

Emanuela Fornari
**Líneas
de frontera**

Filosofía y postcolonialismo

Prefacio de Étienne Balibar

gedisa

Emanuela Fornari

LÍNEAS DE FRONTERA

Filosofía y postcolonialismo

Prefacio de Étienne Balibar

Serie CLA●DE●MA
Filosofía

LÍNEAS DE FRONTERA

Filosofía y postcolonialismo

Emanuela Fornari

gedisa
editorial

Título original del italiano: *Linee di confine*

© 2011 Bollati Boringhieri editore, Torino

© De la traducción: Álvaro García-Ormaechea Castrillo

Corrección: Martín Medrano

Cubierta: Juan Pablo Venditti

Primera edición: octubre, 2017, Barcelona

Reservados todos los derechos de esta versión castellana de la obra.

«La traducción del libro fue producido con la ayuda financiera del Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo de la Università di Roma Tre.»

© Editorial Gedisa, S.A.

Avda. del Tibidabo, 12, 3.º

08022 Barcelona (España)

Tel. 93 253 09 04

Correo electrónico: gedisa@gedisa.com

<http://www.gedisa.com>

Preimpresión: Moelmo, s.c.p.

www.moelmo.com

eISBN: 978-84-16572-77-9

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, de esta versión castellana de la obra.

*A mi padre,
a su inolvidable sonrisa.*

Índice

Prefacio de Étienne Balibar

Introducción

Primera parte. Tiempo, historia, escritura

1. Márgenes de la historia

1.1. Historia-mundo: el fin del «afuera»

1.2. Temporalización y anacronía

1.3. La frontera ambigua: excepción y liberación

2. Escritura, narraciones

2.1. Contrahistorias

2.2. Archivos del silencio

2.3. Narrativas de lo posible

3. Aporías de la memoria

3.1. El derecho del pasado: ruinas y otros restos

3.2. Sublime histórico y narración

Segunda parte. Mapas, sujetos, traducción

1. Traducción y transición

1.1. Máquinas de escritura

1.2. Capital global y «diferencia histórica»

2. Políticas de la traducción

2.1. Identidad cultural y ambivalencia

2.2. Lenguaje y minoría

2.3. Lógica, retórica, silencio

3. Sujetos políticos

3.1. Geografía del dominio, cartografías de la subalternidad

3.2. La palabra política

3.3. Diferencias y posiciones: las alianzas situadas

Bibliografía

Prefacio de Étienne Balibar

Por su claridad, precisión y profundidad, el libro de Emanuela Fornari es magnífico. Y el hecho de que la autora haya querido citar, en el curso de su argumentación, ensayos y trabajos en los que yo mismo había traído a colación algunas de las cuestiones de las que se ocupa no me impedirá de ninguna manera cantarle las alabanzas: pues al igual que con todas sus otras fuentes, el uso que hace de ellos es absolutamente original. Es para mí un honor presentar su libro al público extranjero. Me brinda la ocasión de valorar el camino recorrido por una nueva generación de filósofos, la calidad de cuyas reflexiones, informaciones y provocaciones la autora ilustra de forma brillante. Es mérito suyo si todos nosotros podemos ahora ya, y en lo sucesivo, seguir trabajando sin repetirnos demasiado.

En el título de la obra de Emanuela Fornari, los dos términos que delimitan temáticamente el campo —«filosofía», «postcolonialismo»— tienen igual relieve: por lo tanto, el significado de la conjunción que los une debe calibrarse de manera precisa. Aquí no se trata de un simple trabajo de documentación o de historia de las ideas, a la manera de las utilísimas contribuciones ya existentes (fundamentalmente en lengua inglesa), y que encontramos debidamente

«repertoriadas» y consultadas en la presente obra, sino más bien de una *problematización* conceptual que asume el riesgo de generalizar y valorar las formulaciones de los autores «postcoloniales», a fin de comprender lo que piensan, cómo lo piensan y cómo nos obligan a nosotros mismos a pensar después de ellos. Sin embargo, esta síntesis, atenta a los matices y tonalidades, a las evoluciones y a las oposiciones y, en definitiva, a la vida de las investigaciones de las que da cuenta, no procede de un punto de vista ilusoriamente dominante (cosa que, lo decimos ya, sería particularmente aberrante, tratándose de una corriente de pensamiento que ha sometido a una crítica radical todos los presupuestos de la historia intelectual elaborados y proyectados por Occidente sobre el conjunto de las culturas del mundo). Antes al contrario, se distingue por una verdadera exposición a la diferencia, así como por un intenso esfuerzo dirigido a penetrar las motivaciones, la lógica, las implicaciones de nuevos discursos que han *sublevado* los instrumentos de la racionalidad filosófica contra su uso tradicional. Este reconocimiento de la alteridad, en lo que tiene de sorprendente y de desestabilizador, no se acompaña, por lo tanto, de servilismo alguno, ni de ninguna abdicación del espíritu crítico. La autora procede paso a paso, *preguntándoles por sus razones* a los autores postcoloniales, buscando sin pausa aquello que constituye su fuerza colectiva y que en ocasiones los divide, *situándose en los límites* de lo que ellos anticipan y revelando al hacerlo el coeficiente de incertidumbre que permea su pensamiento y deja una impronta en él.

El libro de Emanuela Fornari ilustra así una concepción profundamente comprometida, no sólo dialógica sino también dialéctica, de la filosofía. Coincido con ella en que se trata de la única vía fecunda para nuestra disciplina en las nuevas condiciones que la «mundialización» le impone:

unas condiciones que la filosofía debe dominar, si ha de tener todavía hoy un sentido y una utilidad. Por lo tanto, este libro permitirá a numerosos lectores *aprender* cuál es el desafío teórico que representa el nacimiento y el florecimiento del postcolonialismo, y contribuirá también —o al menos así lo espero— a hacer que este «paradigma» se universalice y se profundice. El pensamiento postcolonial ha producido ya efectos lo suficientemente revolucionarios sobre nuestras concepciones de la sociedad, de la «práctica teórica», de la subjetividad, de la universalidad, de la capacidad política colectiva, como para poder afrontar el *efecto de retorno* de sus propios enunciados. Trabajos precisos, respetuosos, incisivos, como este de Emanuela Fornari (del que, a decir verdad, no conozco hoy por hoy equivalente alguno en ninguna otra lengua), irán sacando a la luz, de manera progresiva, los desafíos de este pensamiento. Aquí radica, por lo demás, una de las funciones irreemplazables de la filosofía. El diagnóstico del presente en que se sustentan las elaboraciones conceptuales debe siempre encerrar una dimensión autocrítica. De ahí que me parezca tan importante constatar cómo, en este libro, el rigor de un impecable método histórico y exegético va de la mano con la audacia de las reconstrucciones y la absoluta libertad de las interpretaciones y las comparaciones.

Dentro de los límites de esta presentación, que en el fondo no quiere ser otra cosa que un balance de las impresiones de un primer lector, no pretendo, evidentemente, sintetizar el contenido del libro que el lector tiene entre las manos. Semejante cosa sólo podría conducir a simplificar y a desnaturalizar el análisis. Querría, sin embargo, mencionar tres cuestiones que me han asaltado durante su lectura, y que quizá, cuando lleguen al final, los lectores de la obra querrán intentar resolver a su manera, prolongando así el movimiento que ésta habrá potencialmente iniciado. La pri-

mera tiene que ver con la nueva pragmática del «sujeto» que implica la elaboración de la categoría de *subalternidad* por parte de todo el trabajo crítico surgido de las formulaciones del grupo de los *Subaltern Studies* y, más precisamente, de lo que podríamos llamar el «doble vínculo» de la emancipación, de la que dicha categoría afirma la exigencia a un tiempo ética y política. La segunda cuestión se refiere a la modalidad de los *conflictos* que dan forma a un «universalismo» sin otro fundamento que las diferencias, y del que «lo intraducible» representa al mismo tiempo la fuente de energía y el límite infranqueable. La tercera, en fin, trata de la *geografía* política e institucional en cuyo ámbito se inscribe una actividad intelectual que, de manera espectacular, ha terminado por situar el reconocimiento de las fronteras, de los territorios y de las localizaciones en el corazón de su reconstrucción de la historicidad; de ahí la delicada cuestión de saber en qué medida lo que ella define como una *transición* podría ser, en ciertos aspectos, meramente *transitoria*.

Vayan algunas palabras a modo de explicación, por lo tanto, de cada uno de estos puntos.

Comencemos, de la manera más concisa posible, por la cuestión del sujeto. Dos son en concreto los aspectos sorprendentes que la reconstrucción meticulosa de los debates postcoloniales y su enfrentamiento con la tradición hermenéutica occidental ponen aquí bien de relieve (de la delimitación paradójica de los «archivos del silencio» a la caracterización de la identidad-en-construcción en un mundo descolonizado, marcado por una ambivalencia esencial). El primero es que la idea de subalternidad añade un capítulo que es, ciertamente, irreductiblemente nuevo, pero que, bien mirado, no era impensable en la construcción moderna de la subjetividad como unidad (que la etimología indirectamente señala)¹ de *sujeción* y *emancipación*. El segun-

do es que sólo el contexto postcolonial era capaz, por razones necesarias (a un tiempo históricas, antropológicas y políticas), de llevar al primer plano la *pluralidad*, a veces violentamente contradictoria, de los «intereses emancipatorios» de los grupos sujetos al dominio y situados en posición «subalterna»; y que —al mismo tiempo— esta situación y el «doble vínculo» político o estratégico que ella comporta tiene un significado mucho más general, que marca ya de forma tangible cualquier pensamiento de la liberación.

La cuestión de la subjetividad se sitúa en el corazón mismo de la filosofía occidental moderna: allí donde ésta ha permitido al mismo tiempo conferir a la libertad un significado ontológico (la libertad, o el esfuerzo de liberación, es el ser mismo del sujeto individual o colectivo), y hacer de ella la clave de una interpretación del «sentido de la historia» como progreso y como ideal de emancipación (de ahí la importancia que revisten los «grandes relatos» de la liberación a los que dieron forma Kant, Hegel y Marx). Bajo este perfil, el hecho de que las luchas de liberación nacional de las colonias o semicolonias europeas hayan contribuido fuertemente al surgimiento del significado *ideológico* (entendido como máscara e instrumento de dominación) de los discursos humanistas que organizan y ponen en marcha este aparato conceptual, no impide —sino todo lo contrario— que aquellas luchas vuelvan a hacerse cargo, llevándolo más lejos que antes, del movimiento insurreccional que conduce al «sujeto» a sublevarse, a rebelarse contra su sometimiento a una autoridad exterior, y a reclamar el derecho de organizar la vida de una comunidad de ciudadanos según las reglas inmanentes de la autodeterminación. No obstante lo cual, la noción de «subalternidad» (a propósito de la cual Emanuela Fornari muestra bien cómo los fundadores de los *Subaltern Studies* la toman prestada de Gra-

msci, que trató de analizar los fenómenos de «colonialismo interno» del mundo burgués europeo, para someterla luego a una refundición crítica radical [particularmente gracias a las intervenciones de Dipesh Chakrabarty y de Gayatri Spivak]) invoca inmediatamente una complejidad y una ambivalencia de grado superior. Por un lado, en efecto, aquello que lo «subalterno» debe de nuevo poner en cuestión no es sólo una dominación de tipo material, sino más bien el ámbito de las «ideas» y las «formas» de la dominación, las cuales pueden llegar a «informar» la misma rebelión que ésta suscita (en la raíz de todo esto está la candente cuestión de la hegemonía de la forma-nación y del «nacionalismo» en el seno de las luchas anticoloniales, que tiende precisamente a crear una «postcolonia», en el sentido de un doble mimético de la colonia que sobrevive a su abolición oficial y es administrada por los propios «liberadores»). Por otra parte, el subalterno en sentido estricto no es tanto el «sujeto» simple como el sujeto de segundo grado o el *sujeto del sujeto* (que al final tiende a ser una «sujeta», un sujeto en femenino), dominado/a y reducido/a al silencio *al mismo tiempo* por el orden colonial y por las estructuras de poder «tradicionales» que la colonización exacerba o instrumentaliza (con el pretexto mismo de abolirlas o con la invocación a su «barbarie» como justificación de lo que la colonización presenta como su obra civilizatoria o de modernización). A menudo tal *sujeto del sujeto* se halla preso de la *double bind* [doble atadura] de tener que buscar la propia liberación al mismo tiempo *con* y *contra* aquellos que, en el seno de su propia «comunidad», le asignan una identidad subalterna.

Por lo tanto, la noción de subalterno alude a una profunda división de los intereses emancipatorios en el corazón del propio proceso de subjetivación, y tal vez también a una doble división: división entre, por un lado, la restitución

de una memoria obliterada cuya única expresión auténtica posible es, en cierto sentido, el silencio —o la inscripción en la narración de una zona de silencio, para simbolizar una experiencia a la que, en tanto que tal, se ha prohibido el acceso a la expresión—² y, por el otro, el surgimiento de una palabra política que se apropia de la lógica y de la retórica de lo universal, afirmando con esto mismo la propia modernidad. Pero también, división entre las voces múltiples, discordantes, de las emancipaciones «mayoritarias» y «minoritarias» que hacen frente estratégicamente a la común opresión, pero que nunca llegan a lograr (salvo en el mito «nacional») la unanimidad de un único «sujeto revolucionario», o que, dicho de otra forma, no pueden ni *confundirse* en una misma interioridad, ni dejarse *dividir* desde el exterior. Una vez más, era *históricamente necesario* que esta complejidad interna, marca de una finitud radical de la liberación que excluye todo mesianismo sustancial, se fuera a desplegar sobre la base de la experiencia postcolonial y de sus dolorosas contradicciones vividas. No obstante lo cual, es probable que comporte una lección irreversible para *cualquier* problemática del sujeto y de su relación con la historia en el mundo actual, a condición de saber identificar de forma diferenciada las modalidades de su «postcolonialidad» generalizada.³ El enigma de un «silencio a varias voces» funciona aquí, me parece a mí, como la alegoría misma de aquello que nuestra filosofía viene buscando más allá de su léxico secular.

Estas consideraciones me conducen directamente a una segunda cuestión. En las primeras páginas de su libro, Emanuela Fornari me ha querido atribuir el proyecto de una «aporética de lo universal», que se haría cargo de la suspensión de la prueba que resulta, para las grandes categorías de la ciudadanía (los derechos, la individualidad), y *a fortiori*, para el progreso de la civilización, de la puesta en

relieve de su carácter «geopolíticamente diferenciado» (Spivak). La cuestión que intento plantear aquí es, por lo tanto, menos una respuesta que una tentativa de explicitar aquello que su análisis me ha enseñado acerca de las implicaciones de un proyecto semejante. Me parece que el aspecto que Emanuela Fornari ha logrado establecer de manera convincente no es tanto que el movimiento de los estudios y del pensamiento postcolonial se halle *en busca* de una concepción de lo universal *todavía por venir*, y por lo tanto relativamente indeterminada, sino que, antes al contrario, inscrita en innumerables experiencias sociales contemporáneas, prácticas de comunicación cotidianas y proyectos de escritura potentemente creativos, esta concepción está ya *presente*, operativa y activa en el seno de nuestro mundo. Ésta es la razón por la que la problemática de los estudios postcoloniales, por mucho que pueda verse de pronto ante tenaces resistencias ideológicas e institucionales, no representa tanto el anuncio de una cultura hipotética como la descripción y la observación de una cultura omnipresente, *que es la nuestra*. Este en el que vivimos ya no es un mundo donde siga dominando el viejo universalismo «burgués», «eurocéntrico» y «humanista», ni es tampoco aquel otro donde tomaron el relevo los particularismos, los comunitarismos replegados sobre sí mismos o los nihilismos destructores de toda representación común o «genérica» de lo humano, sea cual sea la realidad de estas tendencias, sino que es el mundo de un universalismo de nuevo cuño. La palabra maestra (*maître-mot*) de este universalismo en marcha, si bien aún a la espera de ser reconocido (y de su toma en consideración por parte de las instituciones de transmisión del saber y de la cultura), es, por supuesto, «diferencia», pero sobre todo —si seguimos la demostración propuesta por Emanuela Fornari— *traducción* generalizada, sin punto de partida absoluto ni punto de llegada