux (dirs.). Ottawa: P de l'U d'Ottawa, 1994.
- Said, Edward. *Culture and Imperialism. Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf, 1993.
- --- *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard UP, 2001.
- Saravia, Alejandro. *Habitante del décimo territorio*. Toronto/Montreal: ArtiFact, 2000.
- --- *Rojo, amarillo y verde*. 2ª edición. Toronto/Montreal: Art-Fact/La Enana Blanca, 2003. [Primera edición, 2001]
- Taylor, Charles. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton UP, 1992.
- Videla, Juan Daniel. “Contra Fukuyama: Modernidad, globalización fin de la historia.” Ponencia leída en el I Congreso Internacional de Filosofía de la Historia, Buenos Aires, 25-27 de octubre de 2000. Disponible en http://www.oei.org.ar/edumedia/pdfs/T09_Docu2_ContraFukuyama_Videla.pdf.
- Vignaux, Georges. “Problématiques et analyses interculturelles.” In *Mots Représentations*, K. Fall, D. Simeoni et G. Vignaux (dirs.). Ottawa: P de l'U d'Ottawa, 1994.
- Willmott, Glenn. *McLuhan, or Modernism in Reverse*. Toronto: U of Toronto P, 1996.