

## 2

# Transacciones: transponer la diferencia

El mismo cuerpo humano ya no forma parte de «la familia del hombre», sino que es un zoológico de poshumanidades.

JUDITH HALBERSTAM e IRA LIVINGSTON, *Posthuman Bodies*

Si se considera que la biodiversidad es algo positivo para las otras especies y para el ecosistema global, ¿por qué no se la estima igualmente positiva para la especie humana y sus ecosistemas biocul-turales?

LUCIUS OUTLAW, *On Race and Philosophy*

Hay más líneas telefónicas en Manhattan que en toda el África subsahariana.

ZILLAH EISENSTEIN, *Global Obscenities*

## Introducción

Al concentrarse en las transposiciones que surgen en dos modos del devenir —es decir, devenir mujer y devenir otro—, este capítulo

cumple una función ilustrativa y, a la vez, normativa. En el capítulo siguiente mantendré este análisis examinando el resto de la secuencia: devenir animal e imperceptible; y, además, proporcionaré una cartografía de los debates actuales sobre las transformaciones sociales inducidas por nuestro mundo intermediado tecnológicamente. Esta cartografía respalda mi tesis que dicta que una visión nómada, no unitaria, del sujeto, lejos de impedirnos hacer declaraciones éticamente importantes, es una condición previa necesaria para expresar una ética que refleje las complejidades de nuestro tiempo. Además, quiero sostener que esta ética renueva el énfasis que hemos puesto en la corporización y la inmanencia y, por consiguiente, contribuye a lograr un sentido más amplio de los universales arraigados sobre la responsabilidad.

Los tres modos del devenir transformador que estructuran mi análisis trazan el mapa de la localización de quienes solían ser los «otros constitutivos» del sujeto unitario del humanismo clásico. Estos tres modos marcan respectivamente los cuerpos sexualizados de las mujeres, los cuerpos racializados de los otros étnicos o aborígenes y los cuerpos naturalizados de los animales y los «otros de la tierra». Entre los tres forman las facetas interconectadas de la alteridad estructural definida como una escala jerárquica de diferencias peyorativas que fija sus valores partiendo del centro o la norma de la Mismidad. La interacción centro-periferia; mismo-otro; particular-universal, se ha modificado como consecuencia del impacto de la posmodernidad globalizada y ya no corresponde a un modelo dialéctico de oposición, sino que sigue un patrón más dinámico, no lineal y, por ende, menos predecible, que compone una línea en zigzag de opciones internamente contradictorias. Los «otros» ya no son sólo los marcadores de la exclusión o la marginalidad; también ocupan potentes posiciones de sujeto alternativas. Así es como los cuerpos de los otros llegan a ser simultáneamente mercancías desechables y también agentes decisivos de las transformaciones políticas y éticas (Braidotti, 2002). Concebir la simultaneidad de estos proyectos opuestos en un modo

no dialéctico o nómada de interacción exige un cambio de perspectiva y contar con las cartografías adecuadas. Para entenderlo como un principio ético, debemos tener creatividad y confianza en el futuro.

Las sociedades postindustriales hacen proliferar las «diferencias» para asegurarse la máxima ganancia. Quiero indagar de qué manera esta lógica de multiplicar las diferencias alienta un consumo consumista o vampiro de los «otros», lo cual implica el advenimiento de nuevas formas de micro, infra y contrasubjetividades. La unidad del sujeto del humanismo estalla es una red de discursos y prácticas diversos. Sin embargo, este fenómeno parece dejar milagrosamente ilesas las formas centenarias de sexismo, racismo y arrogancia antropocéntrica que han caracterizado nuestra cultura. La transformación de los ejes de la diferencia sexualizada, racializada y naturalizada forma modelos del devenir que se intersecan y componen una nueva economía política de la al-teridad y que, por lo tanto, tienen gran importancia ética y política.

## **Devenir mujer: transponer la diferencia sexual**

### *La política global de género*

En las postrimerías del posmodernismo, como ya dije en el prólogo, han surgido nuevas narrativas rectoras: la inevitabilidad de las economías de mercado «libre» como la forma históricamente dominante del progreso humano y el esencialismo biológico, disimulada detrás de la fachada de la genética, la nueva biología evolucionista y la psicología. Todas contribuyen a definir los rasgos más destacados de la política de género contemporánea y constituyen no una síntesis, sino una disyunción. El discurso rector dominante del posfeminismo neoliberal se sustenta en el nuevo

imaginario social genético y marca el retorno de las formas más clásicas de discriminación económica y social. Como dice Franklin (2000, p. 188):

Actualmente asistimos al surgimiento de un nuevo gobierno del genoma: la regulación y vigilancia de la genealogía tecnológicamente asistida. Esto es necesario para apartar los genomas de plantas, animales y seres humanos de la plantilla de la historia natural que alguna vez les aseguró sus fronteras y su reanimación como formas del capital corporativo, en el contexto de un vacío legal.

El movimiento «posfeminista» se ha fusionado con el neoconservadurismo en las relaciones de género y así ha producido un efecto suave de «problemas de género» en la división social del trabajo entre los sexos. La mayoría de los hombres aprueban «de boquilla» lo que dicta la corriente dominante sobre el problema de género, mientras que las nuevas generaciones de mujeres de los negocios y de mentalidad corporativa repudian toda deuda o adhesión a las luchas colectivas de las mujeres. La corriente dominante respecto al género resultó ser un mecanismo antifeminista que aumentó las diferencias en cuanto a posición social, acceso y derechos entre las mujeres. El neoliberalismo posfeminista es procapitalista y, por ello, considera el éxito financiero como el único indicador de estatus de las mujeres. Por tanto, el fracaso social se percibe como una falta de emancipación que implica que los principios democráticos sociales de solidaridad se construyan erradamente como un anticuado apoyo benefactor y, por lo tanto, se desvaloricen. La narrativa posfeminista dominante reintroduce el síndrome de la «mujer excepcional» que existía antes de que el movimiento de las mujeres introdujera principios más igualitarios de interconexión, solidaridad y trabajo de equipo. El aspecto pernicioso de este síndrome es que alimenta un nuevo sentido de aislamiento entre las mujeres y, por consiguiente, nuevas formas de vulnerabilidad.

El posfeminismo también acarrea algunas lagunas notables de la memoria histórica: engendra un enfoque revisionista que convierte en heroínas feministas a mujeres que habían rechazado los movimientos de las mujeres o se habían distanciado explícitamente de ellos. Esto incluye a muchas personalidades individuales importantes, principalmente artistas como Louise Bourgeois, Yoko Ono o Madonna. Este enfoque también realza a figuras públicas que «casualmente» son mujeres, como Madeleine Albright, Benazir Bhutto, Margaret Thatcher o Condoleezza Rice. Sin embargo, esta tendencia se hace aún más problemática cuando arrasa con cualquier otra consideración política, como cuando revaloriza a las mujeres de derechas. El caso más llamativo hasta la fecha es el de la cineasta pronazi Leni Riefenstahl que, como muestra su autobiografía (Riefenstahl, 1992), sufría de complejo de genialidad. Cineasta y artista de gran talento, Riefenstahl se benefició enormemente montándose en la ola histórica del movimiento de Hider y pudo filmar verdaderas obras de arte como *El triunfo de la voluntad* y *Olimpia*. Tras la caída de los nazis fue señalada para el programa de desnazificación y su obra fue prohibida durante largo tiempo. Es posible que, en su condición de mujer, se le hayan hecho pagar sus errores mucho más que a Martin Heidegger y a muchos otros nazis impenitentes. No obstante, siento una repulsión moral y una profunda oposición política por todo intento de revalorizar a este personaje siguiendo una única línea de pensamiento y sobre la base de una política de género. La estética fascista de Riefenstahl perpetúa no sólo el mito sino también la práctica de la supremacía blanca bajo el espurio disfraz de la emancipación de las mujeres (Gilroy, 2000). Es inaceptable separar la política y las genealogías feministas de la cuestión de la raza, la etnia, la dominación, la exclusión o la lucha por la democracia. El individualismo llevado al extremo engendra el horror.

El individualismo liberal posfeminista es, simultáneamente, multicultural y profundamente etnocéntrico. Celebra las diferencias aun en el sentido racializado del término, siempre que esas

diferencias confirmen y sostengan la lógica de la Mismidad. Condoleeza Rice, una mujer de color de derechas, o Pim Fortuyn, un político holandés gay y conservador, son ejemplos emblemáticos de cómo se reposiciona a los que antes eran «otros» dentro del ámbito de la autoridad masculina. La política de género del discurso neoliberal es cómplice de un discurso sobre la supremacía blanca en el que el término «blanco», como todos los significantes racializados, no tiene un fundamento biológico, sino que designa el acceso al poder y a los derechos. El discurso dominante actual es el de que «nuestras mujeres» (occidentales, cristianas, blancas o «blanqueadas» y criadas en la tradición de la Ilustración secular) ya se han liberado y, por lo tanto, ya no necesitan ningún incentivo social ni ninguna política de emancipación. Sin embargo, «las mujeres de ellos» (no occidentales, no cristianas, generalmente no blancas y no integradas en la sociedad blanca y además ajenas a la tradición de la Ilustración) aún están retrasadas y necesitan que se las haga objeto de acciones sociales de emancipación especiales y de formas aún más beligerantes de «liberación» forzada. Esta posición simplista vuelve a instalar una cosmovisión basada en las directrices coloniales de demarcación e impide ver las grandes zonas grises intermedias en la declamación doblemente pretenciosa de que el feminismo ya logró su objetivo en Occidente y de que no existe fuera de esta región. Los grados intermedios de complejidad son los únicos que importan y deberán ocupar el centro de la agenda. El punto clave, sin embargo, es que, en este discurso, los cuerpos de las mujeres funcionan como portadores de la identidad étnica auténtica y como indicadores del estadio de desarrollo de los respectivos linajes defectuosos de su civilización.

A causa de las injusticias estructurales que determina el proceso de globalización, la actual situación geopolítica de las mujeres está más polarizada que nunca. Todo el imaginario que rodea el supuesto «choque de civilizaciones» (Huntington, 1996) está explícitamente coloreado con la cuestión de género pues sitúa en el centro del escenario la pareja rectora de un mundo occidental

hipotéticamente emancipado, adulto y liberado, cuyo emblema es la «blanda» y «feminizada» Unión Europea.

La UE se opone a su socio «masculino», Estados Unidos, encargado de supervisar la guerra de las civilizaciones mediante su poderío militar y su supremo desprecio por la ley internacional. En oposición a ellos hay un mundo no occidental más viril, joven y masculino, del cual la cultura islámica es la portadora estándar.

Esa caricatura de las relaciones de poder globales se postula y combate sobre los cuerpos de las mujeres: uno de los emblemas recientes de esta situación es el de los cuerpos envueltos en túnicas burka de las mujeres afganas en cuya defensa un presidente antifeminista, antiabortista y archiconservador, George W. Bush, declaró cínicamente lanzar una de sus múltiples guerras de conquista de inspiración puramente comercial. La diferencia sexual ha regresado al escenario mundial en una versión fundamentalista y reaccionaria. En un contexto de guerra, racismo y xenofobia globales, este tipo de política de género impulsa declaraciones mutuas y respectivas sobre la identidad femenina unitaria y auténtica por parte del Occidente «liberado» y sus oponentes supuestamente tradicionalistas. Este es un juego de fundamentalismos especulares y beligerantes: uno muestra la faceta postindustrial y el otro la preindustrial. Entre ambos componen un único fenómeno que debemos interpretar atendiendo al resurgimiento de la soberanía imperial (Hardt y Negri, 2000). En este enfoque se pasa por alto el trabajo precioso, paciente y pragmático realizado por los movimientos de las mujeres durante los últimos treinta años en todo el mundo y especialmente en el mundo no occidental, como RAWA (la Asociación Revolucionaria de Mujeres de Afganistán, por sus siglas en inglés).

*El imaginario social genético*

La segunda narrativa dominante de nuestros días se refiere al imaginario genético social, en el marco de la revolución biotecnológica. La obra de Franklin, Lury y Stacey (2000) es particularmente pertinente en este debate pues se concentra en el proceso de globalización para desarrollar su crítica de la ciencia y las tecnologías occidentales. Estas autoras sostienen que la era de la economía global se puede describir acertadamente como la canibalización de la naturaleza por parte de un mercado global y además afirman que este proceso coincide con un creciente sentido de reterritorialización y, consecuentemente, con una reinención de la naturaleza. Hablan de una «transmagnificación» de la naturaleza (*ibid.*, p. 19); esto significa que la cultura tecnológica satura por completo la naturaleza y así consigue darle una nueva representación y revitalizarla al tiempo que la naturaleza misma se resiste a ese proceso. La naturaleza es más que la suma de sus apropiaciones comerciales: es, además, un agente que permanece fuera del alcance de la domesticación y la mercantilización. Me refiero a esta vitalidad excedente de la materia viva que llamamos zoé, en oposición a la producción discursiva de significaciones de la vida como *bios*. En el capítulo siguiente ampliaré esta idea.

Franklin argumenta que las sociedades contemporáneas, impulsadas por los avances de la genética, asocian eufóricamente el código genético o el ADN a nombres de marcas comerciales. Los materiales genéticos (como las células madres) llegan a ser bancos de datos de información potencialmente lucrativa y se comercializan como tales. La práctica muy difundida de patentar y hacer cumplir los derechos de propiedad intelectual como la manera habitual de cursar la investigación científica demuestra la exactitud de este comentario. Lo que esto significa concretamente es que la investigación científica, que aún se juzga y se financia como «básica», termina dando por resultado innovaciones tecnológicas aplicadas. El caso de los organismos genéticamente modificados en la producción de alimentos es un ejemplo evidente de esta práctica.



Sin embargo, en un giro muy enérgico de su argumentación, Franklin muestra que el imaginario social genético es un arma de doble filo y que si bien la tecnología ha transformado la «naturaleza», también la contaminación funciona en el sentido del retroceso. Así la ingeniería automotriz contemporánea, por ejemplo, se comercializa visualmente en un formato genético que resalta la transmisión industrial de características heredadas a través de la cuidadosa selección y manipulación de las fuerzas y las debilidades. Esta versión mercantil del darwinismo social agrega un matiz de ironía a la difundida idea de la «próxima generación» de aparatos electrónicos, ordenadores, automóviles o lo que fuere. La ecuación básica subyacente en el imaginario social genético es que el ADN se convierte en el nombre de una marca comercializable, de tal modo que los genes de cada uno son, literalmente, su capital.

Las nuevas tecnologías de la Vida (como *bios* y como *zoé*) se están expandiendo rápidamente. Además estructuran la fuerza laboral y las formas de producción, principalmente mediante la flexibilidad obligada. La agricultura, los granos y semillas, la producción de alimentos y la cría de ganado; las nuevas fronteras de la medicina, incluyendo las intervenciones médicas genéticas y fetales; el ampliamente extendido fenómeno del tráfico de órganos y de partes del cuerpo, y la creciente industria de la ingeniería genética y el cultivo de tejidos y células orgánicas forman parte de este proceso. En consecuencia, las nuevas tecnologías ejercen un impacto directo en los aspectos más íntimos de la existencia en el mundo llamado «avanzado», desde la reproducción asistida tecnológicamente hasta los niveles insostenibles de consumismo y la explotación comercial de los datos genéticos en beneficio de instituciones de salud y otro tipo de seguros. Por último, pero no por ello menos importante, no podemos dejar de mencionar la cuestión de las implicaciones de todo este proceso en la guerra contemporánea y en el complejo industrial militar.

La convergencia de las biotecnologías y de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, respaldadas por

Internet, es un factor esencial que induce a una revisión radical de la política del cuerpo. El «biopoder» ha llegado a ser una forma dominante de gestión de la política genética o molecular (Rose, 2001). La obra de Foucault sobre la producción discursiva de los sujetos corporizados contemporáneos es el telón de fondo pertinente para este análisis. Foucault demuestra no sólo la estructura construida de lo que llamamos la «naturaleza humana», sino también su aparición relativamente reciente en el escenario histórico, que la hace coextensiva con formas de control y disciplinamiento sociales. La obra de Haraway también parte del supuesto de que «la vida entendida como un sistema que debe ser manejado, un campo de operaciones constituido por los hombres de ciencia, los artistas, los caricaturistas, los activistas comunitarios, las madres, los antropólogos, los padres, los editores, los ingenieros, los legisladores, los especialistas en ética, los industriales, los banqueros, los médicos, los asesores genéticos, los jueces, los aseguradores, los sacerdotes y todos sus parientes, tiene una genealogía muy reciente» (Haraway, 1997, p. 174). Haraway sostiene que la ciencia contemporánea ha ido más allá del biopoder de Foucault y que ya ha entrado en la era de «la informática de la dominación», que es un régimen diferente de visualización y control.

Deleuze y Guattari analizan esta noción de poder sobre la vida en su obra seminal acerca del capitalismo como esquizofrenia y ofrecen el único análisis verdaderamente coherente del vitalismo materialista o de la Vida en una vena postantropocéntrica. En los capítulos 4 y 5 indagaré más profundamente esta noción. Deleuze advierte que la representación de los sujetos corporizados ya no es visual en el sentido de ser escópica, es decir, en el sentido posplatónico de simulacro. Tampoco es especular, en el modo psicoanalítico de redefinir la visión dentro de un esquema dialéctico de reconocimiento por oposición de uno mismo y el otro o de uno mismo como otro. La representación se ha vuelto más bien esquizoide o internamente desarticulada; las sociedades contemporáneas están inmersas en esta lógica de circulación sin

límites y, por lo tanto, están suspendidas en alguna parte más allá del ciclo de la vida y la muerte de la visión humanista del sí mismo. En consecuencia, es necesario informar de los sujetos corporizados contemporáneos atendiendo a su valor excedente como mercancías visuales que circulan en un circuito global de flujo de fondos conocido como la «sociedad de la información». Gran parte de esta información no apunta al conocimiento, sino que está inflada por los medios y, por consiguiente, no se puede distinguir del puro entretenimiento. El capital de hoy es espectral (Derrida, 1994).

En *Metamorfosis*, sostenía que la política de género de los tecno-cuerpos ha experimentado una evolución paradójica. En realidad, en la modernidad el doble mecánico del cuerpo estaba sexualizado y erotizado, como el robot de *Metrópolis* de Fritz Lang o las viriles locomotoras del cine de Eisenstein. Sin embargo, en la posmodernidad, esta proporción cambia: la maquinaria electrónica y digital está compuesta por figuras de complejidad, mezcla, hibridez e interconexión. Como tales, no están asociadas al género ni están particularmente sexualizadas: marcan, en cambio, un espacio de indeterminación, un espacio indecible de transexualidad. He analizado estos rasgos desde el punto de vista de la evasión del cuerpo que, en mi opinión, es una de las tendencias de las culturas avanzadas. Otra fantasía que se hace eco de la primera es entrar en una esfera «más allá del género», que se transmite tanto en el modo molar dominante, a través del imaginario social relativo a los organismos cibernéticos, como en el modo minoritario más radical de la cultura feminista, homosexual u otras contraculturas. Este desvanecimiento de las fronteras de la diferencia sexual, en el sentido de una tendencia andrógina generalizada, es característico de las sociedades postindustriales. Lyotard (1988) lo identificaba como uno de los rasgos que definen la condición posmoderna: homosexualizar las identidades es una ideología dominante del capitalismo avanzado. De acuerdo con la paradoja ya señalada, sin embargo, este discurso social sexualmente indeterminado o transexual surge conjuntamente con el retorno de las polarizaciones

sexuales y de roles de género más estrictos, tanto en Occidente como en el resto del mundo. El doble tira y afloja esquizoide del desplazamiento y el simultáneo restablecimiento de las oposiciones binarias de género es uno de los aspectos más problemáticos de la cultura política contemporánea. Y también es la clave de su vehemente antifeminismo, por cuanto erosiona las bases para la afirmación y la capacitación de los sujetos políticos feministas integrados y corporizados.

En este contexto la función materna y, por lo tanto y simultáneamente, la reproducción de lo humano en su modo biocultural, se han separado del cuerpo femenino, a causa de la intervención biotecnológica también conocida como «el deseo de estar conectado». Sin embargo, la función materna ha sido también renaturalizada en una cantidad de variaciones paradójicas que van desde las convicciones religiosas hasta las afirmaciones seculares del tema del «orgullo de ser carne». Estos patrones paradójicos reflejan esa doble tensión esquizofrénica que ya analicé. Por un lado lo femenino maternal se reinserta en un orden natural reinventado que reafirma el sistema falocéntrico. Por el otro, lo maternal se inscribe con éxito en el mercado tecnoindustrial de los modos alternativos de reproducción. Que estos efectos opuestos se produzcan simultáneamente desafía la lógica del tercero excluido y encaja con la alternancia maníaco-depresiva de euforia y melancolía que es la economía política de la afectividad en el capitalismo avanzado.

La teoría feminista no es inmune a todo esto: la celebración eufórica de un mundo feliz de reproducción artificial queda equilibrada por los intentos de reinventar lo femenino tradicional como una versión holística y antitecnológica de curación. La distinción euforia/nostalgia es inherente a la comunidad feminista y, por lo tanto, la cruza de parte a parte, con lo cual hace que su política y sus valores sean más complejos. La inclinación hacia los valores tradicionales o reaccionarios (molares, sedentarios, lineales o estáticos) aparece equilibrada por una orientación más progresista

y activa hacia soluciones más innovadoras (moleculares, nómadas o dinámicas). La línea molar de reterritorialización y las líneas múltiples del devenir trazan, juntas, patrones divergentes. Es una necesidad analítica, aunque también es un desafío, mantener separadas cualitativamente estas dos líneas sin dejar de respetar su aparición simultánea. Como veremos en los capítulos 4 y 5, estas líneas varían en el terreno ético.

## *El retorno del cuerpo*

Uno de los efectos de las biotecnologías y el imaginario social genético es el retorno de los discursos y las prácticas sobre los «cuerpos reales».

Los tecnocuerpos están más inmersos que nunca en sitios de poder y la política contemporánea es propensa a los fenómenos masivos de exclusión en tanto que los *cyborgs* está inscritos en un nexo monetario que no es inmune al racismo ni a las relaciones de poder tradicionales. Además, si es cierto que el cuerpo humano y, por lo tanto, también lo femenino material (la matriz) ahora están inscritos en el aparato tecnoindustrial y militar, de ello se sigue que no son ni metal ni carne sino, antes bien, un espacio social muy disputado y atravesado por los flujos de capital y, en consecuencia, por las relaciones de poder. La complejidad y las paradojas son los retos que hoy afrontan los sujetos políticos. Por consiguiente, la representación e interpretación de los tecnocuerpos expresan plenamente la paradoja del sujeto contemporáneo, a saber, la de un cuerpo invadido por la tecnología, bombardeado por partículas y *bytes* de información pero que también siente el horror, el dolor y la desesperación de estas invasiones fundamentales de lo que alguna vez se llamó su «integridad corporal». Metodológicamente, el retorno del «cuerpo real» en su materialidad densa significa el fin del giro lingüístico en el sentido del énfasis excesivo posmodernista en la textualidad, la representación, la interpretación y el poder del

significante. En el próximo capítulo me extenderé más sobre este asunto.

El renovado énfasis en la materialidad de los cuerpos corpóreos es especialmente notable en tres esferas de la teoría feminista contemporánea: la primera es la corriente del feminismo deleuziano que pone el acento en la inmanencia (Buchanan y Colebrook, 2000; MacCormack, 2000), los devenires (Grosz, 1999a; Gatens y Lloyd, 1999; Gatens, 1996; Braidotti, 1994 y 2002) y una nueva ontología política (Olkowski, 1999).

El segundo ámbito es el de los estudios científicos feministas, que está completamente separado de las humanidades y de las ciencias sociales y aboga por un nuevo paradigma epistemológico (Wilson, 1998; Franklin y otros, 2000; Barad, 2003). Estos estudios se refieren a una línea genealógica feminista diferente que omite la alta teoría feminista posmodernista —y, por lo tanto, la crítica psicoanalítica y semiótica— y, en cambio, pone el énfasis en la tradición epistemológica. Las figuras clave son Margulis y Sagan (1995) pero también Keller (1992) y Harding (1991). En esta tradición, como en muchas otras, Haraway (1997) proporciona un punto de enfoque y una medida de consenso y cohesión.

La tercera corriente es la nueva forma «micropolítica» de la teoría feminista que está surgiendo actualmente y que combina los estudios científicos con referencias a la noción de Guattari de la subjetividad transversal y a la crítica de la globalización hecha por Hardt y Negri (Balsamo, 1996; Parisi, 2004a). Esta nueva generación se aparta del énfasis feminista deleuziano en la inmanencia y los devenires, pero muestra gran afinidad con el radicalismo, la creatividad y el enfoque práctico de la segunda corriente feminista. Las feministas micropolíticas se concentran en la función que pueden cumplir las tecnociencias como instrumentos para atacar al capitalismo avanzado.

Un ejemplo llamativo de este clima político es el análisis de la política laboral y económica del mundo globalizado, como lo ejemplifican quienes no encajan en la minoría neoliberal dominante

y por eso mismo componen el nuevo proletariado digital. Un caso significativo es el de los trabajadores de los *cali centres* quienes abastecen a la sociedad de la información procesando preguntas desde lugares seleccionados que se encuentran a muchos kilómetros de distancia de los hogares desde los que telefonean. Denunciados firmemente por Arundhati Roy (2001) estos *cali centres* o agencias facilitadoras de datos son una industria de miles de millones de dólares que ha atraído la atención crítica de los medios tanto de tendencia dominante (por ejemplo Luke Harding, 2001) como alternativos. Quienes trabajan en esos centros responden a preguntas sobre una amplia variedad de temas que van desde el alquiler de coches y el uso de las tarjetas de crédito hasta la reserva y compra de pasajes de avión y las instrucciones para operar aparatos digitales y de otro tipo. El meollo de este negocio consiste en no permitir que el que llama ni siquiera imagine que su llamada está siendo procesada en Delhi. Así es como los estudiantes, para poder ser aceptados, deben aprender a hablar inglés con el acento apropiado y esperado, generalmente británico o estadounidense; deben leer los periódicos locales para estar actualizados sobre toda clase de noticias y, por supuesto, están obligados a borrar su propia identidad y a cambiar de nombre. Esta clase de trabajos presenta una cantidad de características que recuerdan las antiguas condiciones de explotación de la clase obrera, pero además les agregan ciertas innovaciones.

The Raqs Media Collective (2003) comentó, mediante una serie de instalaciones visuales, la forma específica de simulación incorporada en estos *cali centres*, es decir, encubrir el hecho de que se encuentran muy lejos del hogar de quien llama. En este estudio se cita el ejemplo de una mujer conocida en la línea telefónica con el nombre de Sandra, pero que en realidad responde en su casa de Delhi a su nombre real, Sunita. Al contestar a las preguntas por teléfono en su trabajo, Sunita simula ser

Sandra, una muchacha que supuestamente vive en Minneapolis, Estados Unidos, y sabe todo lo relativo al producto o la empresa que

representa. Esta estrategia no es una mera despersonalización, pues no hay contacto visual ni físico entre las partes implicadas. Tampoco se puede considerar una forma de identificación, por cuanto la empleada no necesita sentirse o verse a sí misma como la representante de una cultura o una nación diferentes para poder cumplir sus obligaciones contractuales. Se trata, más bien, de una cuestión logística: trabajar en un *cali centre* implica entrar en una simulación cuidadosamente orquestada. Como tal, exige que cada trabajador se transforme radicalmente en Otro, una forma leve de esquizofrenia que no es un baile de máscaras en el sentido irónico de autoexploración, sino una reificación del propio mundo vital del trabajador. De manera no muy diferente del personaje de un foro de *chat*, la empleada del *cali centre* representa el papel que le pide el mercado laboral sin salir del proceso ni más sabia ni más enriquecida (especialmente si consideramos que los trabajadores de esos centros reciben un salario diez veces menor que los que cumplen una tarea similar en Occidente), sino firmemente localizada como «el proletariado digital emergente que apuntala la nueva economía mundial» (Raqs Media Collective, 2003, p. 85). Otro ejemplo significativo del mismo fenómeno es el uso extendido, por parte de la industria de los juegos para ordenador, de jóvenes de los países de la Europa del Este como *testers* de sus nuevos productos. Utilizando esos juegos electrónicos hasta quince horas diarias —en una industria que opera continuamente, las 24 horas del día, los siete días de la semana— por salarios de unos 130 dólares mensuales, estos trabajadores digitales han inventado el taller de explotación virtual (véase Thompson, 2005, p. 17).

Este es el tipo de representación corporizada e incorporada que desafía los límites del marco lingüístico de interpretación de la política de género global. El cruce de disfraces culturales que realizan los proletarios digitales de los *cali centres* no es la mimesis creativa de repeticiones estratégicas (Irigaray, 1977) ni el efecto desestabilizador de la política de la identidad *queer* (Butler, 1991). Sólo es la variación de hoy sobre un tema de explotación corporal



que encaja muy bien tanto en la comercialización global de las mercancías materiales como en los estilos de vida, las culturas y los acentos occidentales. Hardt y Negri (2000) destacan la naturaleza inmaterial y afectiva de esta fuerza laboral que comercia con las aptitudes fonéticas, la habilidad lingüística y los servicios con el acento adecuado y que además exige atención, concentración y gran dedicación. Precisamente en este sentido, y no en el modo superficial que Butler atribuye erradamente a mi trabajo (Butler, 2004a), critico la referencia exclusivamente lingüística a la mimesis. Este *tour de force* que realizan los trabajadores digitales de la nueva economía global se basa en una conciencia aguda y explícita de su propia localización en el espacio y el tiempo y, sin embargo, funciona mediante cruces de fronteras, de desplazamientos nómadas y de sendas de desterritorialización. La supuesta naturaleza etérea del ciberespacio y el flujo de movilidad que sustenta están modelados por el trabajo material de hombres y mujeres que habitan regiones del mundo consideradas periféricas. El derrumbe de la oposición binaria centro-periferia introduce, como sostuve en el capítulo 1, un nuevo continuo fluctuante entre espacios delimitados dentro de la economía global. Este espacio de fluctuación está muy racializado y sexualizado y se explota en concordancia con ello.

En *Metamorfosis* sostenía que la diferencia entre los ganadores y los perdedores del actual orden económico mundial es que los ganadores sólo ponen su dinero en juego, mientras que los perdedores arriesgan sus cuerpos. En términos de materialismo corporal, la lógica perversa del capitalismo avanzado ofrece asimismo una cantidad de diferenciales de poder significativa. Tomemos el caso de la posición de sujeto dominante del *cyborg*: éste evoca simultáneamente una imagen abstracta o una mercantilización espectral (piénsese en el cuerpo metalizado de Schwarzenegger) y otra muy corporizada, concreta y real. Esta última se refiere al proletariado digital: en su mayor parte anónimos, esos cuerpos mal pagados, explotados, de los trabajadores,

generalmente pertenecientes a una minoría étnica, aborigen o inmigrante, son los que alimentan la revolución tecnológica. Ese anonimato significa que dichos trabajadores coinciden con sus cuerpos explotados que, paradójicamente, terminan haciéndolos invisibles en la perversa economía de la cultura de los medios. Sin embargo, la posición de sujeto dominante consiste en lograr elevadas definiciones de identidad o singularidad mediante la sobreexposición, es decir, teniendo acceso a la visibilidad, aunque sólo sea del tipo espectral. El género y la etnia desempeñan un papel central en cuanto a regular el acceso a la visibilidad con altas definiciones de identidad, en oposición al anonimato invisible de los que han quedado marginados. En otras palabras, hoy el poder es una cuestión de selección y control, de derechos y acceso: es el biopoder, concentrado en el cuerpo en sus manifestaciones materiales e inmateriales. Ese poder engendra un sistema de vigilancia integrada que lo abarca todo y que postula enemigos potenciales, virtuales, en todas partes, también y especialmente dentro de los límites hoy desdeñados del sujeto.

La declaración de Vandana Shiva a favor de la biodiversidad en la cultura global se concentra en una faceta diferente del mismo problema: dicha autora critica la práctica de patentar los productos biotecnológicos y la llama «biopiratería» (Shiva, 1997). Shiva relaciona esta práctica con la construcción del imperio europeo que se ha desarrollado durante los últimos quinientos años y ve un continuo entre ambas situaciones y las políticas de la OMC (Organización Mundial del Comercio) y del Banco Mundial. Además, en un giro foucaultiano muy interesante, Shiva vincula la biopiratería con las filosofías individualistas de Locke, Hume y otros «padres» del liberalismo. La autora sostiene que sus obras teóricas reflejan y al mismo tiempo legitiman la apropiación capitalista de los recursos del mundo y el desahucio de otros. Estas teorías continúan ejerciendo su influencia en prácticas contemporáneas como los derechos de propiedad intelectual y las políticas de la Organización Mundial del Comercio y el aparato del GATT (Acuerdo General

sobre Aranceles Aduaneros y Comercio). Lo que marca específicamente la era actual, sostiene Shiva, es el hecho de que el blanco del saqueo capitalista ha pasado de las antiguas colonias a las «nuevas fronteras» o a los «recursos naturales» representados por la genética humana en general y los poderes reproductores de las mujeres en particular. El capital es el poder generador de la materia viva y la vitalidad elástica de la Vida. Patentándola y poniéndole marcas, se niega y al mismo tiempo se aumenta el poder autogenerador de la materia viva para mayor provecho de las empresas. *Bios/zoé*, tal como se actualiza en semillas y en células, es dinero contante y sonante.

En la valoración que hace Shiva, la «biopiratería», entendida como la colonización última del interior de los organismos vivos, destruye la biodiversidad pues pone en peligro las especies que vivían naturalmente en este planeta. Mary Midgley comentaba irónicamente la inmoralidad de este desprecio por la biodiversidad:

Si los seres humanos necesitamos madera, es necesario replantar árboles, pero siempre deberán ser los árboles que provean más rápida y económicamente a esta necesidad. No hay ninguna razón para conservar las especies existentes y desde luego ninguna razón para apuntar a la diversidad como tal ya que por todas partes hay una gran variedad de árboles. Entonces, ¿qué tiene de malo el monocultivo universal de eucaliptos? (Midgley, 1996, p. 123).

La biopiratería también amenaza a la diversidad cultural agotando el capital del conocimiento humano mediante la desvalorización de los sistemas de conocimiento y las cosmovisiones locales. En lo más alto del robo legitimador, estas prácticas también devalúan las formas aborígenes de conocimiento, es decir, los sistemas culturales y legales. Los modelos eurocéntricos de racionalidad científica y desarrollo tecnológico dañan la diversidad humana. El sistema de patentes legaliza la biopiratería, extiende los monocultivos y homogeneiza tanto los sistemas naturales como los sistemas sociales. La estrategia de

resistencia propuesta por Shiva es un ecofeminismo clásico que examinaré con más detalle en el capítulo siguiente.

Al discrepar significativamente de la opinión de Vandana Shiva, Franklin, Lury y Stacey (2000) analizan la «semilla» no como el sitio de resistencia sino, antes bien, como uno de los agentes de la economía global. Como un icono privatizado de la biodiversidad comercializada, la semilla conecta la antigua idea universalista de la «naturaleza» con la realidad financiera de la cultura global. Así como los seres humanos tienen su Proyecto Genoma, las plantas tienen su catálogo de Heritage Seed donde se patenta una determinada cantidad de semillas. Se las publicita como ejemplares orgánicos y cultivados con métodos caseros pero también antiguos y como tales constitutivos del acervo de un antiguo saber y de autenticidad cultural. Este carácter holístico garantiza la perpetuación de la especie y además la preservación de la cultura. El conjunto del cuerpo de la mujer es la semilla que el capitalismo corporativo quiere patentar y finalmente clonar, siguiendo la paradoja de un nuevo compuesto global de naturaleza/cultura que se naturaliza y comercializa simultáneamente. Al poner en práctica la política feminista de la localización, Franklin y otros diferencian esta mística financiera y cultural de las semillas del uso político que describe la obra de Shiva, que lo presenta como una forma de resistencia ante la apropiación por parte de la industria. En ambos casos, sin embargo, la semilla transmite la noción de pureza y de linaje y de herencia genética directa. Por consiguiente, es lo opuesto del discurso y de la práctica de la hibridez y la mezcla propias de la ingeniería genética y, más específicamente, de los experimentos transgénicos con las diversas especies.

Cuando señalan la ambigüedad que tiene la noción de diversidad cultural en la era de la globalización, Franklin, Lury y Stacey (2000) se alinean con el posmodernismo y, por lo tanto, con el poshumanismo filosófico. La diversidad, aun en la forma de sistemas de conocimiento nativo o local, se ha transformado en una mercancía sumamente valorada y comercializable. En su forma

mercantilizada ha aumentado la uniformidad de los hábitos de los consumidores y promovido al mismo tiempo la proliferación de diferencias locales y microdiversidades. Las «diferencias» alimentan el mercado porque lo «local» es un espacio político construido por los flujos globales de capital (Hardt y Negri, 2000). Puesto que la proliferación de las diferencias locales en nombre de su condición de mercancía es uno de los rasgos de la economía global, la globalización se nutre a su vez de la incorporación de la alteridad. Por consiguiente, hay que tratar de no tomar al pie de la letra cualquier reivindicación de identidad y diferencia cultural. Todas las identidades están en proceso de construcción y, consecuentemente, son contradictorias. Por ello, la mejor manera de abordarlas es hacerlo en una perspectiva abierta y de debate, en consonancia con el «estilo» cog-nitivo y figurativo del nomadismo filosófico (Braidotti, 2002).

El punto de consenso entre Franklin, Lury y Stacey y Shiva es la resistencia contra la celebración de *bios* por parte de un sistema que persiste en su biocentrismo convencional y en su pensamiento jerárquico. El único objetivo del capital es expandirse y difundirse en nuevos territorios, como las células, el cuerpo reproductor de las mujeres y las fuerzas generadoras mismas de la tierra. Tanto Franklin como Shiva coinciden en que la Vida, entendida como *zoé*, de algún modo escapa a la encerrona total dentro de este régimen. Sin embargo, discrepan en cuanto a las estrategias. El análisis de Shiva no se basa en las filosofías postestructuralistas del poder entendido como una red no dialéctica de relaciones. Supone, en cambio, una oposición dialéctica entre el centro y la periferia y, por lo tanto, se desarrolla dentro de un marco de referencia dualista. Este es el error de la posición de Shiva: no es adecuado decir que el proceso de expansión capitalista se desplaza por nuevos territorios antes inexplorados. Antes bien, lo que ocurre es que ese proceso crea activamente nuevos territorios potenciales con el objetivo de acrecentar el provecho económico.

Este debate no es meramente académico: en mi marco (posfoucaultiano) de referencia, no se puede suponer que un objeto de interés bio-político —por ejemplo semillas, células o poder reproductivo de las mujeres— sea un «otro» construido externamente del que toman posesión los poderes existentes. El humanismo residual de la noción de «biopoder» de Foucault ha sido desplazado por el surgimiento de *bios* y *zoé* como fuerzas vitales esenciales en el modelado de los espacios sociales contemporáneos. Estas fuerzas crean una forma inesperada de contigüidad entre los procesos materiales de la constitución de áreas o sujetos de interés, como la «célula» o la «semilla», y los procesos de subjetivación. En otras palabras, no se trata de que la biotecnología esté explotando arteralmente la «vida», sino más bien de que, como resultado de las prácticas materiales y discursivas biotecnológicas, la vida como *bios/zoé* produce nuevas zonas siempre crecientes de actividad e intervención. La «vida» ha emergido como el sujeto, y no como el objeto, de los procesos políticos, un sujeto no humano, inhumano o poshumano, pero sujeto al fin. De ahí la importancia de analizar la categoría de «vida» —como *bios* y como *zoé*— para comprender quién la está construyendo y con qué objeto, quién tiene acceso a ella y con qué propósito. Si se da el caso de que la producción de algunas categorías, como las semillas o las células, o los embriones humanos, es coextensiva con su explotación comercial, la tarea de la crítica social es señalar la formación de esas categorías y además oponerse, para desbaratar su estatus social.

### *El poshumanismo y los límites del individualismo liberal*

La crítica del humanismo europeo que presenta Vandana Shiva atañe principalmente a sus limitaciones y no a su sustancia. Como ella misma es una humanista no occidental, señala sagazmente la brecha de credibilidad entre las pretensiones o las aspiraciones y los logros reales y aboga por una evaluación menos autoelogiosa del ideal humanista europeo. Al poner el acento en la complicidad entre el humanismo ilustrado occidental, por una parte, y la conquista y la

explotación coloniales por la otra, Shiva hace una enérgica advertencia. Su prédica a favor de un sentido más inclusivo del humanismo es análoga a la posición adoptada por la teórica feminista negra Patricia Hill Collins. Esta autora, en su obra de 1991, propone una versión muy afirmativa de la teoría del punto de vista, que vincula directamente con la tradición del *Ubuntu* o el humanismo africano. El contexto afrocéntrico cambia los términos de referencia y, por ende, de definición de esta noción, vinculándola con la tradición teológica negra y con la espiritualidad afro-norteamericana. Esta tradición ofrece una cultura política de resistencia, así como alternativas creativas para formular la identidad de los grupos oprimidos. Sostenido por un sistema dialógico basado en la idea de tomar el cuidado de todos como una responsabilidad colectiva de la comunidad de cada uno, el humanismo afrocéntrico es un recurso para todos aquellos que quieren resistir el desgaste y la devastación de los abusos tecnológicos.

Vandana Shiva compara, desfavorablemente para el primero, el individualismo de las tradiciones occidentales con el espíritu más comunitario de las tradiciones del conocimiento no occidentales, en las cuales el libre intercambio de información se practica ampliamente pues los conocimientos se estiman como propiedades sustentadas comunalmente. Por tanto, el argumento en contra del eurocentrismo respalda un enfoque no lucrativo que sustenta un argumento neohumanista en contra de la comercialización de los organismos vivos tratados como «productos biotecnológicos». Este tráfico constituye una doble violencia que no sólo reifica los organismos vivos transformándolos en objetos de consumo comercial, sino que además les niega su organización propia y su capacidad de autorreproducirse.

Un número importante de críticos sociales contemporáneos que trabajan en una perspectiva de la raza, no occidental y poscolonial comparten el neohumanismo de Shiva. Me gustaría colocar esta posición, como una especie de compañera de viaje, junto al

antihumanismo o el poshumanismo de los críticos culturales y sociales que abordan las mismas cuestiones dentro de una perspectiva situada en Occidente. A lo que apunta este movimiento cartográfico, que alinea teoréticamente diversas posiciones siguiendo un mismo eje, es a facilitar la transposición de los respectivos afectos políticos que las activan. Me gusta devolver lo «activo» al «activismo<sup>[1]</sup>». Esta transposición es como una variación musical que salta a través de las escalas y composiciones para encontrar un tono ó nivel de intensidad que pueda compartir. Lo importante para mí es la sincronización de los diferentes elementos, su dimensión afectiva y la afinidad, no la corrección política o teórica.

Así es como, en su crítica desde el interior mismo de las tecnociencias occidentales y de su lógica explotadora, Donna Haraway —una de las figuras señeras del poshumanismo feminista— destaca una cantidad de rasgos clave. El primero es el poder entendido como una red dinámica de interconexiones o contaminaciones híbridas, como un principio de no pureza radical. El segundo es la negativa a caer en la trampa de la clásica división naturaleza/cultura: no hay ningún *te/os* ni orden natural que no sea el que proviene de la mediación tecnológica. Para poder reestructurar nuestra relación colectiva con el nuevo compuesto naturaleza/cultura de las tecnociencias contemporáneas, Haraway defiende un renovado sistema de afinidad, radicalizado por lazos concretamente afectivos con los «otros» no humanos. Haraway sostiene que las divisiones sujeto-objeto o naturaleza-cultura están vinculadas con lo patriarcal, es decir, con las narrativas familiares edípicas. Contra ellas, Haraway recomienda un sentido ampliado de comunidad basado en la empatía, la responsabilidad y el reconocimiento. Además, extiende estas prerrogativas a los agentes o sujetos no humanos, como los animales, las plantas, las células, las bacterias y la tierra en su conjunto.

Esta posición tiene importantes implicaciones para la política de género y el hecho de devenir mujer. En la era de los tecnocuerpos,



el cuerpo materno no sólo reproduce el futuro, sino que también carga con el peso de inscribir éste dentro del régimen de la mercantilización de la alta tecnología que dirige las economías de mercado actuales. Esto significa que lo femenino materno en el doble modo de la máquina reproductora integrada en el circuito electrónico, por una parte, y como una formación de cuerpos que resisten, por la otra, es un sitio estratificado. Para expresar esto mismo en términos deleuzianos, digamos que traduce simultáneamente la faceta despótica de la mayoría y la faceta patética de las minorías en lucha. De todos modos, la cultura postindustrial libra la batalla de su supervivencia en el cuerpo contaminado, traumatizado, de esta variedad de lo femenino materno, entendido como la clave del futuro. Así, el desafío consiste en determinar cómo incorporar lo femenino materno para poder metabolizar mejor su descendencia. La cuestión de la ética se impone como reacción a esta paradoja de la desterritorialización y reterritorialización simultáneas del cuerpo de la mujer en relación con la institución de la feminidad, de la naturaleza en relación con el aparato biotecnológico y de la «vida» con referencia al nexo globalizado del dinero. ¿Qué criterios éticos podemos aplicar para establecer la diferencia entre las formas progresivas y las regresivas de la reincorporación o la territorialización? En los capítulos 4 y 5 propondré una ética de transformaciones sustentables como respuesta. Por el momento, quiero avanzar con la cartografía.

Ante todo, quiero destacar otro rasgo esencial de este debate. En la era histórica de *bios* y *zoé* como sujetos políticos, es un error metodológico y una tarea éticamente imposible separar categóricamente los diferentes ejes de diferencia. El género, la raza y la naturalización son, en la gran tradición filosófica, los tres ejes estructurales de la Alteridad. Para poder producir una cartografía válida de las relaciones de poder contemporáneas es necesario conectar esos tres ejes transversalmente en una serie de líneas nómadas de interconexión. Por ello la doble faceta patética y despótica de la feminidad, en la era histórica de las tecnologías

avanzadas, tiene un vínculo privilegiado con la condición de blanco, expresión que significa Mismidad y que por lo tanto acrecienta el acceso al poder y a las ventajas estructurales que implica ser blanco (Braidotti, 2002). La convergencia entre las nuevas tecnologías de los medios y la información y las biotecnologías impulsa una economía espectral que comercia con igual frialdad en las distintas variantes de la diversidad de género, homosexual, multicultural, genética y poshumana. Esto da como resultado una circulación planetaria de iconos globales como la princesa diosa blanca Diana o el atleta negro Michael Jordan, el ubicuo oso panda, el delfín cósmico o el icono azul del planeta Tierra (Bryld y Lykke, 1999). Estos iconos se transforman en mercancías privadas de su potencial liberador y por eso mismo son aún más lucrativos (Gilroy, 2000). La circulación de estas mercancías icónicas, hasta las no humanas, dentro de la economía espectral de la transmisión global sostiene el mercado global de la Mismidad. Es un caso de pluralismo cuantitativo, en oposición a la multiplicidad cualitativa (Braidotti, 2002), en una economía del eterno retorno que satura el espacio social con un flujo excesivo de imágenes y representaciones.

Un enfoque filosófico basado en el vitalismo neomaterialista es la manera más efectiva de abordar estas contradicciones y trabajar en pos de una cultura materialista de afirmación crítica. La inmanencia radical y la ética sustentable son una estrategia tendente a liberarnos del esquema afectivo binario de euforia-melancolía y a desintoxicarnos de los vahos de las promesas protésicas de perfectibilidad que nos venden las tecnologías neoliberales. Quisiera afrontar, en cambio, las complejidades específicas de nuestra subjetividad corporizada en la era del poder de zoé. «Nosotros», los seres humanos, estamos definitivamente juntos en *esto* y no estamos solos. En la próxima sección veremos hasta qué punto están realmente atestados los espacios nómadas de transposición.

## **Devenir otro: transponer la diferencia racializada**

En la sección anterior argumenté que la economía política del capitalismo global consiste en multiplicar y distribuir las diferencias a favor del provecho económico. Este proceso produce olas siempre cambiantes de diferenciaciones por género, por sexo, por raza y por su naturaleza de los múltiples «otros», con lo cual ha quebrado efectivamente la relación dialéctica tradicional entre los referentes empíricos de la Alteridad —los otros mujeres, aborígenes y animales o los otros de la tierra— y los procesos de formación discursiva de las diferencias de género, raza y naturaleza. Una vez que se desarticuló este vínculo dialéctico, el capitalismo avanzado parece ser un sistema que promueve un feminismo sin mujeres, un racismo sin raza, leyes naturales sin naturaleza, la reproducción sin sexo, la sexualidad sin géneros, el multiculturalismo sin terminar con el racismo, el crecimiento económico sin desarrollo y el flujo de capitales sin dinero. El capitalismo tardío también produce helados sin crema y cerveza sin alcohol, junto con alimentos saludables genéticamente modificados, especies de compañía y virus de los ordenadores, nuevas caídas y deficiencias de la inmunidad animal y humana y una longevidad cada vez más prolongada para quienes habitan el mundo avanzado. ¡Bienvenidos al capitalismo como esquizofrenia!

### *Los múltiples espacios de diáspora*

Esta sección se concentra en la cartografía de los procesos de racialización que se producen en este nuevo desorden mundial. En la era histórica del nomadismo generalizado, la figura de la diáspora ha obtenido el consenso más difundido como expresión de la paradoja del desarraigo y la relocalización que están en el corazón mismo de la economía política global actual. Como señala Lorde: «En el año 2000 las veinte mayores ciudades del mundo tendrán algo en común: ninguna estará en Europa y ninguna estará en

Estados Unidos» (citado en Mohanty y otros, 1991, p. 1). El marco principal de referencia es un espacio cultural transnacional de transiciones y flujos que expresa «las zonas de contacto superpuesto y no lineal entre naturalezas y culturas: frontera, viajes, criollización, transculturación, hibridez y diáspora» (Clifford, 1994, p. 303). En su obra seminal sobre las cartografías de los espacios sociales de diáspora, Avtar Brah (1996) sostiene que son sitios de transición y de intercambio de personas, información, culturas, mercancías y capital. En el orden mundial poscolonial, la diáspora afecta tanto a las raíces de los pueblos nativos como a las rutas de los sujetos itinerantes.

De origen griego y con connotaciones judías, el término «diáspora» ofrece una descripción no normativa del desarraigo y la dispersión de muchas grandes poblaciones: los armenios, los turcos, los palestinos, los cubanos, los griegos, los chinos, los húngaros y los chilenos, por nombrar sólo algunos. Clifford comenta: «A finales del siglo XX, todas o la mayoría de las comunidades tuvieron dimensiones de diáspora (momentos, tácticas, prácticas o articulaciones). Algunas son más diaspóricas que otras» (Clifford, 1994, p. 310); y Robin Cohen (1997) somete el concepto de «culturas viajeras» de Clifford a un análisis detallado. Si bien se resiste a tomar la metaforización de las posiciones del sujeto de la diáspora como un icono de la posmodernidad, Cohen las inscribe en el centro mismo de la condición histórica de la globalización. La posición del sujeto de la diáspora no sólo es negativa, también es productiva de procesos de significación cultural en sentido doble, especialmente en lo que respecta al antinacionalismo. Cohen comenta: «Las diásporas se sitúan en alguna parte entre los Estados-naciones y las «culturas viajeras»» (*ibíd.*, p. 135). Avtar Brah confirma que el espacio de la diáspora se construye mediante relaciones y que inscribe «el deseo de establecer el propio hogar y simultáneamente critica los discursos de los orígenes fijos» (Brah, 1996, p. 193).

La diáspora global tiene enormes implicaciones para una economía mundial enlazada por una densa red de flujos transnacionales de capital y trabajo. Ese sistema está marcado por procesos internos de migración que implican movilidad, flexibilidad o precariedad de las condiciones de trabajo, transitoriedad y asentamientos no permanentes. Por último, aunque igualmente importante, la globalización está relacionada con la desterritorialización de toda identidad social que desafíe la hegemonía de los Estados-naciones y su pretensión de ciudadanía exclusiva (Cohen, 1997). Esta proliferación de diferencias étnicas y racializadas produce la estratificación de capas de control múltiple en una economía política de «hegemonías dispersas» (Grewal y Kaplan, 1994). Éste es un sistema de vigilancia y manipulación descentradas pero constantes, en el que el centro acomete contra las múltiples periferias en una lógica compleja que opera no sólo entre los bloques geopolíticos, sino también en el interior de cada uno. Asimismo, el sistema contribuye a promover un mercado muy de moda de la «diversidad» que mercantiliza las diferentes etnias y razas bajo el manto general de «música del mundo», «cocina fusión» y «estilos negros» (hooks, 1990). La economía política de la circulación de bienes es visual, en el sentido espectral de logotipos eternamente reciclados e imágenes icónicas que se clonan a sí mismas y parecen tener vida propia, tales como las camisetas del Che Guevara y Angela Davis, los United Colours of Benetton (Franklin, Lury y Stacey, 2000) y el logotipo global de Nike (Klein, 1999).

Los cuerpos «desechables» de mujeres, jóvenes y otros que han sido racializados o marcados como excluidos por la edad o la marginalidad terminan inscritos con implacable violencia en este régimen de poder. Experimentan el despojo de sus sí mismos corporizados e integrados en una economía política de desahucio repetida y estructuralmente impuesta (Sassen, 1996). También esto pone de manifiesto el carácter esquizofrénico del capitalismo avanzado, a saber, la paradoja de los altos niveles de movilidad de

flujos de capital en algunos sectores de las élites económicas, pero también altos niveles de centralización y gran inmovilidad de la mayor parte de la población. Como señala Vandana Shiva (1993), dentro del marco de la globalización, debemos distinguir entre los diferentes modos de movilidad: «Un grupo es móvil en una escala mundial, no tiene país ni hogar, pero tiene el mundo entero como su propiedad; el otro grupo ha perdido hasta la movilidad dentro del desarraigo, vive en campos de refugiados, en colonias de repoblación y en reservas» (Mies y Shiva, 1993, p. 98).

Traducida al lenguaje del nomadismo filosófico, la migración global es una línea molar de segmentación o reterritorialización que controla el acceso a las diferentes formas de movilidad e inmovilidad. La ciudad global y los campos de refugiados no son opuestos ni dialécticos ni morales: son las dos caras de la misma moneda global. Expresan la economía política esquizoide de nuestro tiempo. Lo que pretende la subjetividad nómada es identificar una línea de fuga, algo que equivale a decir un espacio alternativo creativo de devenir que no caiga entre lo móvil/inmóvil, entre el residente/extranjero, sino dentro de estas categorías. La cuestión estriba en no desdeñar ni glorificar la condición del marginal, de los otros ajenos y en encontrar, en cambio, una localización más precisa y compleja para una transformación de los términos de esta acción política.

Las grandes concentraciones de infraestructuras coexisten con la diseminación compleja de las mercancías por todo el mundo. La cultura avanzada, impulsada por la tecnología, que se enorgullece de ser reconocida como la «sociedad de la información», es en realidad una infraestructura material concreta que se concentra en la ciudad global sedentaria. Sassen define las economías glocales como: «El traspaso de espacios transnacionales dentro de territorios nacionales» (Sassen, 1994, p. XIII). Esta autora critica el estado de la erudición actual, que tiende a excluir de las descripciones de las economías globales los aspectos heterogéneos, especialmente la presencia significativa y sumamente efectiva de las culturas

inmigrantes dentro del espacio urbano de las ciudades globales. Esto conduce, además, a la exclusión del relato «de la falta de límites espaciales de ciertos componentes significativos de la economía global de la información» (*ibid.*, p. 7), es decir, las culturas inmigrantes de las ciudades contemporáneas. La inmigración y las etnias, en lugar de constituir diferentes esferas de estudio, se deberían examinar como nuevas formas de racialización del mercado laboral (Sassen, 1996, p. 21). Sassen propone reintegrar estos elementos racializados en el centro mismo del análisis de la cultura económica global, como instancias localizadas «de la internacionalización del capital, como un aspecto fundamental de la globalización» (*ibid.*, p. 21).

Teniendo en cuenta la naturaleza fluida, internamente contradictoria y caníbal del capitalismo avanzado, la crítica social y cultural deben renovar sus herramientas mismas de análisis. Un enfoque transdisciplinario que se abra camino entre los métodos establecidos y las convenciones de muchas disciplinas se adapta mejor a la tarea de proporcionar una cartografía adecuada de las líneas cambiantes de racialización del mercado global del trabajo. Este proceso no se puede mantener separado de las formas de generización y sexualización del mismo mercado. Esta es la línea que toma Zillah Eisenstein (1998) en su crítica de la globalización, sosteniendo que éste es un sistema que contiene desigualdades estructurales que legitiman brutales relaciones de poder explotadoras, especialmente en contra de las mujeres y las niñas. Eisenstein explora las maneras posibles de extender la práctica de la democracia en la era global, a fin de que se respete la diversidad y al mismo tiempo se promuevan valores como la comunidad, la responsabilidad y las actividades sin fines de lucro. Dicha autora pone, además, el acento en el vínculo entre el individualismo y la cultura del consumo y, a través de su lectura crítica del rol de los medios, derriba el mito de que la sociedad de consumo es abierta, libre y democrática. Citando a Benjamin Barber, dice que esos mitos

son «una cultura universalizada de videología, infoentretenimiento y *holly mundo*» (Eisenstein, 1998, p. 105).

La crítica de este imaginario social que amalgama la ciudadanía con el consumismo y vende promesas baratas de liberación humana a través del consumo interminable es un aspecto central de la política de Eisenstein. En oposición a todo esto, dicha autora destaca los modelos de opresión racial y sexista que se continúan aplicando y la importante función que cumplen en cuanto a estructurar la economía global. Un tema particularmente acuciante es la posición desfavorable en que se encuentran las niñas y mujeres de los países en vías de desarrollo, así como la de las minorías étnicas dentro de los países desarrollados, posición que permite proclamar a Eisenstein que: «El capital global prospera a causa de una división racial y patriarcal del trabajo [...] que sitúa de manera totalmente desproporcionada a las mujeres y las jóvenes, especialmente de color, en los puestos de trabajo peor pagados de las cadenas de montaje, de los servicios de información y en otros guetos sexuales del mercado. Mientras tanto, aún se espera que las mujeres continúen criando a sus hijos y realizando las tareas familiares (*ibíd.*, p. 134). Desarrollar formas de resistencia contra ese modelo universal de dominación es la prioridad política actual. El feminismo poshumanista ha aceptado este reto analizando los vínculos e interrelaciones inextricables y complejos que surgen entre el género, la etnia y los procesos de racialización dentro de los horizontes cambiantes del flujo de capital global (Alexander y Mohanty, 1997).

El crítico especialista en estudios legales Kim Crenshaw acuñó el término «interseccional» para describir el enfoque metodológico que define la diferencia como un haz de ejes simultáneos pero distintos de subjetivación y los analiza interactivamente. En realidad es un intento de abarcar los múltiples estratos de la identidad en un debate sobre las relaciones de poder que coincide con las opiniones postestructuralistas sobre la estructura estratificada de la identidad en el interior de cada sujeto singular. Crenshaw advierte que, desde



Foucault, la estructura no unitaria del sujeto, lejos de socavar las bases para las posibles alianzas políticas, constituye una oportunidad de crear más coaliciones con múltiples fuerzas. Crenshaw se apresura a aclarar que la interseccionalidad no es una nueva teoría sino que se trata, antes bien, de un «concepto provisional que vincula la política contemporánea con la teoría posmoderna» (Crenshaw, 1989, p. 180). Esto significa que todos los ejes de diferenciación —racialización, sexualización y naturalización— están internamente diferenciados de manera compleja y se intersecan recíprocamente en zigzag, con lo cual producen todo tipo de combinaciones. Lo importante es que el proceso, el movimiento y las trayectorias de estas líneas de devenir merecen que se les preste más atención que cualesquiera de las formaciones de identidad específicas a que dan lugar. Los flujos importan más que las raíces firmes. En la sección siguiente indagaré más extensamente esta idea.

## **Relocalizar la negritud**

### *La diversidad de bios*

Las transposiciones que produce la convergencia de las biotecnologías y la tecnología de la información han sido especialmente intensas en la esfera del antirracismo y el género. La nueva política de *bios/zoé* y el hecho de que se reconozcan las limitaciones metodológicas del constructivismo social han afectado a los conocimientos de estas áreas de estudio. Históricamente, las luchas emancipadoras contra la esclavitud y el colonialismo reprobaban el determinismo biológico mediante análisis de la construcción social de los «otros» raciales y étnicos. Todo esto está cambiando como consecuencia del impacto de la actual revolución tecnológica. Por ejemplo Wilson (1998) ha repudiado los lazos

históricos que vinculan el feminismo con una especie de antiesencialismo obligatorio. El supuesto de que el discurso biológico es intrínsecamente regresivo y políticamente reaccionario es uno de los aspectos menos útiles del legado marxista. Los desarrollos contemporáneos en el campo de la genética, de la biología molecular, de la neurología y de la inteligencia artificial nos obligan a reconsiderar los fundamentos materiales del sujeto corporizado. Esto tiene que influir necesariamente en el activismo social y político. En el capítulo 1 mostré en qué medida algunos pensadores conservadores como Fukuyama aprovechan la oportunidad para atacar la tradición del constructivismo social en su conjunto con el propósito de reintroducir las diferencias jerárquicas sostenidas por su propia definición del código genético. La discriminación social basada en el ADN varía sólo en el nombre de otras formas históricas de exclusión naturalizada. En oposición a esto, veamos cómo reaccionan los pensadores progresistas y antirracistas a los desafíos que plantea el nuevo poder de *bios/zoé*.

Al hacer tabla rasa con el pasado constructivista social, el filósofo Lucius Outlaw defiende convincentemente la biodiversidad racializada (1996). Este provocativo movimiento pretende alzarse como una crítica de los usos esencialistas que hoy se suele dar a nociones tales como la etnia y la raza en los debates sobre filosofía social. Outlaw es plenamente consciente de los usos estratégicos de algunas declaraciones esencialistas sobre una experiencia «negra» o sobre una «historia negra», pero no propone una contrapretensión a una diferencia radical esencial. Argumentando que no hay fundamentos que sustenten esas pretensiones radicales y poco inclinado a reinventar una tradición partiendo del sufrimiento de la comunidad negra, Outlaw busca en otra parte fundamentos alternativos para la subjetividad negra.

Comienza por rechazar la política de la identidad en su conjunto y luego recomienda volver, en cambio, a los principios clásicos de la democracia y la creencia en la razón, los argumentos y los debates públicos de la Ilustración. Citando a Appiah, sugiere que

reemplacemos nociones peligrosas como «raza» y «etnia» por términos de referencia más útiles como «comunidades de significación». No obstante, en un movimiento que va más allá de estas creencias declaradas en el individualismo liberal, Outlaw castiga severamente la noción ilustrada según la cual la biodiversidad humana es la base de la política y el pensamiento antirracistas y sostiene que «por importantes razones deberíamos entender las razas y las etnias como algo natural, es decir, como tipos particulares de colectividades biosociales que se desarrollan y evolucionan, como lo hacen todas las cosas en el mundo natural, pero de maneras que son característicamente humanas» (Outlaw, 1996, p. 12). Lo característicamente humano es, por supuesto, la capacidad social, ética y política para el diálogo, el intercambio y el establecimiento pacífico de las diferencias. El ser humano es un animal político, como sostenía Aristóteles hace milenios. *Zóon Politikón* es la expresión exacta que utiliza Aristóteles y si procesamos esta idea con el enfoque vitalista neomaterialista que yo asocio con la subjetividad nómada ocurre lo siguiente: la Vida, como el flujo de transformaciones y devenires, adquiere una forma específica en el caso de los seres humanos. Claire Colebrook (2000a) lo expresa admirablemente cuando afirma que el devenir humano —o la realización de las fuerzas vitales— está corporizado sexualmente, situado históricamente y relacionado políticamente. La sexualización, las localizaciones de tiempo y espacio y las redes de interrelaciones son constitutivas de los sujetos humanos y no externas a ellos. El pensamiento de Outlaw se orienta en la misma dirección y se alinea resueltamente con *bios/zoé*.

En vez de abandonar estas coordenadas dentro de una red difusa de efectos de subjetivación socialmente contruidos e históricamente aplicados, como sugiere Foucault, Outlaw recomienda el camino contrario. La racialización y la etnización son mecanismos esenciales mediante los cuales se constituyen los seres humanos y se construyen sus realidades sociales. Outlaw sostiene que la cuestión de la Vida se debe abordar en su

especificidad, y con ella se deben enfocar también las cuestiones de las diferencias genéticas. Para evitar que se impongan las nuevas formas de estratificación recomendadas por los proponentes de derechas acerca de una jerarquía genética, Outlaw pone especial cuidado en conducir el debate en la dirección del respeto por los derechos humanos.

El respeto por la biodiversidad, que ha sido aceptado como un principio rector del manejo del medio ambiente y de otras especies, también se debería aplicar en el caso de los seres humanos. Haciéndose eco de los conceptos de Shiva, Outlaw sostiene que el racismo agota la fuente de la diversidad humana, niega su variedad y riqueza y, por lo tanto, conduce a un empobrecimiento global de la especie humana. El respeto por la biodiversidad se pone al servicio del activismo antirracista. Esta es una senda engañosa que, en opinión de Outlaw, se ajusta muy bien a la filosofía entendida como la actividad de «descubrir los medios y las reglas para sobrevivir, estabilizar el modo de vivir y perpetuar la reproducción biológica y cultural de la sociedad a través de las sucesivas generaciones en determinados espacios (tanto naturales como contruidos) en el tiempo y a través del tiempo» (1996, p. 13). Aquí se combina una preocupación ética por el futuro con un poderoso sentido de responsabilidad para provocar un cambio radical de perspectiva que señale más allá del canon del pensamiento constructivista social.

El llamamiento de Outlaw a favor de la biodiversidad reafirma el carácter positivo de una noción de raza despojada de atributos esencialistas y reconocida en su singularidad. Este enfoque rompe con algunos de los dogmas del constructivismo social y nos ayuda a concentrarnos en la singularidad de la biodiversidad como concepto social. Esta es una estrategia política radical que revela los privilegios de la mayoría, es decir, la posición de sujeto dominante hegemónica. Nociones como la condición de blanco, la masculinidad y la salud están implícitas en la comprensión cotidiana de lo que constituye la norma, en el sentido de «normativo» y de «normal». La economía política de la invisibilidad significa que la única noción de

«raza» que ha producido nuestra sociedad se sobrentiende en el sentido de una minoría. Raza es sinónimo de inferioridad o de diferencia en sentido peyorativo. La estrategia de Outlaw es introducir una dosis de positividad pura en la noción de «raza», a fin de apartarla de esa lógica perniciosa y fatal.

(Concebir la positividad de la raza significa desvincular la práctica de la racionalización de su dependencia dialéctica del pensamiento dualista. Outlaw propone una defensa similar de la biodiversidad humana. Veo esta postura como una potente forma de devenir minoritario del privilegio racial, de acuerdo con la ética afirmativa de la subjetividad nómada y con un intento de impulsar a las ex minorías en un proceso afirmativo de devenir o autoafirmación. Resulta evidente que ésta es una estrategia habilitante, aunque arriesgada.

### *La hibridez global*

Paul Gilroy propone un enfoque similar en su reciente obra sobre la actual revolución biotecnológica. En un modo deleuziano de líneas de devenir nómadas o transversales, Gilroy se pregunta en qué medida el comercio transespecies, que es una parte básica de la ingeniería genética contemporánea, afectará a la comprensión de las diferencias raciales y la práctica social de las relaciones de raza. Una vez más, queda claro que «nosotros» estamos juntos en esto, pero el problema estriba en ponerse de acuerdo sobre quiénes somos realmente «nosotros». Gilroy ofrece un acto de equilibrio al trazar los cambiantes límites entre la «ortodoxia genómica» (Gilroy, 2000, p. 21) del centro y la relocalización de las categorías racializadas peyorativamente de las márgenes. Al destacar la naturaleza esquizoide, no lineal e irracional de estos cambios, Gilroy se concentra en las angustias culturales y la consecuente discriminación social creadas «no por la imposición implacable de

categorías sociales estables, sino partiendo de la perturbadora incapacidad para mantenerlas» (Gilroy, 2000, p. 22).

La cartografía que traza Gilroy de las reconfiguraciones de las identidades racializadas en la época en que el poder *bios/zoé* está saturado de relaciones tecnológicas tiene una gran afinidad con mi propio proyecto de relocalizar la diferencia sexual, la corporización y la responsabilidad en la cultura contemporánea. Gilroy sostiene que, en una analogía con el «feminismo sin mujeres», los procesos de racialización contemporáneos no implican una noción de raza y que, por lo tanto, han llegado a ser ajenos a «las escalas respectivamente asociadas a la economía política y a la epidermización» (Gilroy, 2000, p. 47). El análisis de Gilroy de la economía política racializada de *bios* y *zoé* se concentra en la nueva presentación global y en el nuevo consumo comercial del aspecto físico de los negros en las campañas publicitarias para todo el mundo de Nike y de otras grandes empresas en las que Michael Jordan es el icono global. Gilroy destaca la explosión de la cultura juvenil negra al estilo de la MTV, representada por los raperos negros callejeros de los guetos. Los afronorteamericanos se han convertido, efectivamente, en híbridos hiperracializados que expresan «los aspectos ultramodernos y al mismo tiempo ultraprimitivos de la cultura global» (*ibíd.*, p. 347).

Este proceso de consumo de la apariencia masculina negra en el «multiculturalismo corporativo» se combina con la aparición de una nueva clase de empresarios y líderes negros representados por Spike Lee y Colin Powell, que son emblemas de una clase media negra que ha pasado a ser parte integrante del funcionamiento de la economía global. Los cuerpos de las mujeres negras de clase media como Condoleezza Rice o Naomi Campbell gozan del mismo privilegio de alto perfil combinado con una visibilidad extrema. Junto a ellas, las imágenes de hombres, mujeres y niños africanos que sufren el sida corporiza, una vez más, la marginación anónima de la fragilidad humana en su expresión más intensa, es decir, en su nivel más mortal.

La obra de Gilroy pone énfasis simultáneamente en el colonialismo y el fascismo, el racismo y el antisemitismo, con lo cual muestra la continuidad de todos ellos sin caer en analogías fáciles sino, por el contrario, respetando plenamente la especificidad histórica de cada uno de esos fenómenos. La continuidad entre estos aspectos de la historia europea es uno de los elementos centrales de la argumentación de Gilroy para demostrar que los discursos europeos de la modernización y los discursos y prácticas racializados son coextensivos. Gilroy hace especial hincapié en la carga sanguinaria que asumió la «diferencia» en la historia europea y, con ella, en la coexistencia del terror, el asesinato y la violencia con los ideales sublimes de racionalidad científica, de identidad nacional y de la función que Europa se asignó a sí misma como «influencia civilizadora» del mundo. La crítica del poder de los discursos institucionalizados en las ciencias humanas y sociales debe mucho a las epistemologías y las críticas de la ciencia feminista como marcos de análisis de la complicidad de la racionalidad con la dominación y el terror.

En esta cuestión en particular, a pesar de los tonos deleuzianos que subyacen en su obra, Gilroy hace sonar una nota neohumanista. Él considera que el colonialismo y el fascismo fueron una traición al ideal europeo de la Ilustración que está determinado a defender, ya que hace responsables a los europeos de sus errores éticos y políticos. El racismo escinde a la humanidad común y aparta a los blancos de cualquier sensibilidad ética, reduciéndolos a una condición moral infrahumana. Además, reduce a los no blancos a una condición ontológica subhumana que los expone a la violencia asesina. Al tomar decididamente partido en contra del retorno de toda apelación fundamentalista a las diferencias étnicas como las que hacen una variedad de blancos, negros, serbios, ruandeses, texanos y muchos nacionalistas, Gilroy denuncia estos «microfascismos» como una epidemia de nuestros tiempos globalizados y sitúa el lugar de la transformación ética en la crítica de cada categoría nacionalista y no en la afirmación de una

dominante. Gilroy propone además la movilidad de la diáspora y las interconexiones transculturales como elementos de lucha contra las fuerzas del nacionalismo. Ésta es una teoría de la mezcla, la hibridez y el cosmopolitismo resueltamente no racial. Contra el poder que no cede de los Estados-naciones, en cambio Gilroy postula la política afirmativa de movimientos transversales como los que militan contra la esclavitud, el feminismo o Médicos sin Fronteras y denomina este ideal como el «humanismo planetario», definido como una «versión posracial y postantropológica de lo que significa ser humano» (*ibíd.*, p. 15) en la era de la biopolítica y el poder genético.

El neohumanismo cosmopolita de Gilroy es un neouniversalismo estratégico posracial e incluyente, de modo similar al propuesto por Van-dana Shiva, una posición que sugiere la posibilidad de una «ecología distintiva del devenir» (Gilroy, 2000, p. 55), capaz de recomponer la relación entre el sí mismo, el territorio, la individualidad y la sociedad a través de conexiones múltiples. El humanismo planetario marca una recomposición social y también simbólica de la relación de cada uno con el espacio, el tiempo y la comunidad y transforma la hibridez en una noción ecofilosófica. El desafío consiste no en retornar a las identidades fijas, a las fronteras claras y a un pasado supuestamente puro sino, antes bien, en aprovechar las oportunidades que ofrece la mezcla cultural ya existente dentro de nuestros propios paisajes etnográficos y de género postindustriales, con el propósito de crear posibilidades aún desconocidas para vincularnos y construir comunidades. En el capítulo 4 retomaré esta cuestión.

Avtar Brah (1996) destaca la importancia de descubrir y alertar sobre la red íntima de interconexiones que se producen entre raza, género, clase y etnia para poder mejorar nuestra comprensión de la manera insidiosa en que funciona el racismo en la era de la hibridez global. Esto último se refiere a que el capitalismo avanzado y su lógica cultural funcionan como un motor de la diferencia que multiplica y al mismo tiempo capitaliza las pluralidades cualitativas



que produce. Las diferencias proliferan a favor de su mercantilización y, en última instancia, del lucro. Este proceso afecta sin duda a las identidades tanto como a las mercancías. Brah define las identidades diaspóricas como «procesos de multilocalización a través de fronteras geográficas, culturales y psíquicas» (Brah, 1996, p. 194). Además, las nuevas tecnologías de la información, que complican la relación entre lo local y lo global, multiplican esos procesos.

Esta compleja articulación de diferencias múltiples entre y dentro de los sujetos de las diásporas, marcados por la localización múltiple, provoca problemas metodológicos y éticos. En el plano metodológico, Brah adopta la política feminista de la localización como una estrategia para trazar el mapa de los múltiples estratos de la identidad y las etnias que han surgido recientemente. Este enfoque incluye las identidades no unitarias y las que cruzan fronteras, estas últimas sostenidas por las primeras. Dar cuenta de estas diferencias no lineales y complejas es un reto para la crítica social. En el plano ético, esta visión instala en el corazón de la subjetividad la relación con múltiples otros. Entre el sí mismo y el otro se establece una relación no dialéctica y, por lo tanto, no mutuamente excluyente. Sin embargo, los sujetos constituidos en y por la multiplicidad, están marcados por múltiples contradicciones, lo que les hace especialmente abiertos y opuestos a las identidades fijas, esenciales, y al poder de las categorías dominantes, incluso a la categoría misma de la raza. Este énfasis puesto en la complejidad y en la capacidad de relacionarse, que facilita las conexiones y alianzas a través de las fronteras entre distritos situados de maneras diferentes, es una posición política. Brah, como Gilroy, desesencializa la negritud y la conecta con otras variables sociales, pero sólo con el propósito de sentar nuevas bases para una política antirracista basada en el principio de las multilocalizaciones híbridas.

## *Una política rizomática*

El filósofo deleuziano Edouard Glissant también recomienda una posición de sujeto no unitaria multilocalizada y una política rizomática de las relaciones. Tomando como punto de referencia la experiencia histórica y la localización específica de los africanos y los indios occidentales atrapados en el comercio transatlántico de esclavos, Glissant desarrolla una efectiva poética y política rizomáticas y comienza por situar en primer plano la importancia de la memoria y la productividad de la mixtura como piezas centrales de su teoría de la Relación. Glissant afirma que incluso una experiencia tan devastadora como la esclavitud produce formas específicas de conocimiento y subjetivación que trascienden el peso de lo negativo.

En la notable posición de Glissant hay varios aspectos importantes; el primero es la primacía de la Relación sobre cualquiera de sus términos, incluyendo los negativos. Una relación funciona a través del medio, el *milieu* (en el capítulo siguiente retomaremos esta cuestión). Las personas que están situadas cultural y étnicamente en el medio —como los caribes o los indios occidentales— tienen una ventaja para comprender la importancia crucial de la relación. No obstante, también tienen un legado histórico de destrucción y violencia, difícil de trascender por cuanto incluye la eliminación de la cultura original y, a la vez, la absorción forzada de la cultura colonizadora. En respuesta a este desafío ético y político, Glissant teoriza activamente sobre el devenir minoritario o el devenir rizomático de los negros, los criollos, los descendientes de esclavos y los pueblos colonizados y describe este movimiento como un cambio espiritual pero también logístico de la estructura del sujeto en dirección a la apertura hacia uno mismo y hacia el otro.

La postura de Glissant incluye una aguda crítica de Occidente que se basa en la ontología de la Mismidad y en la regla de lo Uno,

lo cual implica una relación dualista con el resto de la raza humana. En la cultura occidental existe un modo dominante de nomadismo, el de los viajes épicos de descubrimiento, que alcanza su apogeo histórico en el colonialismo. En Occidente, el poder de la Mismidad se observa muy específicamente en la idea del monolingüismo o en la ilusión de una única raíz cultural y lingüística. Glissant, de manera muy deleuziana, se opone a la figura del rizoma y aboga por el polilingüismo global, lo que incluye la deconstrucción de la soberbia de las culturas hegemónicas europeas y la arrogancia con la que éstas consideran sus lenguas como la voz de la humanidad. Esta pretensión universal es uno de los mecanismos que sustentan el colonialismo e implica, además, una revalorización de las lenguas menores, los dialectos e híbridos en un fenómeno que Glissant describe como criollización: «Poetas del Caribe, del Magreb y de otras partes de Africa no están yendo hacia esa otra parte que es el objetivo del movimiento proyectivo ni tampoco están retornando al Centro. Crean sus obras en regiones metropolitanas donde su gente ha hecho una aparición súbita» (Glissant, 1997, p. 31). Glissant ofrece un ejemplo llamativo de la poética de la relación en su análisis de la manera en que, en los territorios colonizados del Caribe, los *colonos* franceses hablan sus propios dialectos de origen —el normando o el bretón— antes que el elevado y noble idioma de la nación francesa. Este lenguaje bastardo es el que se mezcla con el de la población local y crea un cruce entre dos formas distintas pero análogas de impureza lingüística. Por consiguiente, la criollización atraviesa ambas formas y varía respecto a la *lengua* principal en sus mismas estructuras. La idea de la relación entendida como una forma de nomadismo filosófico pone énfasis en la importancia del medio, en este modo de falta de origen, falta de pureza y (alta de lo Uno. Glissant define esta multiplicidad productiva como ecos del mundo», modos de resonancia de la enorme vitalidad de la biodiversidad humana, tanto en el área biológica como en la cultural. Esos ecos vuelven a conectarnos con el caos viviente del mundo como materia viva en transformación,

una fuerza de *bios/zoé* híbrida, dinámica o clástica de la criollización global. Glissant capta esta vitalidad y la honra como una poética o una ética de conexiones rizomáticas.

Gontrariamente a lo que sugirieron algunos críticos injustos (Gedalof, 1996, 2000; Boer, 1996; Felski, 1997; Pels, 1999), mi sujeto nómada está embarcado en la misma crítica del poder que las teorías negras y poscoloniales, no a pesar sino a causa de que está situado en alguna otra parte. El nomadismo filosófico aborda de manera crítica y a la vez creativa el papel que cumple lo que antes era el «centro» definiendo las relaciones de poder. Los márgenes y el centro cambian y se desestabilizan recíprocamente en movimientos paralelos, aunque asimétricos. Mi posición también es resistente a la identificación del centro como inercia y autopetruación y a la repetición aporética de Mismidad. El desafío es desestabilizar las estructuras de poder dogmáticas, hegemónicas y ex-cluyentes en el corazón mismo de las estructuras de identidad del sujeto dominante mediante intervenciones rizomáticas. Si pretendemos avanzar más allá de la sociología de viajes y de los pensadores críticos que se rasgan las vestiduras abrumados por la culpa blanca, tenemos que presentar una visión del sujeto que abarque cambios en las estructuras más profundas. Lo importante es no sólo la mera deconstrucción sino la relocalización de las identidades sobre nuevas bases que adviertan sobre los devenires múltiples, es decir, la visión no unitaria de un sujeto. Este sujeto anhela activamente y se construye en relaciones sociales complejas e internamente contradictorias. Para expresar estas relaciones debemos observar las formas de movimiento internas que dan prioridad a los procesos antes que a las esencias y a las transformaciones, es decir, antes que a las contrademandas de identidad. Las variables sociológicas (género, clase, raza y etnia, edad y salud) se deben complementar con una teoría del sujeto que ponga en tela de juicio las fibras íntimas del sí mismo. Éstas incluyen el deseo, la capacidad y la valentía para sostener múltiples devenires en un contexto que celebra y premia la Mismidad y el

pensamiento en un solo sentido. En los capítulos 4 y 5 abordaré más extensamente este desafío, que es una empresa no sólo ética sino además política. Ésta es mi contribución, en mi condición de sujeto nómada europea que se mueve a través del paisaje variopinto de ser blanca, a un debate que han puesto en el mapa pensadores críticos negros, antirracistas, poscoloniales y de otros movimientos.

## **Relocalizar la condición de blanco**

### *Por una Unión Europea posnacionalista*

El cambio en la posición estructural de los «otros» no puede dejar intacta la posición del «mismo». Consecuentemente, quiero examinar la cambiante posición de Europa en un mundo globalizado. Mi argumento se desarrolla en dos etapas: en la primera sostendré que el nuevo contexto de la Unión Europea, definida como un proyecto posnacionalista, suministra las bases para una significativa relocalización de la condición de blanco pues introduce una disyunción entre las identidades culturales europeas tradicionales y la noción de una nueva ciudadanía europea (Balibar, 2001). En la segunda fase sostendré que, en la medida en que la Unión Europea socava la identidad europea molar, está marcando un proceso de devenir minoría del sujeto europeo dominante.

La «nueva» Unión Europea es un espacio social multiestratificado y disputado. En su condición de integrante esencial de la economía global, la Unión Europea ocupa simultáneamente la posición del principal aliado y de la principal alternativa a la hegemonía estadounidense. En consecuencia, se la puede considerar como la variación contemporánea sobre el tema de un centro que se ha asignado a sí mismo ese carácter y que universaliza su propia interpretación de la «civilización». Sin

embargo, también constituye un proyecto socialdemócrata sólido y, por eso mismo, relativamente progresista, que no sólo contrarresta la acción de Estados Unidos en muchas cuestiones clave (leyes de privacidad, alimentos modificados genéticamente, derechos de las mujeres y los homosexuales), sino que además trata deliberadamente de distanciarse del antiguo papel que cumplía Europa como centro imperial. La idea de una

Europa posnacionalista o de devenir minoritario plantea cuestiones potencialmente explosivas referentes a los derechos y a la diversidad cultural. El renovado énfasis puesto en el proceso de unificación ha hecho que la «diferencia» se volviera más divisoria y más discutida que nunca, de acuerdo con la paradoja de la globalización y la fragmentación simultáneas característica de la posmodernidad tardía. La desintegración de la Unión Soviética y las guerras étnicas que la sucedieron resucitaron el fantasma de las diferencias peyorativas y muestran una vez más la incapacidad de los europeos para vivir con su propia diversidad. En ese contexto el posnacionalismo es un proyecto político y un reto abierto.

Sin embargo, los padres fundadores de la Unión Europea, tras haber vivido las consecuencias del fascismo, después de la Segunda Guerra Mundial, defendían la definición posnacionalista de la identidad europea y las formas flexibles de ciudadanía que ésta podía implicar. Los relatos autobiográficos de Albert Hirschman (Hirschman, 1995; 1994) son muy reveladores en este aspecto, como lo es la historia de su propia hermana, Ursula Hirschmann (1993), una pionera de la Unión Europea, casada con Altiero Spinelli, el primer comisionado europeo (Spinelli, 1992; 1988).

La Unión Europea también apuntaba a agilizar la reconstrucción de la economía de Europa desgarrada por la guerra, en oposición a los países del Este dominados por los soviéticos, con lo que se convirtió en una prenda esencial de la política de la guerra fría. Con todo, el proceso de unificación europea fue fundamentalmente el precio que los Estados miembros tuvieron que pagar por su beligerancia y por el Holocausto. En ese sentido, el proyecto de la

Unión Europea está negativamente vinculado con la judeidad. El vínculo positivo con la tradición judía se establece a través de la noción de cosmopolitismo transeuropeo y la idea de la diáspora. Los sujetos judíos de la diáspora encarnan una forma de cosmopolitismo que configura un tipo supranacional de subjetividad. Ursula Hirschmann sostiene que el ciudadano judío, como el de la federación europea, representa una posición de sujeto ilustrado antinacionalista que no define su país meramente por preocupaciones topo-lógicas o territoriales, lo cual expresa un sentido no nacionalista de europeidad muy presente en la diáspora.

Ni Hirschmann ni yo intentamos metaforizar la figura de los judíos ni erigirla en un icono consumible de la falta de hogar o del desarraigo. Ambas somos perfectamente conscientes del enorme precio humano e histórico que tuvieron que pagar los ciudadanos judíos por esa condición de personas sin hogar. Aquí no se trata de metáforas, sino más bien de genealogías y localizaciones alternativas. La obra de Hannah Arendt sobre los parias o los pueblos sin Estado que no tienen derecho a tener ningún derecho es extremadamente significativa. El relato de Arendt de la génesis de un sistema de gobierno europeo ilustrado junto con la barbarie perpetua de la xenofobia, el antisemitismo y el racismo atribuye al judío de la diáspora un papel positivo por haber introducido desde el siglo XVIII una dosis muy necesaria de cosmopolitismo en la provincial mentalidad europea (Arendt, 1968). Por necesidad o por propia inspiración, el ciudadano judío llega a ser el significante de la movilidad transnacional y las adhesiones múltiples. En la filosofía de Arendt, el judío cosmopolita es la marca de la conducta moral y política emancipada y muy evolucionada y un antídoto contra el nacionalismo rampante que ella misma presencié a lo largo de toda su vida. Después del juicio de Eichmann, Arendt (1963) extendió su crítica al mismo Estado de Israel. El modelo político de ciudadanía flexible de Arendt es una de las razones de que teóricas políticas feministas como Benhabib (1996) revaloraran su obra en un intento por impedir la tendencia universalizante del cosmopolitismo,

ejemplificada por Nussbaum. El sujeto cosmopolita judío de la diáspora representa un modelo flexible de ciudadano responsable que conduce a múltiples modos de pertenencia. Ésta es la gran inspiración para un nuevo espacio civil y político europeo.

## **Una crítica al egocentrismo desde su interior**

El proceso posnacionalista de la unificación europea implica la crítica del rol misionero que Europa se ha asignado a sí misma como el supuesto centro del mundo y que promueve nuevas bases para enfocar este falso universalismo en una perspectiva más situada y local. Las epistemólogas feministas y los críticos poscoloniales han producido algunas de las críticas más significativas del falso universalismo del sujeto europeo de conocimiento: la ciencia entendida como responsabilidad del hombre blanco. Como un proyecto de devenir minoritario, la Unión Europea está relacionada con el repudio del falso universalismo que históricamente hizo de Europa el hogar del nacionalismo, del colonialismo y del fascismo. Este es un intento de salvar las paradojas y las contradicciones internas de la incómoda situación histórica que nos toca vivir como «europeos de la posteuropa», de modo muy semejante al de la teoría de género que tuvo que lidiar con los fragmentos, la deconstrucción y la reconstrucción de las «mujeres posmujer» en el proceso feminista de transformación de la Mujer dominante a la mujer nómada en devenir (Braidotti, 2002).

El proyecto de la Unión Europea está relacionado con la aleccionadora experiencia de examinar nuestra propia localización específica y, siguiendo la política feminista de la localización, adoptar perspectivas incorporadas y corporizadas. Se trata más concretamente de poner nuestra memoria colectiva al servicio de un nuevo, proyecto ético y político que no es nostálgico sino que mira hacia delante. Daniel Cohn-Bendit declaró recientemente que si queremos que este asunto de Europa marche, realmente debemos



comenzar por asumir que Europa es la periferia específica en que vivimos y que debemos hacernos responsables de ello (1995). Imaginar cualquier otra cosa sería repetir aquella fuga hacia la abstracción por la cual nuestra cultura es famosa (e infame): en el mejor de los casos nos puede proporcionar los beneficios del escapismo; en el peor, el lujo de la culpa. Debemos comenzar por el lugar donde estamos. Necesitamos tanto estrategias políticas como representaciones imaginarias que se ajusten a nuestra historicidad.

No obstante, ésta es una sola cara de la paradójica moneda de la deconstrucción europea; la otra cara, que también es verdadera y sin embargo absolutamente contradictoria, es el peligro de recrear un centro soberano a través de la nueva Unión Europea. Que las dos situaciones sean simultáneamente posibles nos demuestra de nuevo la lógica esquizofrénica del mundo global, caracterizado por la aparición simultánea de efectos opuestos. Esto convierte además la identidad europea en una de las zonas más disputadas de la filosofía política y social del momento. La tendencia reactiva a un sentido soberano de la Unión se conoce también como el síndrome de la «Fortaleza Europa», que ha sido extensamente criticado por feministas y antirracistas como Helma Lutz, Nira Yuval-Davis y Anne Phoenix (Lutz y otros, 1996), Avtar Brah (1993), Yuval-Davis y Floya Anthias (Yuval-Davis, 1997; Yuval-Davis y Anthias, 1989) y Philomena Essed (1991). Todas nos advierten contra el peligro de reemplazar el antiguo eurocentrismo por un nuevo «europeísmo», esto es, la creencia en una Europa étnicamente pura que se define por sí misma. La cuestión de la pureza étnica es, por supuesto, el germen del eurofascismo, que implica no sólo una forma instilada a la fuerza de amnesia, es decir, la omisión del colonialismo como el «otro» estructural que define la identidad europea, sino que además sostiene una fantasía solipsista de inmunidad contra cualquier contaminación que niega la importancia de todas las variedades de los otros.

En respuesta a este peligro, el proyecto posnacionalista de la Unión Europea ofrece nuevas perspectivas para la relocalización

estratégica de la condición de blanco. El «blanco» es un color contaminado y la teoría social europea progresista históricamente no se comprometió con él. Siglos de discursos de supremacía explícitamente blancos en el colonialismo, el fascismo y ahora el «choque de civilizaciones» dificultan el abordaje de esta cuestión porque en la cultura europea las teorías explícitas sobre la supremacía blanca se formularon en el lenguaje de la ciencia, siguiendo líneas biológica y culturalmente deterministas (Griffin y Braidotti, 2002). Sin embargo, como consecuencia de los estudios negros y poscoloniales realizados en Estados Unidos, en Canadá y en Australia, hoy proliferan los estudios críticos sobre la condición de blanco.

Críticas feministas como Frankenberg (1994a; 1994b) y Brodwin Sacks (1994), por ejemplo, han analizado extensamente el fenómeno conocido como el «blanqueamiento» de los euroinmigrantes, especialmente judíos e italianos, en los países de habla inglesa a los que llegaron. Puesto que la identidad cultural es relacional, externa y retrospectiva, este proceso de blanqueamiento se produce en la confrontación con los otros nativos, habitualmente negros. Cornel West analiza además la interdependencia de las categorías de negritud y blanquitud y su vínculo con la diáspora de los colonos europeos, inmigrantes y exiliados, que se extiende durante los últimos dos siglos. Los europeos que emigraron a Estados Unidos tendían a concebirse en términos regionales o lingüísticos como «sicilianos», «lituanos», «eslavos», etcétera. West comenta: «Tenían que aprender que eran «blancos» principalmente adoptando el discurso norteamericano de la blanquitud valorada positivamente en contraposición a la negritud cargada negativamente» (West, 1990, p. 29). Si se observa cuán divididas estaban realmente las comunidades de los inmigrantes de origen europeo, cada una en su respectivo gueto y observándose con mutua sospecha, se comprende hasta qué punto es ilusoria esa clase de identidad «blanqueada». Pero todos fueron igualmente «blanqueados» por la mirada del colonizador.

Michael Walzer (1992) ha sostenido que el multiculturalismo es el mito político fundacional de Estados Unidos, en tanto que, para los relatos del nacionalismo europeo, es esencial la homogeneidad cultural. Las pruebas históricas argumentan en contra de tal idea: las olas de migraciones procedentes del Este y del Sur ponen en ridículo cualquier pretensión europea a una homogeneidad étnica o cultural, mientras que la presencia de siglos de ciudadanos judíos y musulmanes se opone a la identificación de Europa con el cristianismo. Si embargo, bien se sabe que la precisión histórica no suele ser la función primaria de los mitos políticos. Por consiguiente, la idea de una homogeneidad cultural fundamental como el factor vinculante de los diferentes países europeos, que los une a través de su gran diversidad lingüística, es un aspecto central de la reciente Carta Constitucional europea. Ésta subraya los rasgos que definen la cultura europea: el humanismo o el respeto por los derechos humanos, el racionalismo y la fe en el progreso científico y el secularismo o la separación de la Iglesia y el Estado. Todos éstos son ideales basados en la Ilustración que dejan de lado los aspectos menos gloriosos y considerablemente más sangrientos de la historia europea.

Esta apelación a una noción en gran manera inventada de homogeneidad cultural está en el corazón del etnocentrismo y el racismo contemporáneos y termina por reterritorializar al sujeto europeo sobre bases culturalmente esencialistas. Esto crea nuevos desafíos para la política antirracista, que está atrapada entre, por un lado, el retorno de esta narrativa rectora de la identidad y, por el otro, las fuerzas de hibridización global. Las fuerzas de oposición antirracista están muy activas en Europa: los activistas negros plantean cuestiones de derechos y acceso a una ciudadanía multicultural y se oponen a cualquier planteamiento de monoculturalismo: ¿se puede ser europeo y negro o musulmán? (Gilroy, 1987) ¿Cuál es la condición legal de las múltiples formas de pertenencia cultural para la segunda y la tercera generación de inmigrantes musulmanes nacidos y criados en la Europa

contemporánea? Avtar Brah señala la perpetuación del hábito colonial que consiste en enmarcar a los «otros» dentro de Europa y se pregunta: «¿Cuál es el impacto probable del Mercado Único europeo en las mujeres y otros grupos discursivamente representados como minorías?» (Brah, 1996).

Quiero situar las relocalizaciones antirracistas europeas de la blanquitud en esta perspectiva y aprovechar la oportunidad que ofrece el proceso de la Unión Europea para desarrollar localizaciones racializadas específicas y, por lo tanto, recuerdos y responsabilidades fijados históricamente para los blancos antirracistas. Cualquier fantasía de homogeneidad cultural y de pureza étnica europea, blanca como los lirios, queda automáticamente demolida por el proceso que apunta a fundar las identidades, desinflar su impostura universal y localizarlas para informar sobre su historia. Esta estrategia de hacer que las identidades sean inmanentes en lugar de sustentadoras de universales trascendentes caracteriza el «devenir minoritario» de Europa. Para criticar la condición del blanco dentro de Europa es necesario contar con estrategias específicas, pues esta categoría crea graves problemas tanto metodológicos como políticos. En su análisis de la representación del blanco como categoría étnica en los filmes de más audiencia, Richard Dyer (1997) la define como «un vacío, una ausencia, una negación y hasta una especie de muerte». Ser la norma es algo invisible, como si fuera lo natural, lo inevitable o la manera corriente de hacer las cosas (Ware, 1992). La fuente del poder representativo del blanco es la propensión a ser todo y nada, mientras que el negro, por supuesto, siempre se marca y se separa como *un* color. El efecto de esta invisibilidad estructurada y del proceso de naturalización de la blanquitud es que se oculta detrás de una «paleta multicolor incolora». El blanco contiene todos los otros colores.

La naturaleza vacua de las formaciones de poder dominante ha sido analizada por Foucault como el Panóptico; el vacío que está en el centro mismo del sistema y que define el contorno de la visibilidad

tanto social como simbólica. Deleuze y Guattari también comentaron el hecho de que toda noción dominante, como la masculinidad o la raza, carece de definición positiva. La prerrogativa de ser dominante significa que un concepto quede definido por oposición, al colocar desde afuera sobre los otros la marca de la opresión o la marginación. El centro está muerto y vacío; allí no hay ningún devenir. La acción está a las puertas de la ciudad, donde las tribus nómadas de los políglotas que viajan por el mundo toman un breve descanso. Virginia Woolf ya había mencionado este aspecto de la lógica de la dominación cuando afirmaba que lo importante era no tanto que El, el hombre, deba ser superior, como que Ella, el Otro, sea claramente definido como inferior. No hay ningún concepto dominante que no sea un término para evaluar y regular el acceso a y la participación en los derechos y los poderes. De ahí que la invisibilidad de los conceptos dominantes sea también la expresión de su insubstancialidad, lo que los hace tanto más efectivos en sus intenciones letales contra tantos otros sobre cuya exclusión estructural se asientan sus poderes.

La consecuencia inmediata de este proceso de naturalización o invisibilidad no sólo es política, sino también metodológica, en el sentido de que la condición de blanco es sumamente difícil de analizar críticamente. Dyer declara que: «Apenas comienza uno a analizarla, la blanquitud se desmenuza entre los dedos». El análisis tiende a quebrarse en subcategorías de lo que es ser blanco: ser irlandés, ser italiano, ser judío, etcétera. De lo cual se desprende que los no blancos tienen una percepción mucho más clara de la condición del blanco que los mismos blancos. Pensemos simplemente en la importante obra de bell hooks sobre la blanquitud como terror y como fuerza dadora de muerte (1992) y el trabajo pionero de Toni Morrison sobre la función estructural de la negritud en la literatura (1992).

La lección que me interesa sacar de todo esto es que debemos desvincular el hecho de ser blanco de su dialéctica de poder y afrontar esa condición en sí misma. Su localización debe pasar de la

lógica de la oposición y la dominación a un nivel más alto de autorreflexión. Si aprendemos a ver que la posición del sujeto blanco está racializada, podemos avanzar hacia formas antirracistas del ser blanco o, al menos, hacia estrategias antirracistas para reelaborar esa condición. Esta es la idea de una Europa posnacionalista como el lugar de devenir minoritario a la que Etienne Balibar (2001) se refiere con la expresión «Europa como zona fronteriza». En esta perspectiva, la estrategia política antirracista común es sustentar la pretensión de identidad europea como un proyecto abierto y multiestratificado, y no como una esencia fija o dada, que se puede transformar en un espacio de resistencia decisivo. Para reelaborar la condición del blanco en la era de la posmodernidad, en primer lugar tenemos que situarla en el espacio geopolítico de Europa y dentro del proyecto político de la Unión Europea. Esto equivale a desesencializarla, colocarla en su momento histórico y desmitificar sus localizaciones supuestamente «naturales». El próximo paso, siguiendo el método de la política feminista de la localización, es analizarla críticamente, revisarla mediante sucesivas repeticiones deconstructivas que apunten a vaciar las diferentes capas de esta identidad compleja, excavándola hasta descubrirla por completo.

El reto consiste en tratar de relocalizar la identidad europea blanca con objeto de desarmar sus tendencias hegemónicas. Y a esto me refiero cuando hablo de identidad nómada. Ser un sujeto europeo nómada significa estar en tránsito dentro de diferentes formaciones de identidad, pero suficientemente anclado a una posición histórica para aceptar la responsabilidad correspondiente. Disipar el privilegio de invisibilidad que le fue conferido a Europa como supuesto centro del mundo y asumir la plena responsabilidad por la perspectiva parcial de su propia localización puede abrir un espacio europeo minoritario. Esta retirada consciente de la fantasía imperialista también se puede describir como el esfuerzo por «provincializar Europa» (Chakrabarty, 2000). En el siglo XIX Nietzsche (1994) sostenía que muchos europeos ya no se sentían

en casa estando en Europa. A muchos les gustaría argüir que aquellos que hoy no se identifican con Europa como un centro están idealmente adaptados para recomponer ese continente y hacerlo un espacio posnacionalista.

La visión no unitaria del sujeto representada en la idea de la subjetividad nómada ha demostrado ser, en el mejor de los casos, controvertida, a veces polémica y siempre provocadora. El ataque teórico más elaborado contra el nomadismo filosófico es el que presenta la crítica de Spivak a la preocupación de la filosofía postestructuralista por la crisis del sujeto como una de sus herramientas de dominación y control (1988, revisada en Spivak, 1999). La filosofía europea perpetúa su hegemonía — paradójicamente— en el mismo discurso y a través del discurso de su supuesta «crisis» (véase el capítulo 1). Spivak censura a Foucault y Deleuze lo que describe como su relación contradictoria con la heterogeneidad y la alteridad. Spivak los acusa de combinar dos significaciones del término «representación»: «Hablar en nombre de», como en política, y «re-presentar», como en arte o filosofía. Según Spivak, esta confusión permite que Foucault y Deleuze pasen convenientemente por alto la cuestión de su propio poder, lo cual implica rehabilitar un sujeto implícito que lo sabe todo y que es supuestamente transparente al negarse a hablar «en nombre» de los oprimidos. Esta postura universalista es, para Spivak, habitual en el sujeto eurocéntrico e instrumental para su poder. Foucault y Deleuze perpetúan este modelo de subjetividad porque no llegan a situar su propia postura discursiva. Consecuentemente, perpetúan la invisibilidad de los oprimidos y ocupan la posición blanca privilegiada de los radicales hegemónicos.

Me permito discrepar de la apreciación de Spivak. La acusación de consumo vampiro o consumista de los otros es un modo mal fundamentado de abordar la cuestión por cuanto soslaya las rigurosas raíces antihumanistas, cartográficas y materialistas del postestructuralismo. Específicamente se basa en una interpretación

equivocada de lo que está en juego en la crítica postestructuralista de la representación y de lo que importa en la tarea de redefinir posiciones del sujeto alternativas. Spivak intenta rescatar a Derrida, a quien le atribuye mucho más autorreflexión e integridad política de la que está dispuesta a concederles a Foucault y a Deleuze. Los fundamentos de este tratamiento preferencial son muy discutibles. El pensamiento nómada se opone al enfoque semiótico, que es crucial para el «giro lingüístico» y también para la deconstrucción. Tanto Deleuze como Foucault se embarcan en un diálogo crítico con este pensamiento y trabajan a favor de un modelo alternativo de práctica política y ética. Parece paradójico que se acuse a pensadores comprometidos con una analítica de las posiciones del sujeto contemporáneo de ser en realidad los causantes de los acontecimientos de los que informan; es decir, como si fueran los únicos responsables e incluso se aprovecharan de las narraciones que presentan como cartografías. Sin embargo, señalar las redes de las relaciones de poder que se producen en la posmodernidad tardía no es tan sencillo como metaforizarlas y, por lo tanto, consumirlas. En mi opinión, no hay ninguna aproximación de tipo vampiro a la «alteridad» por parte de los postestructuralistas. Además, considero ese enfoque compatible con las subjetividades emergentes de los antiguos «otros» de la razón occidental. La posmodernidad última ha visto proliferar muchos discursos y prácticas de la diferencia potencialmente contradictorios que dislocaron el eje clásico de la distinción entre el sí mismo o lo Mismo y el Otro o diferente. El punto de coalición entre las diferentes voces críticas y los postestructuralistas es el proceso de elaboración de los espacios intermedios entre el sí mismo y el otro, lo que significa la práctica de la Relación. Todos resaltan la necesidad de elaborar formas de instrumentación social y política de nociones no peyorativas y no dualistas de los «otros».

A esto me refiero (Braidotti, 2002) cuando hablo del proceso de devenir minoritario, tanto de la Mayoría —lo Mismo, o la posición «del» sujeto dominante (el género no es una coincidencia)— como



de sus Minorías u Otros. El proceso de devenir minoritario/mujer/animal/insecto/imperceptible puede ser contiguo, pero en la medida en que haya una asimetría estructural en las posiciones de partida del Mismo y sus Otros, sus líneas o trayectorias de devenir serán discontinuas. Algunos devenires producen un desalojo muy necesario de las posiciones de sujeto dominantes (masculinidad, heterosexualidad, condición de blanco, eurocentrismo en el modo imperialista). Otros marcan en cambio las condiciones para la afirmación de nuevas posiciones del sujeto y con ello sientan las bases de futuros posibles. La diferencia entre las dos líneas no es una cuestión de relativismo, sino de gran asimetría de poder y, con ello, de diferencias estructurales. El nomadismo filosófico nos permite pensar estas diferencias en términos corporizados e incorporados y valorarlas según una escala ética basada en las posibilidades de acceso a los derechos. La relación entre estas dos secuencias no es progresiva ni sucesiva sino que se trata, más bien, de una cuestión de fuerzas éticas y políticas. Un devenir minoritario traza líneas de evolución que actualizan la sustancia ética de un sujeto que, como veremos en el capítulo 4, se define, de acuerdo con Spinoza, como una entidad dinámica compleja inclinada a la expresión de su *conatus*.

Robert Young (1990) recorre una línea similar en su análisis de la política antiimperialista de los filósofos postestructuralistas. Poniendo el acento en el compromiso explícito asumido por esos filósofos con la política anticolonial francesa y, especialmente, con la guerra de independencia de Argelia, Young traza una equivalencia directa entre la crítica del humanismo propuesta por Foucault, Deleuze, Derrida y otros y su crítica de todo el imperialismo europeo, incluidos el fascismo y los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial. El repudio postestructuralista del logocentrismo implica la crítica en profundidad del eurocentrismo y, con ella, de la visión dialéctica hegeliana del sujeto y su función en la historia. Ese rechazo totalizador a concebir el rol del sujeto unitario es el rasgo distintivo de la filosofía postestructuralista. El «imperialismo

ontológico» (Young, 1990, p. 13) del pensamiento europeo y su conexión con la dominación del mundo es el blanco principal de los postestructuralistas que establecen una línea conceptual de continuidad con las teorías poscoloniales. Esto no significa que los dos «post» sean lo mismo, sino que sus respectivas diferencias se pueden apreciar mejor contra un fondo histórico y teórico común» (Appiah, 1991).

Sobre este punto, en realidad tanto bell hooks como Stuart Hall han advertido contra el ardid que consiste en «salvar» a los otros marginales del impacto desestabilizador del posmodernismo en general y de las filosofías postestructuralistas en particular. En «Negritud posmoderna», bell hooks se opone enérgicamente a la manera en que se niega a los negros y a algunos «otros» el derecho a un enfoque deconstructivo de la identidad. Es como si tuvieran la obligación de continuar llevando la carga de la experiencia «auténtica», la «realidad» empírica y las «condiciones» socioeconómicas de la vida real y de dejar a otros la tarea de teorizar. hooks (1990, p. 23) sostiene que «el racismo se perpetúa cuando la negritud se asocia únicamente con la experiencia concreta, visceral, concebida como opuesta al pensamiento abstracto y la producción de teoría crítica o sin ninguna conexión con ellos». Más bien se da el caso de que la negritud posmoderna sea infinitamente más peligrosa para el racismo, por cuanto expone la arrogancia blanca que consiste en asimilar automáticamente a los «otros» marginales a «la visión desde abajo».

La tarea de representar adecuadamente la clase de nuevas mezclas en que se han convertido los sujetos contemporáneos está en el corazón de las filosofías postestructuralistas y, por lo tanto, del nomadismo filosófico. En este caso, el objeto es suministrar una práctica con fundamento material de la representación conceptual de los sujetos en devenir dentro del paisaje velozmente cambiante de las sociedades postindustriales. El proceso de trazar cartografías del presente es esencial para la teoría social y los estudios culturales, tanto en la teoría feminista como en las teorías de la

corriente dominante. La gran ventaja de un enfoque postestructuralista es que permite formular una crítica radical del pensamiento «que impone representaciones» y el tipo de procesos de metaforización que implica. Se da prioridad a la búsqueda de nuevas figuraciones que informen de los procesos de cambio y transformación, esto es, lo intermedio y los flujos. El objetivo es no validar o sacralizar la autenticidad de la experiencia sino, antes bien, desarrollar métodos de capacitación política para deconstruir las identidades y permitir así un cambio radical de perspectiva dentro del sujeto y, al mismo tiempo, sentar las bases para nuevas interconexiones y alianzas, bell hooks lo dice sucintamente (hooks, 1990, p. 27): «El modernismo radical llama la atención sobre aquellas sensibilidades compartidas que cruzan las fronteras de la clase, el género, la raza, etcétera y que podrían ser terreno fértil para la construcción de empatía, lazos que promoverían el reconocimiento de compromisos comunes y servirían de base para la solidaridad y la coalición».

Para el pensamiento estructuralista, lo importante es que, nos guste o no, el desplazamiento es un rasgo central de la era posmoderna (Probyn, 1990). Las sociedades postindustriales contemporáneas funcionan mediante flujos de dinero y de datos (Dahrendorf, 1990) y están organizadas siguiendo múltiples ejes de movilidad de personas y mercancías (Cresswell, 1997). Mouffe (1994) y Laclau (1995) analizan la economía política de las sociedades postindustriales contemporáneas atendiendo a los vastos procesos de hidridación renegociados colectivamente. La pérdida de la subjetividad unitaria, ya sea en las sociedades poscomunistas, postindustriales o poscoloniales, es tal que exige un retorno de lo político en el sentido de resistencia y confrontaciones democráticas.

Teoréticamente, mi posición sobre el nomadismo filosófico es completamente opuesta a los procesos de metaforización que Clifford critica acertadamente llamándolos «bravatas cosmopolitas seudouniversales» (1994, p. 312). Más bien es un intento localizado

y muy politizado de reconcebir el sujeto desde el punto de vista de su singularidad corporizada, un intento que se dirige específica, pero no exclusivamente, a aquellos que han decidido hacerse responsables de su «centro» en un mundo estructurado por múltiples centros dinámicos de poder. Los desplazamientos, las mutaciones y los procesos de cambio son un rasgo clave de nuestro período histórico en particular. Por ello los críticos sociales debemos optar por un enfoque situado al analizar las nuevas posiciones del sujeto de que disponemos en los tiempos postindustriales. Se hace necesario trazar con precisión y sensibilidad un mapa de las diferencias de grado, de tipo, de clase y de modos de movilidad y —lo que es aún más significativo— de no movilidad. El objetivo de esta deconstrucción afirmativa y no aporética es desmontar las estructuras del poder falogocéntrico, como diría Irigaray, o la Voz de la Mayoría, según la expresión de Deleuze, y subvertirlas. El devenir minoritario o nómada es el modelo de subversión abierto tanto a los miembros empíricos de la mayoría (el «mismo») como a los de la minoría (los «otros»). Ambos deben soltar amarras, pero lo hacen de maneras asimétricas. La precisión cartográfica se hace muy necesaria por el hecho de que el nomadismo no es precisamente una metáfora universal sino, más bien, un término genérico de valoración para designar grados cualitativamente diferentes de acceso y derecho al poder. La gente que está situada en uno de los muchos centros polilocalizados que entretejen la economía global necesita narraciones situadas en tiempo y lugar de los sujetos posicionados de maneras múltiples de la posmodernidad. El poder es la cuestión clave y la movilidad es un término que clasifica el acceso a él. Como tales, las relaciones de poder son internamente contradictorias. La política de localización y las cartografías investidas políticamente que produce son las herramientas principales, tanto en el sentido conceptual como en el político del término. Producir una cartografía es una manera de incorporar la práctica crítica en una perspectiva situada específica, evitando las

generalizaciones universalistas y ubicando dicha crítica en un lugar preciso, con lo cual se la hace responsable.

## *Sobre la ciudadanía flexible y las pertenencias múltiples<sup>[2]</sup>*

Este sentido posnacionalista de identidad de diáspora, híbrida y nómada, se puede trasladar a la noción política de ciudadanía flexible, en el marco de la «nueva» Unión Europea. «Las formas flexibles de ciudadanía» permitirían que todos los «otros», todas las clases de ciudadanos híbridos, adquirieran legalidad en lo que de otro modo merecería el rótulo de «Fortaleza Europa». Para poder separar la ciudadanía de la nacionalidad y la identidad nacional (es decir, no limitada por el espacio) y de la permanencia, de tal modo que también se extienda a la residencia temporal (es decir, no limitada por el tiempo), habría que instrumentar una doble desvinculación que permitiera desarrollar adhesiones complejas y múltiples formas de pertenencias culturales. Al dismantelar la relación binaria nosotros/ellos, este enfoque reemplaza una noción fija de ciudadanía europea por una red funcionalmente diferenciada de afiliaciones y lealtades. Para los ciudadanos de los Estados miembros de la Unión Europea, todo esto significa desconectar los tres elementos de ciudadanía, nacionalidad e identidad nacional. Los efectos de dicho proceso se pueden resumir en una idea central: el fin de las identidades puras y constantes o, en otras palabras, la criollización e hibridación que produce una Europa minoritaria multicultural dentro de la cual los «nuevos» pueden tomar su lugar junto con otros.

De acuerdo con Ulrich Preuss, una noción europea de ciudadanía tan apartada de los fundamentos nacionales sienta las bases para un nuevo tipo de sociedad civil, más allá de las fronteras de cualquier Estado-nación en particular. Puesto que esa noción de

«extranjería» (Preuss, 1996, p. 551) puede llegar a convertirse en parte integrante de la ciudadanía de la Unión Europea, Preuss sostiene que todos los ciudadanos europeos terminarían siendo «extranjeros privilegiados». En otras palabras, funcionarían todos juntos sin referencia a una esfera centralizada y homogénea de poder político (*ibíd.*, p. 280). Potencialmente, esta noción de ciudadanía podría conducir a un nuevo concepto de política que ya no estuviera vinculada al Estado-nación. Ésta es una de las formas posibles de sujetos que podríamos llegar a ser.

Esta posibilidad también ha generado una reacción de pánico en las fuerzas conservadoras, que sostienen el poder de los Estados-naciones, ante la potencial pérdida de una identidad europea «fuerte». En realidad, el proyecto de la unificación europea ha disparado una ola de reacciones políticas nostálgicas sobre la cuestión de la inmigración y la ciudadanía, reacciones simultáneamente anti europeas y racistas. El efecto a corto plazo de esta ola es la paranoia nacionalista y los miedos xenófobos que además imponen una fragmentación de identidades nacionales más amplias en subidentidades regionales o localizadas. Lo que realmente ocurre, como señala Benhabib (1999), es que la redefinición de las fronteras europeas y la relativa fluidez sobre la identidad europea coinciden con el resurgimiento de los micronacionalismos en todos los niveles de la Europa actual. De acuerdo con el funcionamiento esquizoide de la globalización o el capitalismo avanzado, la unificación de Europa coexiste con el cierre de sus fronteras, y el advenimiento de la ciudadanía común europea y la moneda común con la creciente fragmentación interna y el regionalismo; una nueva identidad, supuestamente posnacional tiene que coexistir con el retorno de la xenofobia, el racismo y el antisemitismo. La ley del tercero excluido no es aplicable en la posmodernidad; se pueden producir simultáneamente una cosa y su opuesto.

Un claro signo de esta reacción por parte del poder en defensa de una identidad europea de núcleo duro es la crisis del valor

universal atribuido al secularismo en la cultura europea. Medidas tomadas recientemente por algunos Estados miembros de la Unión Europea, como la prohibición en Francia de la exhibición pública de adhesiones religiosas, particularmente el uso del chador de las mujeres musulmanas, son indicaciones evidentes del miedo. Esta es una reacción miope pues olvida no sólo que el secularismo aún no es un factor de consenso en Europa, sino además que ya no es un fundamento confiable de la identidad europea. Teniendo en cuenta en qué medida los inmigrantes musulmanes de segunda generación y los sujetos poscoloniales se adhieren a la religión como la defensa de una identidad étnica que está siendo atacada, se hace evidente que la imposición automática e irreflexiva de un secularismo normativo corre el riesgo de volverse cómplice de la xenofobia y el racismo (Connolly, 1999). La crisis del secularismo es especialmente sensible para las feministas, por cuanto la separación de la Iglesia y el Estado y la universalidad de los derechos humanos son valores fundacionales de los movimientos de las mujeres europeas. Elisabeth Badinter (2003) ha suministrado un ejemplo contemporáneo de hasta qué punto puede ser normativa esta posición al castigar cualquier intento de cuestionar la tradición secular del feminismo francés. Esta es una posición política problemática en la medida en que no reconoce la especificidad histórica de la situación. La decadencia del secularismo es una reacción en contra de la globalización y, por lo tanto, está históricamente situada dentro del horizonte de la globalización y no fuera de él. Hasta un pensador social conservador como Samuel Huntington (1996) reconoce que la crisis del secularismo está relacionada con las condiciones específicas de la migración poscolonial y la movilidad global de la fuerza laboral. Se trata de un problema contemporáneo que desafortunadamente reactiva algunos malos recuerdos de las feministas occidentales: es como si reviviéramos nuestra propia lucha contra los poderes de la Iglesia cristiana a través de la situación contemporánea de las mujeres musulmanas de Europa. Esto es comprensible, pero no es una

cartografía adecuada. Debemos ubicar las prácticas de secularismo, tanto en Occidente como en Oriente, en sus respectivas localizaciones históricas y geopolíticas. No reconocer esta especificidad histórica nos arriesga a acercar el feminismo europeo al «racismo cultural» que Stuart Hall y las inmigrantes negras denuncian tan elocuentemente. Las identidades son problemáticas en todos los tiempos, pero especialmente cuando se ven amenazadas.

En su obra reciente sobre la ciudadanía europea, Benhabib (2002) interroga críticamente la disyunción entre los conceptos de nación, Estado e identidad cultural. Cosmopolita kantiana autodeclarada, Benhabib sostiene con convicción que «la ciudadanía democrática se puede ejercer a través de las fronteras nacionales y en contextos transnacionales» (Benhabib, 2002, p. 183). Sólidamente basada en su teoría de la ética comunicativa, Benhabib estipula «normas de respeto universal y reciprocidad igualitaria como principios rectores de la interacción humana» (*ibíd.*, p. 11). Y es especialmente cuidadosa en demostrar que la distinción entre minoría nacional y grupo étnico no contribuye a «determinar si un movimiento por la identidad impulsado por la diferencia es democrático, liberal, incluyente y universalista» (*ibíd.*, p. 65). Para Benhabib, la Unión Europea es un buen ejemplo de los nuevos modos de ciudadanía no nacionalista de que dispone el nuevo orden mundial. Elogia, por ejemplo, la tradición europea medieval de los derechos de asilo que ofrecían las ciudades como formas parciales de ciudadanía alternativa y como una manera de elaborar nuevas reglas de democracia «glocal» dentro de un horizonte multicultural.

Dentro de la localización específica de Europa, hay importantes trabajos que tratan de analizar el perpetuo proceso que vive la Unión Europea, tanto en su condición de socio esencial de la economía global, como en su intento de superar las bases tradicionales sobre las que prosperó el nacionalismo europeo, esencialmente las identidades. Una serie interesante de trabajos sobre la nueva ciudadanía europea ha surgido específicamente en



el sur de Europa como parte de la crítica de la globalización. Organizados generalmente alrededor de periódicos como *Multitudes* en Francia, *Posse* en Italia y *Archipiélago* en España, algunos de estos trabajos se remontan a la filosofía de la subjetividad no unitaria y a la noción de la política entendida como mediación que ha estado desarrollando Balibar (2002), así como a los estudios sobre migración y ciudadanía (Moulier Boutang, 1986). Sin embargo, una parte considerable de ellos se ha generado como una extensión del *best-seller Imperio* de Hardt y Negri. Esta escuela de pensamiento combina una economía política espinosista monista con una tendencia posmarxiana de análisis materialista de las condiciones de trabajo que se viven en el capitalismo avanzado (Virno, 1994; 2001). Es una escuela que ve a Europa como un espacio potencial de devenir y, por consiguiente, tiene una profunda afinidad con mi proyecto. No obstante, la obra de Negri, especialmente su teoría de la multitud revolucionaria como el motor de la resistencia mundial, continúa siendo, aun después de todos estos años, excesivamente entusiasta. Aunque Hardt y Negri teorizan el capitalismo como esquizofrenia, a mi entender no consiguen practicar lo que predicán. Su visión del supuesto proceso revolucionario en curso, que expresan en un lenguaje eufórico y, en algunos momentos, hiperbólico, contradice las premisas conceptuales de su pensamiento. El proceso de devenir revolucionario, como enseña Deleuze en un tono más ascético, es precisamente eso: un proceso, una práctica, un arte, un experimento. En la filosofía de la inmanencia radical de Deleuze no hay ninguna metanarrativa que lo abarque todo dentro de una multitud global, como es la narrativa neomarxista totalizadora de Hardt y Negri.

Esta metanarrativa de la fuerza laboral también tiene consecuencias problemáticas para la visión de Europa que sostienen estos autores, quienes la toman *de facto* como el espacio de la alternativa a la globalización y al capitalismo global. Este mandato normativo expresa un deseo que comparto; me refiero al

deseo de conducir a la incipiente y perseverante Unión Europea en la dirección de un mayor poder político, de la autodeterminación y de una oposición a la beligerancia estadounidense. Sin embargo, la fervorosa creencia de Hardt y Negri en que ésta es la opción revolucionaria sancionada por la historia y la voluntad de la multitud no es convincente. Esta creencia supone que alguien —la multitud— está realmente a cargo del curso de la historia y que su voz colectiva se fusiona con el deseo profético de los intelectuales. Encuentro en la filosofía del poder de Hardt y Negri un núcleo duro profundamente marxiano que contradice llanamente su adhesión postestructuralista y ridiculiza su pretensión de honrar la multiplicidad y la complejidad. En las cuestiones clave, están abiertamente en desacuerdo con la nomadología filosófica de Deleuze. Por ejemplo, sobre el concepto de lo virtual, que ellos asimilan al proceso material del trabajo y, por lo tanto, a los esfuerzos de la multitud. También hay una clara divergencia sobre la política, que Hardt y Negri reinscriben en un movimiento de insurrección de masas histórico mundial. Asimismo discrepan en cuanto al sujeto de la filosofía, a quien someten a un uso instrumental en términos de *praxis* marxista clásica, con lo cual se pierde el énfasis en las tecnologías del sí mismo o la humilde y paciente creación de nuevos conceptos. Finalmente, Hardt y Negri comparten menos cosas con el postestructuralismo que con el marxismo, menos con Deleuze que con Laclau y Mouffe. Esas certezas, tan claramente definidas, dan demasiadas cuestiones por sentado y, por lo tanto, terminan siendo insatisfactorias.

La idea de «identidad nacional», una perspectiva teórica más sutil, inspirada por Homi Bhabha (1990; 1994) o Edward Said (1978), revela que las ideas comunes de «nación» son en gran medida relatos imaginarios. Son ideas que mantienen el poder eurocéntrico y proyectan una tranquilizadora, pero no por ello menos ilusoria, unidad sobre diferencias regionales y lingüísticas, fragmentadas y a menudo incoherentes, que conforman los Estados-naciones europeos. Además, una perspectiva feminista

enriquece esta visión al mostrar en qué medida los relatos que legitiman la nacionalidad en Occidente han sido contruidos sobre los cuerpos de las mujeres, así como en el crisol de la masculinidad imperial y colonial.

El hecho de que estas ideas de «nación» o «identidad nacional» supuestamente universales o demasiado abarcadoras sean defectuosas e internamente incoherentes no las hace menos efectivas ni les impide ejercer un poder hegemónico. Pero la conciencia de la inestabilidad y la falta de coherencia de categorías fundamentales como la identidad nacional, lejos de provocar una resignación pasiva al poder soberano, conduce a renovados esfuerzos por asentar la resistencia política en las paradojas específicas de nuestra condición histórica. Considerando la estructura compleja del mundo globalizado, el activismo político también debe ser multiestratificado y tan internamente diferenciado como el mundo en que se mueve. Los caminos revolucionarios en un solo sentido no sirven para desplazarse en el laberinto del mundo mediado globalmente y lo mismo cabe decir de la posición política opuesta: la creencia en los fundamentos naturales y, consecuentemente, la naturaleza fija de cualquier sistema de valores, significaciones o creencias. Lo que sustenta el compromiso político es un cambio de perspectiva cualitativo, un anhelo de resistencia y acceso a los derechos. Este es, primariamente, un afecto ético.

## **En busca de una nueva ética global**

¿Cuál puede ser el significado ético del proceso de pertenencias múltiples y de devenir nómada o minoritario en el cual los afectos ocupan el centro del escenario? El devenir político forma parte de este mismo proceso que implica un reposicionamiento radical o una transformación interna por parte de los sujetos que quieren devenir minoritarios de una manera productiva y afirmativa. En los capítulos

4 y 5 destacaré este paisaje interno más detalladamente. Por el momento me limitaré a ilustrar lo que propongo, por ejemplo el movimiento hacia una identidad europea posnacionalista. Está claro que este desplazamiento exige cambios que no son sencillos ni evidentes por sí mismos. Movilizan la afectividad de los sujetos implicados y se pueden entender como un proceso de transformación de pasiones negativas en positivas. El miedo, la angustia y la nostalgia son claros ejemplos de emociones negativas implicadas en el proyecto de separarnos de nuestras formas familiares y queridas de identidad. Para alcanzar un sentido posnacionalista de identidad europea es necesario que se produzca una desidentificación de las referencias establecidas relacionadas con la nación. Una empresa como ésta implica un sentido de pérdida de los hábitos de pensamiento y representación atesorados hasta el momento y, por lo tanto, no está exenta de dolor. Ningún proceso de toma de conciencia lo está.

Los efectos secundarios beneficiosos de este proceso son indiscutibles y, de alguna manera, compensan el dolor de la pérdida. De ahí que la crítica relocalización de la blanquitud pueda producir una forma afirmativa, situada, de la posición del sujeto europeo antirracista. En una vena más espinosista, también produce una cartografía más adecuada de nuestra condición de vida real, libre de delirios de grandeza. Esta experiencia madura y sobria es similar a la apertura de ojos catártica o al despertar moral de las tragedias griegas. Es una experiencia enriquecedora y positiva que, sin embargo, incluye necesariamente el dolor. Los inmigrantes, exiliados o refugiados tienen una experiencia de primera mano de hasta qué punto el proceso de desidentificación de sus identidades familiares está vinculado con el dolor de la pérdida y el desarraigo. Los sujetos de las diásporas de toda índole expresan el mismo sentido de herida, como vimos en las primeras secciones de este capítulo. La multilocalidad es la traducción afirmativa de este sentido negativo de pérdida. Siguiendo a Glissant, el devenir nómada marca el proceso de transformación positiva del dolor de la pérdida en

producción activa de múltiples formas de pertenencia y de adhesiones complejas. Lo que se pierde, en el sentido de orígenes fijos, se gana en un deseo mayor de pertenencia, en un estilo rizomático múltiple que trasciende el bilateralismo clásico de las formaciones binarias de identidad.

El salto cualitativo a través del dolor, a través de los paisajes de duelo y anhelo nostálgico, es el gesto de creación activa de maneras afirmativas de pertenecer. Esta es una reconfiguración fundamental de nuestro modo de ser en un mundo que reconoce el dolor de la pérdida pero que continúa avanzando. En última instancia, es una práctica de libertad. Este es el momento que define el proceso del devenir ético: avanzar a través y más allá del dolor, la pérdida y las pasiones negativas. Tener en cuenta que el sufrimiento es el punto de partida, pero que el objetivo real del proceso es buscar maneras de superar los efectos entorpecedores de la pasividad que provoca el dolor. La confusión interna, la fractura y el dolor son las condiciones de que sea posible la transformación ética. Claramente, ésta es la antítesis del imperativo moral kantiano de evitar el dolor o de considerarlo como un obstáculo a la conducta moral. La ética nómada no procura evitar el dolor sino que, antes bien, apunta a trascender la resignación y la pasividad que provoca el hecho de sentirse herido, perdido y desposeído. Uno tiene que devenir ético, en oposición a sencillamente aplicar reglas y protocolos morales como una forma de protegerse. Las transformaciones expresan el poder afirmativo de la vida entendida como el vitalismo de *bios/zoé*, que es lo opuesto de la moralidad como una forma de seguro de vida. Desarrollaré más ampliamente esta idea en los capítulos 4 y 5.

El despertar de la conciencia ética y política a través del dolor de la pérdida ha sido reconocido por Edgar Morin (1987), quien describe su «devenir europeo» como un afecto doble: el primero está relacionado con la desilusión ante las promesas incumplidas del marxismo, que había sido el primer compromiso y la primera pasión política de Morin. El segundo es la compasión por la posición

incómoda, miserable y marginal de la Europa de posguerra, aplastada entre Estados Unidos y la Unión Soviética. El dolor que le provocaba la conciencia de que Europa no era querida y era como un naufrago, *une pauvre uieille petite chose*, «una pobre cosa vieja e insignificante» (Morin, 1987, p. 23), se tradujo en un nuevo tipo de vínculo y un renovado sentido de tener que cuidarla y hacerse responsable de ella. La dolorosa experiencia —el reconocimiento humilde y productivo de la pérdida, las limitaciones y los defectos— está relacionada con las representaciones de uno mismo. Los hábitos mentales, las imágenes y la terminología establecidos nos retrotraen a maneras establecidas de pensar en nosotros mismos. Los modos tradicionales de representación son formas legales de adicción. Cambiarlos se parece bastante a emprender una cura de desintoxicación. Hace falta una gran dosis de valentía y creatividad para desarrollar formas de representación que hagan justicia a las complejidades de la clase de sujetos en que ya nos hemos convertido. Ya vivimos y habitamos una realidad social de maneras que han superado la tradición: nos movemos en medio del flujo de las actuales transformaciones sociales, en espacios de devenir híbridos, multiculturales, políglotas y postidentitarios (Braidotti, 2002). Sin embargo, aún no somos capaces de darles una adecuada representación. Hay una escasez por parte de nuestro imaginario social, un déficit de poder de representación que recalca la timidez política del proceso de unificación europea. Parte de esta dificultad es contingente y se puede vincular con la falta de un espacio público europeo, como sugiere Habermas (1992), o con la falta de liderazgo visionario por parte de los políticos, como dice Meny (2000). En todo caso, las cuestiones europeas no consiguen despertar nuestra imaginación ni hacernos soñar (Passerini, 1998).

Con todo, la verdadera cuestión es conceptual: ¿cómo desarrollamos un nuevo imaginario social europeo posnacionalista a través del dolor de la desidentificación y la pérdida? Dado que las identificaciones constituyen un andamio interior que sostiene el propio sentido de identidad, ¿cómo se producen los cambios de esa

magnitud? Modificar un imaginario no es lo mismo que quitarse un vestido usado sino más bien como cambiar la vieja piel. En realidad, con frecuencia esto sucede en el nivel molecular, pero en el nivel social es una experiencia dolorosa. Parte de la respuesta está en la formulación de la pregunta: ¿«nosotros» estamos juntos en esto? Ésta es una actividad colectiva, un proyecto de grupo que conecta entre sí a ciudadanos conscientes, deseosos y activos. Un proyecto que apunta hacia un destino virtual, una Europa posnacionalista, pero que no es utópico. Como proyecto está basado históricamente, está fijado socialmente y, en parte, ya se ha hecho realidad en el esfuerzo conjunto, esto es, la comunidad de aquellos que están trabajando activamente juntos para concretarlo. Si esto es de algún modo utópico, sólo lo es en el sentido de los afectos positivos que se movilizan en el proceso: la necesaria dosis de imaginación, la visión soñadora y la vinculación sin las cuales ningún proyecto social puede despegar.

El feminismo es un gran ejemplo de este tipo de proyecto político transformador: las feministas son aquellos sujetos que tomaron su distancia crítica de las instituciones sociales dominantes de la feminidad y la masculinidad relacionándolas con otras variables esenciales como la etnia, la raza y la clase. La teoría feminista ha abordado la cuestión del imaginario, mediante el énfasis puesto en la identificación como un factor en la formación de la identidad y también en la desidentificación como un apoyo estratégico de la toma de conciencia. Sin embargo, todo este proceso se llevó a cabo principalmente dentro de un marco de referencia psicoanalítico y resaltando el imaginario como el proceso de mediación lingüística. Con esto me refiero a un sistema de representación mediante el cual el sujeto queda atrapado o cautivado por una formación social y cultural dominante: adicciones legales a ciertas identidades, imágenes y terminologías, como dije en el prólogo. Tanto para Althusser como para Lacan, lo que gobierna y difunde esa formación es un sistema simbólico representado por la Ley Fálica. La interacción o mediación entre el sí mismo y esas instituciones

imaginarias constituye el motor del proceso de devenir sujeto. Por supuesto, para Lacan este proceder funciona bajo el peso de la negatividad en el sentido de falta, aflicción y melancolía. Este legado hegeliano reduce al sujeto a un proceso de estar-sujeto-a, es decir, el sentido negativo del poder como *potestas*.

La generación postestructuralista, comenzando por Foucault, se opone tanto a la negatividad como a la naturaleza estática del código maestro lacaniano al cual supuestamente se ajustan todas las formas de mediación. La oposición binaria del sí mismo y la sociedad es demasiado simple para explicar el complejo accionar del poder en nuestra cultura. Una densa y sumamente dinámica red de efectos de poder constituye el factor por el cual el sí mismo y la sociedad se modelan recíprocamente. La coreografía de imposiciones y derechos, de controles y deseos es el núcleo duro del poder. Este núcleo está vacío de toda esencia sustancial y es una fuerza o una actividad, un verbo, no un sustantivo. El poder como algo positivo *opotentia* es crucial en la formación del sujeto como una entidad incorporada en una red de efectos sociales y discursivos interrelacionados. El biopoder o el poder sobre la materia viva es un buen ejemplo de ello. Para Foucault, el sistema de mediación no es meramente lingüístico, sino además material.

El «imaginario» se refiere a un conjunto de prácticas socialmente intermediadas que funcionan como el punto de anclaje, aunque inestable y contingente, de las identificaciones y, por lo tanto, de la formación de la identidad. Estas prácticas actúan como estructuras interactivas en las que el deseo como un anhelo subjetivo y la capacidad de acción en un sentido sociopolítico más amplio se modelan mutuamente. Ni imaginación «pura» —encerrada en su clásica oposición a la razón— ni fantasía en el sentido freudiano, el imaginario marca un espacio de transiciones y transacciones. Nómada, fluye como pegamento simbólico entre lo social y el sí mismo, el exterior y el sujeto; lo material y lo etéreo. Fluye, pero es pegajoso; atrapa a medida que fluye. Posee fluidez, pero sin duda carece de transparencia. El término «deseo» connota la investidura



propia del sujeto —o su implicación— en esta red pegajosa de efectos sociales y discursivos interrelacionados que constituye el campo social como un paisaje libidinal —o afectivo— y, al mismo tiempo, como un marco normativo o disciplinario.

La fijación material de las formaciones imaginarias a través de la corporización y las cambiantes condiciones históricas, llegó a constituir un punto de debate entre las feministas y otros teóricos críticos. Hacia la década de 1990, el consenso de opinión se alejó de la visión lacaniana del inconsciente como una estructura lingüística gobernada por las leyes de la metáfora y la metonimia. El concepto de memoria que Lacan traduce a través de su visión del inconsciente es el de una «caja negra» esencial que supuestamente registra el flujo de los datos centrales de la vida psíquica. Esta es una noción muy unidireccional y bastante despótica acerca de cómo funcionan los recuerdos inconscientes y que testimonia el esencialismo psíquico de Lacan y de una visión estática de la vida psíquica. La idea de que el inconsciente es histórico y social y, por consiguiente, contingente, emerge como el hueso en disputa entre Lacan e Irigaray. El concepto de Irigaray de mimesis estratégica y el sujeto trascendental consciente suministra los instrumentos para producir cambios en el nivel profundo del sí mismo. La idea de que lo simbólico es poroso a las transformaciones históricas y, por ende, mutable, es compatible con el énfasis puesto por Deleuze en la evolución colectiva creativa y en el sujeto como trascendental empírico. Retornaré sobre esta cuestión en el capítulo 4. El imaginario continúa siendo de gran importancia pues proporciona la palanca que necesitamos para instrumentar cambios en el reino social, así como en las profundidades del sujeto. El régimen especular de Irigaray de visualización de lo imaginario, como un espejo cóncavo de doble faz, es significativo como una herramienta estratégica que ayuda a los sujetos feministas femeninos a navegar por las lóbregas aguas de lo simbólico fálico. La subjetividad nómada, sin embargo, necesita avanzar aún más.

El imaginario de Deleuze no se postula siguiendo de ningún modo líneas lingüísticas: es como un prisma o un fractal que desintegra la unidad de visión en haces de herramientas perceptivas multidireccionales. Deleuze confía en la idea de Spinoza de «imaginaciones colectivas» (Gatens y Lloyd, 1999), para elucidar esta idea crucial: que lo imaginario es, en última instancia, una imagen del pensamiento. Esto equivale a decir que es un hábito que captura y encierra los múltiples modos alternativos potenciales en que podríamos ser capaces de concebir nuestro ambiente y a nosotros mismos. Colectivamente, podemos potenciar algunos de estos devenires alternativos. En efecto, este proceso es colectivo y afectivo: está impulsado por un deseo de cambio sostenido por algunos, si no ya por muchos. La identidad europea posnacionalista es un proyecto de este tipo: político en su corazón, tiene un fuerte impulso ético basado en convicciones, visión y deseo. Exige esfuerzos de un trabajo intensivo por parte de todos y, por lo tanto, es arriesgado. Como proyecto, también exige participación activa y goce: un nuevo amor virtual que apunte menos a lo que somos y más a lo que somos capaces de llegar a ser. Este potencial liberador es directamente proporcional al deseo y a los afectos colectivos que movilice. El reconocimiento de Europa como una entidad posnacional es la premisa para la creación de un sentido de responsabilidad por el margen específico del planeta que ocupamos los europeos. El devenir minoritario de Europa promulga esta reconfiguración como un experimento activo con diferentes maneras de habitar este espacio social.

Lejos de ser el preludio de una postura neouniversalista o su contrapartida pluralista dialéctica, la aceptación relativista de todas y cada una de las localizaciones, el proyecto de devenir minoritario de Europa es una transformación ética que efectúa un antiguo centro que opta por el camino de los cambios immanentes. A través del dolor de la pérdida y el desencanto, así como las «mujeres posmujer» tuvieron que avanzar hacia una redefinición de su «estar-generizada-en-el-mundo», los «europeos posteuropeos» pueden

llegar a sentir suficiente respeto y amor maduro por sí mismos para aprovechar esta oportunidad histórica y convertirse, al menos, en lo que en realidad podemos ser: europeos *à peine, et de justesse* («apenas europeos, y no sin esfuerzo»).

## *El activismo nómada*

Los sujetos políticos nómadas ya están promulgando, en un espacio social europeo multicultural, formas específicas de activismo y participación social innovadoras y claramente posnacionalistas. Un caso significativo es el del activismo transfronterizo de las mujeres de la ex Yugoslavia. El proyecto se ha denominado «Trans-Europeanness» y en 2002 reunió una caravana de feministas militantes itinerantes que viajaron en una especie de peregrinaje a través de los lugares y territorios que vivieron las atrocidades de la guerra yugoslava. Los documentos escritos y visuales que se realizaron como consecuencia de este proyecto itinerante son muy reveladores (Deschaumes y Slapsak, 2002), pues marcan la presencia persistente de IDP (gente desplazada internamente [Internally Displaced People]) a través del territorio de esa antigua región multicultural e intrarreligiosa que era Yugoslavia. La locura del nacionalismo extremista y las atrocidades que implicó quedan expuestas en la proliferación de fronteras internas entre las diferentes porciones de un país que una vez estuvo unificado.

Como escribe la portavoz de la caravana mientras cruzan la frontera entre Macedonia y Kosovo: «Salimos sin saber qué acabábamos de atravesar: ¿un puesto de control de un país en guerra? ¿Una frontera de un país en paz? ¿Una división que no era frontera entre dos regiones que no eran países? ¿Una frontera emergente entre dos países emergentes? [...] Sencillamente atravesamos algo que no sabíamos qué era» (Deschaumes, 2002, p. 236). Este tipo de activismo nómada contemporáneo combina dos rasgos que son esenciales para mi proyecto de subjetividad

nómada: el sentido agudizado de territorialidad ante el impacto de la Unión Europea y, por lo tanto, la noción de cruzar fronteras. Esta constituye también una forma productiva de activismo como una práctica política corporizada. El relato de este peregrinaje a través de los lugares donde se produjeron múltiples matanzas, violaciones y saqueos representa una lectura instructiva. Los sujetos implicados viven un duelo y, sin embargo, están determinados a elaborar ese dolor, a superar su propio sentido de aflicción y pena. Al confrontar experiencias entre sí, también evocan el espectro de sus propias emociones nacionalistas, el resentimiento y los sentimientos viscerales xenófobos. El proceso ético de transmutación de las pasiones negativas en pasiones positivas no puede hallar mejor ilustración: al elaborar el sufrimiento, estos sujetos promulgan formas gratuitas de afirmación alegre sobre afectos más productivos. Es decir, dar testimonio, recibir y contener el dolor de otros, sólo estar presente —que son los gestos básicos de la vida—, afirmar vínculos, no *a pesar* de las heridas y el dolor, sino *a través* de ellos.

Podemos apreciar hasta qué punto es novedoso y creativo este tipo de activismo nómada comparándolo con el paradigma político de «salida», propuesto por Albert Hirschman (1993) como una práctica política opuesta a la «expresión». La «expresión» representa la actividad de denunciar activamente una situación con la intención de provocar alguna mejora. La «salida», en cambio, indica el acto de apartarse, de alejarse de una determinada situación y, por lo tanto, de renunciar a hacer algo. Cuando se practica en una escala generalizada, la «salida» puede conducir al deterioro del estado de una organización; sin embargo, cuando se practica de manera más selectiva puede mejorar su rendimiento. Las dos actividades varían: la salida es solitaria y silenciosa, la expresión es colectiva y en voz alta, pero las dos actitudes se pueden reforzar recíprocamente, como lo demostraron los acontecimientos que condujeron a la caída del muro de Berlín. La emigración en masa de ciudadanos desde la antigua República

Democrática Alemana es un gesto político de «salida» y los millones de ciudadanos que permanecieron y expresaron su disidencia contribuyeron al mismo proceso mediante tácticas diametralmente opuestas.

Por efectivo que sea, el esquema salida-expresión da por sentada la cuestión fundamental de qué afecto o deseo político motiva al sujeto a producir transformaciones tan profundas. En contraste, la caravana de mujeres «transeuropeas», como un caso significativo de activismo nómada, proporciona una forma más integrada y corporizada de responsabilidad ética.

Otro punto evidente de comparación es la noción de Zygmunt Bauman del sujeto posmoderno ético identificado con la figura del peregrino. Este proyecto, como sostuve en el capítulo 1, apunta a reconstituir la acción ética a partir de las ruinas de la esperanza modernista de combinar la autonomía de los individuos racionales con la heteronomía de las decisiones, es decir, cómo hacer que las personas elijan lo que es mejor para ellas. Bauman propone una jerarquía de las posiciones de sujeto en la que el peregrino o el vagabundo ocupan lo más alto de la escala, pues son los que se mueven libremente por el espacio social sin carreteras, itinerarios ni horarios fijos. Como una figuración del estar ahí gratuito, el peregrino tiene una dimensión de santo: sólo pasa a través de los lugares, moviéndose de manera episódica, habitando el planeta como un visitante temporal y pisando suavemente el suelo que recorre. Bauman descarta al nómada porque éste no está libre de un designio teleológico sino que sigue caminos fijados y senderos familiares. El escalón más bajo de la escala ética está ocupado por el turista, quien avanza como un mal comprador buscando gangas y sin hacerse responsable de sus acciones. Como el hiperconsumista postindustrial prototípico, el turista colecciona sensaciones y objetos de recuerdo.

El problema que presenta el proyecto ético de Bauman es que desdeña las múltiples diferencias que constituyen cualquier categoría y, por lo tanto, no las sitúa en su contexto. El turista fue

tomado, por ejemplo, por John Urry (1990) como el prototípico *flaneur*, libre de las presiones del trabajo pagado, dedicado al gracioso ejercicio del ocio. Lejos de ser explotador y rapaz, el turista observa el mundo con admiración y alegría. El estudio del turismo de MacCannell (1992) también destaca la búsqueda de autenticidad de esta posición de sujeto, que lo sitúa cerca de la posición del peregrino. El peregrino de Bauman carece de una política de la localización y, por ello, constituye una proposición débil. En su crítica, Jokinen y Veijola (1997) señalan los defectos del pensamiento de Bauman agregando, en su panorama bastante abstracto, la diferencia sexual y la etnia. Así, el vagabundo aparece representado por el borracho sin hogar y el turista por el turista sexual, mientras emerge toda una ola de contrafiguraciones: el *flaneur* pasa a ser el odioso *paparazzo*, en tanto que, en el horizonte de la posmodernidad, van surgiendo figuras más significativas de la movilidad: la joven *aupair*, la novia encargada por correo; el inmigrante ilegal; la prostituta que trabaja en la frontera, e incluso la niñera. Estas son figuras de desplazamiento que conservan como puntos de anclaje coordenadas temporoespaciales relacionadas con el género, la identidad sexual, la raza, la clase y la edad. Bauman no presta suficiente atención a las perspectivas situadas y, por lo tanto, termina generalizando su enfoque que, sin embargo, es interesante.

Las figuraciones no son meras metáforas, sino que señalan posiciones históricas situadas muy concretamente. Una figuración es la expresión del posicionamiento específico de un individuo en el tiempo y en el espacio. Marca un determinado territorio o algunas coordenadas geopolíticas en concreto, pero también señala el sentido de genealogía o de inscripción histórica de cada uno. Las figuraciones desterritorializan y desestabilizan las certezas del sujeto y permiten que se produzca una proliferación de narrativas situadas o micronarrativas de uno mismo y de los otros. Como a menudo sucede, los artistas y activistas responden con más prontitud a la apelación de más creatividad que los profesionales académicos. Así, Ursula Biemann investiga «la lógica de circuitos

económicos humanos concretos en un orden mundial cambiante: las industrias de teleservicio femenino en la India, las pateras con refugiados ilegales que entran en el Mediterráneo, los complejos industriales prisiones europeos, las carreteras del contrabando en la frontera española-marroquí. Estos sitios y estos no sitios hablan de una rearticulación de las relaciones entre condiciones sociales y territoriales» (Biemann, 2003, p. 22). De ahí surge una lectura especializada de la historia que traza las carreteras de nuevas formas móviles de subjetividad en medio de la política de la movilidad global. Este proceso, a su vez, produce una geografía de relaciones alternativa que supone, como posición de partida, la personalidad de diáspora de un sujeto multilocalizado y trata de articularlo a través de las muchas variables que lo componen. Tecnologías como la vigilancia vía satélite (Parks, 2003) y los artefactos de vídeo y electrónicos de reconocimiento y patrullaje de las fronteras desempeñan un papel central en la nueva geografía integrada y corporizada de las relaciones de poder de Biemann.

Hay dos proyectos concretos que ilustran esta estrategia de cruces múltiples de fronteras: uno es un proyecto artístico llamado «Frontera Sur RRUT: frontera sur de Europa en tiempo remoto y virtual real» que concierne a las implicaciones creadas por la ampliación de la Unión Europea en el enclave español marroquí de Ceuta y Melilla que, físicamente, está situado en el continente africano. Este proyecto explora la continuación de un legado colonial de la ocupación europea del norte del África y, al mismo tiempo, la transformación de las fronteras del sur para poder sostener la nueva identidad europea. Una vez más, concluye Biemann, «Europa se define por su borde más extremo» que, en este caso, está representado por grandes *shopping malls*, símbolos tanto de la riqueza como del sistema de valores de la Unión Europea (Biemann, 2003, p. 90).

La función real de dicha frontera es asegurar el control de la movilidad tanto de la población como de las mercancías y, por ello mismo, la frontera adquiere su función cuando la cruzan. Este

proyecto de arte proporciona un cuaderno de bitácora muy detallado de los diversos tipos de cruces que se producen en ese espacio central, pero liminal. Esto a su vez dibuja una geografía de cruces corporizados que incluye las rutas de los barcos con contenedores, las travesías nocturnas en patera de los aspirantes a inmigrantes, los recorridos itinerantes de los trabajadores que cosechan verduras para los mercados de la UE, sin olvidar a los obreros locales, los contrabandistas, las trabajadoras sexuales y «los marroquíes que pelan camarones importados para las compañías holandesas en Tánger» (*ibíd.*). Esta cartografía traza una microgeografía de relaciones de poder que son, simultáneamente, locales y globales. Para producir estos efectos transnacionales es necesario disponer de tecnologías muy avanzadas destinadas a controlar la movilidad humana, incluidas las que corresponden a radares y satélites, cámaras de vídeo e infrarrojos que permiten garantizar el flujo seguro de la movilidad de la población. Intrínseca a esta cosmovisión es la concomitancia de los aspectos legales e ilegales del orden económico mundial: transitar, entrar, hacer contrabando, son actividades que conocen los habitantes locales, los turistas, el personal militar, los comerciantes y otros. Reducir precipitadamente algunas de estas costumbres a una «economía ilegal» equivale a no ver la profunda complicidad y la implicación mutua de muchas de estas actividades lucrativas. Ahí todos practican la cartografía del contrabando por diferentes medios. Por el lado de las economías legales, estas zonas de tránsito se utilizan principalmente para procesar componentes y productos destinados a los mercados europeos.

El segundo proyecto de arte significativo sobre el que Ursula Biemann nos llama la atención es el denominado «Proyecto Mar Sólido» realizado por el colectivo artístico Multiplicity. Aquí se enfoca el Mediterráneo como un bloque impenetrable de relaciones económicas neocoloniales, como una superficie no transparente habitada por turistas, inmigrantes, refugiados y personal militar. Es una extensión insuperable de agua hipercontrolada por la tecnología



avanzada y por las armadas oficiales de los Estados miembros de la UE, un espacio sólido, estrictamente regulado a través de las formas de atravesarlo que se autorizan. Técnicos de equipamiento petrolero, turistas en cruceros, marineros, inmigrantes clandestinos, pescadores, contrabandistas, personal militar, todos definen sus propios recorridos a través de esta superficie sólida. El proyecto de arte traza las diferentes rutas de los diversos modos de cruzar este espacio sólido, mediante la enumeración racionalizada de puertos, rutas de patrulla militar, los itinerarios del tabaco y otros contrabandos y, además, las complejidades del intrincado sistema de cables y redes de telecomunicación que permiten que todo el sistema funcione. Traducida a mi lenguaje, esta geografía fijada materialmente es una cartografía investida políticamente de relaciones de poder *bios/zoé* en un mundo global donde todo está vinculado tecnológicamente.

## Conclusión

El capitalismo avanzado y su economía globalizada constituyen una máquina que engarza y multiplica las diferencias en nombre de su mercantilización y lucro. Como tal, el capitalismo engendra, impulsa y contiene simultáneamente efectos opuestos: grados de igualdad de género junto con una creciente segregación de los sexos; confusión de género, por un lado, y diferencia sexual polarizada por el otro. De modo similar, el multiculturalismo global no garantiza el fin de la estratificación de clases racistas ni la diversidad cultural nos protege del racismo creciente. El proyecto posnacionalista de la Unión Europea no acaba con los sentimientos nacionalistas y, en cierto sentido, incluso los acelera. Gilroy resume esta situación hablando de «las operaciones desordenadas de formas culturales impuras criollizadas, sincretizadas e híbridas que alguna vez tuvieron su raíz en la complicidad del terror racionalizado y la razón racializada (Gilroy, 1996, p. 23).

Esta proliferación de identidades múltiples también se opone a la ecuación de cultura con la idea de pertenencia a una identidad común. Sitúa, en cambio, la cultura en localizaciones, rutas y movimientos múltiples. Separar la «cultura» de la «identidad» y transformarla así en un proceso que tiene su propio funcionamiento específico equivale a resaltar los procesos de transición y de cruce de fronteras, de genealogías corporizadas y patrias imaginarias que son las que definen al sujeto no unitario.

Las transposiciones también conducen a la deconstrucción de los conceptos clave del discurso teórico y político europeo y del imperio de la razón basado en la Ilustración como la subjetividad, el individualismo y la igualdad. Sin embargo, deconstruirlos no significa hacerlos desaparecer sino que, como nos enseña Foucault, termina por provocar su proliferación discursiva bajo la apariencia de «multiculturalismo», «poscolonialismo» y otras declaraciones de contrasubjetividad.

Además, en un mundo que ya no está organizado según el eje dialéctico de centro-periferia, las identidades se mercantilizan y se intercambian globalmente. Dado que las identidades en diáspora y los flujos transnacionales de personas, bienes e ideas son hechos constitutivos de la globalización, la cuestión estriba en determinar cómo podemos explicar esta multiplicidad proliferante de posiciones de sujeto híbridas. Comparar las diásporas plantea cuestiones éticas sobre los métodos de situar una junto a otra las diferentes formas de dispersión traumática.

Enfrentados a una proliferación de esos discursos y prácticas sociales de nomadismo, ¿cómo podemos diferenciar las formas proactivas de las regresivas? El contramétodo comienza por la política de las localizaciones. Esta es tanto una estrategia como un método basado en cartografías sustentadas políticamente por la posición de cada uno, partiendo no sólo del género sino de un conjunto de relaciones sociales interrelacionadas. La práctica de la política de localización se basa en nociones como la experiencia, la situación puntual, la responsabilidad y las adhesiones transversales

(Braidotti, 2002). Esta política de las localizaciones se puede comprender mejor desde una perspectiva no unitaria del sujeto que ponga el acento en la complejidad y el final abierto de la actitud nómada. Como lo expresa Haraway:

La localización no es una lista de adjetivos ni la asignación de rótulos como la raza, el sexo y la clase. La localización es el juego siempre parcial, siempre finito, siempre pleno, entre fondo y figura, entre texto y contexto, que constituye la indagación crítica. Sobre todo, la localización no es transparente ni evidente por sí misma. La localización también es parcial en el sentido de que es para algunos mundos y no para otros (Haraway, 1997, p. 37).

La política de la localización es tanto materialista como inmanente y proporciona los fundamentos para la responsabilidad política. Como método, combina las cuestiones de la autorreflexión y la responsabilidad con maneras de ampliar la objetividad científica. Implica diálogos de confrontación con otros en una mezcla de afectividad/compromiso y objetividad/distancia que se debe equilibrar de modo sutil. Esa metodología sólo puede ser transdisciplinaria y, por lo tanto, científicamente impura.

Las cartografías presentadas en este capítulo argumentan enérgicamente a favor de una nueva visión del sujeto para sustentar el trabajo crítico de informar del presente y también para proporcionar el barómetro moral que permita guiar el curso ético. Esta es una posición de sujeto no unitario que anhela convertirse en minoritario. Los tiempos y los modos de esta conversión son contingentes y dependen de las localizaciones específicas de los sujetos implicados. La política de la localización establece límites éticos. Una nueva corriente de neohumanismo no occidental está emergiendo de las ruinas de las promesas no cumplidas y de las esperanzas perdidas de la Ilustración occidental. Simultáneamente, dentro de las sociedades occidentales avanzadas operan diferentes formas de poshumanismo ante el impacto de fuerzas sociales y tecnológicas que apuntan a tomar como su sujeto a la Vida (como *bios* y como *zoé*). Frente a estos discursos que proliferan, ya no se

trata de establecer nuevas jerarquías metodológicas ni políticas, como para prorratar sus respectivos méritos y fallos. No es un problema de sistemas y opciones mutuamente incompatibles, sino que más bien se trata de basar concreta, histórica y geopolíticamente los diferentes valores éticos, para poder informar de ellos. Estas cartografías situadas proporcionan la posibilidad de intercambio, de diálogo material dentro del horizonte de diversidad y no bajo el imperio de la Mismidad.

El material presentado en este capítulo muestra que en un mundo vinculado globalmente «nosotros» realmente estamos en esto juntos. Pero este factor panhumano no necesariamente debe desembocar en nuevas narrativas rectoras universalizadoras ni en el eterno retorno del universalismo moral kantiano. Las voces polilingües de los sujetos multilocalizados de la diversidad global, nómada, híbrida, de diáspora, están produciendo micronarrativas situadas concretamente que proponen una variedad alegre de disonancia. Para que el discurso ético siga entonando la misma melodía, se requiere un esfuerzo adicional.

Las cartografías que se intersecan demuestran mis dos argumentos principales. En primer lugar, que una visión no unitaria del sujeto es la condición previa necesaria para crear versiones más adecuadas de nuestra localización. En segundo lugar que, lejos de producir un relativismo moral, las posiciones no unitarias del sujeto engendran sistemas de valores alternativos y formas específicas de responsabilidad. La clave para comprender estos argumentos estriba en la definición de «no unitario». Los sujetos nómadas no son pluralidades cuantitativas sino, antes bien, multiplicidades cualitativas. Las primeras son meramente un múltiplo de lo Uno, multiplicadas a través de un espacio extendido. Ésta es la economía política del capitalismo global, que funciona como un sistema que genera diferencias con el propósito de convertirlas en mercancías. En cambio, las multiplicidades cualitativas corresponden a una lógica completamente diferente. Expresan los cambios no de escala

sino de intensidad, fuerza *opotentia* (poder positivo de expresión) que marcan pautas de devenir.

Esto complica el panorama: el sujeto no unitario definido como una multiplicidad cualitativa se extiende no sólo en el espacio, sino también en el tiempo. Tomemos el ejemplo de la pregunta antirracista: «¿Puede uno ser negro o musulmán y europeo?». O la pregunta feminista: «¿Puede una ser negra o lesbiana y feminista?». Estas preguntas se basan en el supuesto de que el discurso político implica una visión del sujeto como identidad unificada. Ahora bien, ser «europeo» se postula como una identidad implícita que excluye a los negros y a los musulmanes. Ser feminista supone una identidad que excluye a las negras y lesbianas y así sucesivamente. Si abordamos este problema político dentro del sujeto nómada como una entidad cualitativa o intensiva y no cuantitativa o extensiva rechazamos, sin embargo, las identidades fijas como la suposición implícita o explícita de cualquier posición de sujeto. En consecuencia, al abandonar el marco dialéctico la diferencia emerge en toda su positividad. Las diferenciaciones internas en *potentia* o el poder productivo de actuar llegan a ser un factor esencial. Las intensidades o fuerzas se expresan mejor en grados o variaciones y se explican mejor atendiendo al tiempo y no sólo al espacio.

Lo importante de estas variables intensivas múltiples es que constituyen aquello de lo que está hecha la conciencia material. Este es un fenómeno temporal y no espacial. Y es absolutamente real que uno no es musulmán el martes y europeo el miércoles, o mujer el lunes, negra el domingo y lesbiana el jueves por la tarde. Estas variables coexisten en el tiempo. También se intersecan, coinciden o chocan; rara vez están sincronizadas. Lo cierto es que la conciencia que cada uno tiene de sí mismo no siempre coincide con todas estas variables *todo* el tiempo. Durante un período determinado uno puede coincidir con algunas categorías, pero rara vez con todas ellas. La conciencia es un ejercicio bastante estrecho que se concentra en algunas entidades seleccionando unas y

excluyendo otras. La sincronización es la clave para despertar la conciencia en la medida en que la conciencia es la capacidad de representar y narrar la relación que uno tiene con las variables que estructuran la propia localización en el espacio social: mujer/-adulta/blanca/humana/lesbiana/sana/urbanizada/anglohablante.

La sincronización enmarca la experiencia de constituir una posición de sujeto. Esta sincronización surge en relación con las exigencias y las expectativas de la sociedad (*potestas*), así como en relación con nuestra propia intensidad (*potentia*). Por definición, dichos ejercicios de sincronización sólo pueden ser temporales y se producen siguiendo patrones aleatorios. Rastrear los diferentes modos de sincronización para poder darles una adecuada representación conceptual es tarea de la filosofía y es el tema que elaboro en el capítulo 4. Aquí no se trata de confirmar las identidades fijas ni de pretender afirmar contraidentidades, sino de crear posiciones de sujeto alternativas concebibles y comparables. Esto implica aceptar la responsabilidad por los valores éticos y los vínculos colectivos de tal modo que sea posible sustentar y expresar las complejidades internas. La conciencia está relacionada con la cosincronicidad: zonas de tiempo compartidas, recuerdos compartidos y oportunidades de proyectos compartibles. Este es el tema del capítulo siguiente.