

¿Multiculturalismo o multinacionalismo?

María Koundoura

Profesora. Emerson College, Boston.

En la medida en que la crisis de representabilidad causada por lo que Homi Bhabha ha llamado la «jerga de las minorías» —políticas de identidad, particularismo étnico, multiculturalismo— se afianza en las instituciones educacionales, su respuesta es, según este autor, «generar ansiedad alrededor de la amenaza a la “cultura común”, o “capitalizar” con los cambios acomodando las culturas de las minorías en nuevas disciplinas y programas».¹

¿Cómo puede evitar la puesta en práctica del multiculturalismo operar al nivel de la representación estética —o la muestra simbólica— de los muchos rostros de la nación? ¿Cómo puede la práctica del multiculturalismo evitar su dispersión e inclusión en la función socializadora de la escuela, que ha permanecido inmutable en su misión de engendrar «el tipo correcto de orgullo nacional?». Según la lógica del multiculturalismo, ¿quién sentiría este «orgullo nacional», habida cuenta de que, en sus respectivas culturas, individuos y grupos diferentes tienen versiones

diferentes de la nación? Estas son algunas de las cuestiones que serán abordadas en este ensayo.

Sin querer que parezca que me estoy pronunciando contra los objetivos del multiculturalismo en cuanto al otorgamiento de derechos políticos, examinaré los proyectos de dos de sus más influyentes propugnadores norteamericanos, Gloria Anzaldúa y Henry Louis Gates, Jr., para argumentar que están manteniendo involuntariamente las mismas estructuras que intentan dismantelar: las del «uniculturalismo» o, más específicamente, la idea de una nación única pero diversa, una nación compuesta de particularidades que, no obstante, componen una totalidad (e pluribus unum, como dice la Constitución de los Estados Unidos); y que los llamados del multiculturalismo por una «cultura democrática», por una «cultura común», por una «cultura radical» que incluya a todos los participantes en la historia de la nación, corren el riesgo de convertirse en otra transformación del manejo de la crisis de representación por parte de la democracia liberal.² La premisa de mi argumentación radica en la siguiente pregunta: ¿Cómo pueden transformarse, concreta y específicamente, las identidades que fueron formadas

Temas agradece la autorización expresa de la autora para la edición de este texto, originalmente publicado en inglés.

por y son parte de las estructuras políticas que tratan de dismantelar —el legado pluralista liberal contemporáneo del gobierno representativo de J. S. Mill en la mayoría de las naciones contemporáneas occidentales—,³ si los términos mismos de esa transformación son dictados por la abstracta y universal promesa de libertad de esas estructuras?

En mi crítica al multiculturalismo, no intento descartar su agenda política de movilizar el concepto de diferentes culturas para poner en tela de juicio la imagen de la nación. Sin embargo, sí quiero comenzar a imaginar cómo se verá la nación a la luz de la progresiva adecuación de un concepto objetivado de cultura (en diversas formas turísticas, «auténticas» o nostálgicas), manipulado y producido no solo dentro de la nación contemporánea y sus instituciones, sino también dentro de los complejos procesos culturales y económicos del capitalismo multinacional.⁴ Presento una teoría del multinacionalismo como un medio para resistirse al proceso de construcción de una sola nación, que está detrás del concepto de multiculturalismo en los Estados Unidos. Argumentando que en la historia de Occidente, los conceptos de nación y cultura fueron conformados simultáneamente, y demostrando la complicidad estructural entre esta historia y las narrativas contemporáneas de la nación bajo el multiculturalismo, espero destruir las coartadas teleológicas de progreso contenidas en estas narrativas. Mi propósito es cuestionar el método canónico —incluido el del multiculturalismo— y ofrecer una articulación diferente de la nación multicultural que tenga espacios para sus múltiples historias culturales, sin convertirlas en una narrativa unitaria de la nación.

Derechos y representación

Moviéndose entre la poesía, la narrativa histórica, la autobiografía, la especulación filosófica, la fabulación, el reportaje periodístico y el argot burocrático, y siempre cambiando del inglés al castellano, al dialecto del norte de México y al tex-mex, con una pizca de náhuatl, Gloria Anzaldúa caracteriza su libro *Borderlands*: la frontera como una «invitación que las nuevas mestizas le hacen a usted».⁵ Esta invitación desafía al lector a cruzar la segura frontera de la identidad cultural, nacional y sexual, y reconocer que los símbolos de tales unidades —lenguaje, cultura común, género— son los instrumentos mediante los cuales se agrupan, pero también se dispersan, las identidades culturales, nacionales y sexuales. Enfrentada a la tarea de buscar la forma de «mantener intactos los propios cambios y la identidad e integridad múltiples» de quien cruza las fronteras nacionales, sexuales y culturales, su mensaje

en *Borderlands...* es el de la «fronteridad» universal, compuesta por los «homosexuales blancos, negros, asiáticos, indígenas, latinos», y por los «homosexuales en Italia, Australia y el resto del planeta». «Venimos en todos los colores» —escribe—, «somos de todas las clases, de todas las razas, de todas las épocas. Nuestro papel es vincular a las gentes entre sí».⁶

A pesar de la evidente tensión entre el admirable proyecto de vinculación y los lenguajes disyuntivos y modos de expresarse en su libro, es fácil salvar el texto de Anzaldúa por el aparente radicalismo en el que la política de dejar que broten mil flores y crezcan cien escuelas de pensamiento es tratada como una posición liberadora. Sin embargo, es importante recordar la historia de tales posiciones. Su recuerdo evoca los peligros de la teoría del «crisol», vigente hasta hace no tanto, y los frecuentes y fácilmente repetibles errores de la Segunda y la Tercera Internacional, que subordinaban cultura, nación, raza y género, a clase.⁷ Cuando Anzaldúa llama a «los homosexuales del mundo a unirse» y actuar como la fuerza unificadora, las diferencias de clase, nación, etnia, cultura y sexo —aunque reconocidas— son superadas por la imagen de la unidad universal de la «fronteridad»: la «vinculación [transnacional, transhistórica, transexual y transcultural] de unas gentes con otras». En la imagen de identidad que evoca esta narrativa, la especificidad de la «frontera» se convierte en la imagen general de la diferencia. Así, la «frontera» deviene metáfora y, como tal, pierde su importancia particular sociopolítica nacional, para convertirse en un símbolo cultural universal que oculta los actos de la nación que la construyó —actos que incluyen la política migratoria norteamericana y las políticas nacionales económicas y culturales hacia México y los mexicano-americanos. La representación política, pues, está subsumida bajo lo estético (la frontera como una metáfora), y una celebración de una alteridad tan jubilosa como la de Anzaldúa puede ser asimilada fácilmente como otra manifestación de la unidad de la nación: *Borderlands...* puede ser y ha sido incorporado al canon, tanto como un acto simbólico⁸ como un acto de un radical buen tono.

También se encuentra tal complicidad involuntaria en los textos de críticos como Henry Louis Gates, Jr., cuyo admirable proyecto, en *Autoridad, poder (blanco) y crítica (negra)*: o para mí está en griego, es el de

penetrar en las teorías contemporáneas de la literatura, no para «aplicarlas» a los textos negros, sino más bien para transformarlas, traduciéndolas a un nuevo terreno retórico, [...] el del lenguaje peculiar de los negros, rebautizando los principios de la crítica cuando resulte apropiado, pero especialmente designando los principios de la crítica autóctona negra y aplicándolos para explicar nuestros propios textos.⁹

Consciente de que un «intento por apropiarse acríticamente de la teoría crítica occidental es sustituir un modo de neocolonialismo por otro», y advirtiendo que no se debe «sucumbir a la trágica atracción del poder blanco, al error de aceptar como “universal”, o como nuestro propio lenguaje, el de la teoría crítica blanca, que confiere autoridad», Gates, sin embargo, finaliza su poderoso ensayo exhortando —con palabras de DuBois— a los negros norteamericanos a «conocer y poner a prueba el poder de la literatura cabalística del hombre blanco [y] los oscuros secretos de un universo discursivo negro y hermético que espera ser develado mediante las artes negras de la interpretación».¹⁰ Así, lo que comenzó siendo una crítica a ver como universal la particular autoconstrucción del sujeto, y como un llamado a particularizar la autoproyección del discurso hegemónico, se convierte —al final del razonamiento de Gates— en una universalización de lo particular: las artes negras de la interpretación develarán el «universo discursivo hermético» de la teoría. En la referencia a DuBois, y en el juego con la imagen de oscuridad y luz, la presentación de Gates del acto de rebautizar, como una estrategia para conferir poder, y su recomendación de moverse hacia el sistema relativo de valores de la teoría negra, resultan minadas cuando el valor de uso de esta se mueve nuevamente hacia el sistema de equivalencias de la teoría en general. Su audaz estímulo a designar principios autóctonos de crítica, a hacer «teoría negra» y a no sucumbir a la atracción de la teoría («sin marca»), se convierte en la justificación defensiva de que la negra es tan buena como cualquier otra. La presencia de lo negro se coloca así en el centro de la interpretación cuando los adjetivos «oscuro» y «negro» se aplican tanto al universo discursivo excluyente de la interpretación y la teoría en general, como a la teoría e interpretación negras en particular.

A la luz de la lectura anterior, parece que Gates, aunque aboga por los derechos de un grupo victimado en su particularidad, y por estar en pie de igualdad con otros en lo que concierne a su autodeterminación, promulga una política de diferencia y especificidad en la causa de la igualdad y la identidad universales. A su manera, reproduce la verdad central de la Ilustración: el derecho universal abstracto de todos a ser libres o la autonomía como esencia compartida por todo sujeto humano. Recordando la crítica de Horkheimer y Adorno a la Ilustración, y la crítica poscolonial que desenmascara las elaboradas estrategias de dominación involucradas en su institucionalización, no podemos hacer caso omiso de la ideología detrás de la enunciación de la ficción de «verdades» tales como «libertad» y «autonomía».¹¹ Al situar «las artes negras de la interpretación» en el contexto de la derrideana presencia de la diferencia en el discurso teórico

occidental, Gates convierte estas artes en recién llegadas a pesar de que, retóricamente, las ubica en el origen de la teoría. En su acción afrocentrista, no tiene en cuenta su propia advertencia y resulta víctima de «la trágica atracción del poder blanco»; la «originalidad» de las «artes negras de interpretación» es proclamada, tácitamente, en nombre de la teoría. Como tal, su declaración es catacrésica: despojada de su propio significado como declaración de independencia de la teoría, se asegura su origen desde un sitio «otro» que, irónicamente, es la teoría misma. Así, las «artes negras de la interpretación» con las que Gates se propone constituir una nueva estructura política y estética, están formadas por y situadas dentro de la estructura política y estética que proyecta dismantelar.

Visto desde esta óptica, resulta obvio cómo los objetivos representacionales políticos y estéticos del multiculturalismo pueden involuntariamente convertirse en parte del manejo de la crisis del uniculturalismo, y que los textos como los de Anzaldúa, el ensayo de Gates, y este mismo ensayo, terminen convirtiéndose en instrumentos a través de los cuales la cultura dominante puede mantener el status quo. La lenta tarea de reconocer esta complicidad, la cual marca la agenda ético-política que informa el propio proyecto, manteniendo la distinción entre los términos unicultural y multicultural, y asumiendo una posición interesada que logre que la meticulosidad teórica entre en crisis, puede hacer que este tipo de proyecto se transforme de oposición en crítica. La «oposición» lucharía por el valor inherente al multiculturalismo. Pero no me preocupa su «bondad» o «maldad» intrínsecas, porque esos términos moralistas del debate están basados en la «verdad» natural del «Derecho» de la Ilustración arriba mencionado. Es precisamente en términos de este Derecho que se escenifica la mayor parte de los debates sobre multiculturalismo, y es eso lo que me propongo cuestionar.

Negociación sobre cultura y nación; historia de una transformación

El concepto de nación y la conciencia de ser una nación fueron legitimados por primera vez en el período de la Revolución francesa. Lynn Hunt, en su libro *Política, cultura y clase en la Revolución francesa*, argumenta que la cultura política de la revolución estaba conformada por prácticas simbólicas, tales como el lenguaje, la imaginería y los gestos, que no reflejaban simplemente las realidades de los cambios revolucionarios y los conflictos, sino más bien habían sido conformados como instrumentos del cambio

El multinacionalismo, que pone mayor énfasis en la nación que en la cultura, trataría a los grupos individuales como todos y no como fragmentos del todo. De esta forma, las culturas particulares no serían olvidadas bajo el rubro de cultura general o, si han sido olvidadas, la memoria del olvido pasado no sería borrada fácilmente.

político y social. Ofrece la siguiente explicación a la legitimación francesa de la idea de nación:

La retórica revolucionaria obtuvo su unidad textual de la creencia de que los franceses estaban fundando una nueva nación. Se mencionaban constantemente la Nación y la Revolución como puntos de referencia, pero no tenían historia [...] La nueva comunidad de radicales norteamericanos era una tradición viva; [...] siempre habían habitado un «nuevo mundo», lejos de lo que percibían como la corrupción de la política inglesa. Los radicales ingleses se referían a la comunidad más pura de su pasado sajón y disidente. No había nada parecido en la retórica revolucionaria francesa... [así que] prestaban atención a un «presente mítico», al instante de la creación de la nueva comunidad, al momento sagrado del nuevo consenso.¹²

El estudio de Hunt muestra los efectos de esta acción política: niega la historia; la política se torna inadmisibles como medio para negociar el conflicto social; la sociedad civil y el Estado se funden en un solo dominio de voluntad general y libertad racional; los individuos, como sujetos nacionalizados, se convierten no en una mezcla diversa y jerárquica de diferentes usos y costumbres, sino en transparentes e iguales entre sí; y aparece en la esfera pública una amplia gama de prácticas simbólicas: usar gorros fríos, plantar árboles de la libertad, imaginar la República como Marianne, carnavales, etc.¹³ Se buscó así llenar los significantes vacíos e imbuirlos de significado, un significado construido metalépticamente, para ocultar la política tras la «nación natural».

Al percatarse de la falta de una definición para «el pueblo», J. S. Mill fue el primer pensador inglés que abordó el modelo de autodeterminación popular de la Revolución francesa. El vínculo que estableció entre gobierno e idea de nacionalidad, en *Consideraciones sobre el gobierno representativo* —una publicación que, tras examinar diferentes formas de gobierno y presentar al representativo como el ideal, aborda la cuestión de la nacionalidad y presenta formas en las cuales los dos pueden mezclarse—, fue esencial para legitimar la ecuación nación = Estado = pueblo, y vincular la idea de la nación al territorio, definiendo con ello el Estado-nación.

El criterio de nacionalidad de Mill es «identidad de raza y ascendencia, [...] comunidad de lenguaje y de

religión, [...] límites geográficos [y] la más fuerte de todas: identidad de antecedentes políticos». En un esfuerzo por esclarecer la conexión entre nación y Estado, introduce una serie de valores que determinan y definen al pueblo. El más importante, que según Mill existe «naturalmente» entre los ingleses, es la «virtud e inteligencia» del pueblo que, si son estimuladas por el gobierno, pueden crecer. El deseo y la capacidad del gobierno de «incrementar la suma de buenas cualidades de los gobernados, colectiva e individualmente, constituye una señal de su propia virtud e inteligencia».¹⁴ Por creer que «el carácter de un gobierno o de un conjunto de instituciones políticas no puede ser suficientemente apreciado si limitamos nuestra atención a la esfera legítima de las funciones gubernamentales», Mill presenta la educación como el medio para negociar el sensible aspecto ideológico entre el pueblo y el Estado oficial. La educación, escribe, es uno de los «principales beneficios de un gobierno libre» y, conectando política y pedagogía, sigue diciendo que «para que el cultivo sustancial de la mente no sea un mero espejismo», el ejercicio de los derechos políticos por parte de los obreros «es el camino por el que se debe llegar». Más tarde, invierte estas prioridades: «si la sociedad no se ha ocupado de descargar dos solemnes obligaciones, la más importante y fundamental de ellas debe ser cumplida primero; la enseñanza universal debe preceder al otorgamiento universal de derechos políticos».¹⁵

Así quedan claramente conectadas la educación y la representación política. La razón por la que Mill prioriza la educación sobre los derechos políticos se encuentra en su teoría sobre el gobierno y las instituciones:

Las instituciones nacionales deben colocar todo aquello que les preocupa ante la mente del ciudadano bajo el prisma en que, por su bien, este deba verlo; y es por su bien que debe pensar que todos tienen derecho a ejercer alguna influencia, pero mejor y más sabia en unos que en otros; es importante que esta certeza sea profesada por el Estado y encarnada por las instituciones nacionales. Tales cosas son el espíritu de las instituciones de un país... [Las instituciones] producen mayor efecto por su espíritu que cualquiera de sus disposiciones directas, porque es este el que forma el carácter nacional.¹⁶

Está claro que el énfasis de Mill en la importancia de los antecedentes políticos, en su definición de

nacionalidad, se origina en un deseo de construir los antecedentes políticos que detuvieran la «decadencia nacional» y trazaran el curso del futuro de la nación. Entiende que tal proyecto solo puede tener éxito cuando la educación prepare al pueblo para un Estado que no sea otro «que aquel que se les induzca a desear y, probablemente, a exigir».¹⁷ En este contexto, el Estado funciona de forma muy ambigua, porque se invocan todas sus definiciones: temperamento, posición y organización. Esta ambigüedad no es casual si se recuerda el criterio de Mill en el sentido de que «buen gobierno» es la virtud y la inteligencia del pueblo, así como la capacidad de las instituciones políticas para formar esa virtud y esa inteligencia. Para Mill, la «élite [inteligente] del país», por esa superioridad mental que le permite trascender las filiaciones clasistas, es la mejor representante y la única en la que se puede confiar para conformar las instituciones del Estado, el que, a su vez, conforma las instituciones que conforman los valores. La cultura y los antecedentes políticos creados con ella definen así a la nación, no importa que esa definición se convierta en el medio a través del cual la clase pueda no ser tomada en cuenta, o ser loada como la salvadora de la nación.

Este es el argumento fundamental de *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Sin embargo, aunque sirviera de solución al problema de las instituciones políticas de Inglaterra en esa época, lamentablemente se convierte en la lógica en la que se basan criterios como el siguiente:

Nadie puede suponer que no sea más beneficioso para un bretón, un vasco o un navarro francés que se le incorpore a la corriente de ideas y sentimientos de un pueblo altamente civilizado y cultivado —ser miembro de la nacionalidad francesa, admitido en plano de igualdad al disfrute de todo el prestigio de la ciudadanía francesa, compartiendo las ventajas de la protección francesa y la dignidad y el prestigio del poder francés—, en vez de sentarse mohino sobre las rocas, reliquias semisalvajes de tiempos pasados, girando en su propia pequeña órbita mental, sin participación o interés en el movimiento general del mundo. Este mismo comentario se aplica al galés o al montañés de Escocia como miembros de la nación británica [...] Cualquier cosa que realmente tienda a la mezcla de nacionalidades, y a la fusión de sus atributos y peculiaridades en una unión común, beneficia a la raza humana.¹⁸

La cultura, como se ve en este pasaje y en el texto de Mill en su conjunto, permite la producción de una temporalidad normativa que enfrenta a contestatarios desigualmente contruidos. La nacionalidad bretona está conformada por «reliquias» arcaicas que viven en un tiempo monumental o universal, particularizado por su abstracción, que retrocede o, en el mejor de los casos, se mantiene estático, «girando en su propia pequeña órbita». El tiempo particular de la nacionalidad francesa, por otra parte, es presentado como universal y concreto, histórico-mundial y de avanzada, prestigioso e

involucrado «en el movimiento general del mundo». No podrán coincidir nunca, a menos que se acepte que «cualquier cosa que realmente tienda a la mezcla de nacionalidades [...] es beneficiosa para la raza humana». Esta «cualquier cosa» que parece tan ambigua, es algo que aparece muy claramente en el resto de *Consideraciones acerca del gobierno representativo*: son las instituciones políticas las que definen a la nación. Las naciones «más civilizadas» utilizan esas instituciones para marcar el tiempo y el progreso. Así, Mill escribe: «una comunidad solo puede desarrollarse para salir de uno de estos estadios [el de ser “reliquias” arcaicas] y llegar a uno más alto, por una conjunción de influencias, entre las cuales una de las principales es el gobierno al que está sometida».¹⁹

Tratando de evitar la «anarquía», y sabedor de que «cualquier minoría marginada a propósito o por el rejuego de la maquinaria, da el poder no a una mayoría, sino a otra minoría en algún punto de la escala», Mill propone una cuota de representación en el gobierno para las diversas nacionalidades implicadas. La raza es el factor determinante de esta representación: los que están en un nivel más bajo de civilización y los que están en un nivel más alto «no pueden vivir juntos bajo las mismas instituciones libres». Las colonias blancas cuentan con «los servicios del gobierno en todos sus departamentos»; todas las otras tienen intermediarios bien entrenados que representan sus intereses. Para que esos representantes sean útiles —tanto a sus circunscripciones como al gobierno central—, «se debe prever que el sistema los forme». Así, volvemos al tratamiento fundamental de la representación (tanto política como estética) como un programa formal que conforma a la comunidad imaginada de la nación a través de la cultura.

Los debates contemporáneos alrededor de la cultura, la nación y la diferencia se hacen eco metalépticamente de este argumento. Henry A. Giroux, por ejemplo, sigue a Mill al vincular la educación con la representación política y presentarla como el medio para negociar el sensible aspecto ideológico entre el pueblo y el Estado. En su artículo «Rupturas poscoloniales y posibilidades democráticas: el multiculturalismo como pedagogía antirracista», Giroux exhorta a los trabajadores de la cultura y a los educadores a «conformar la historia dentro, más que fuera, de un imaginario político en el que las diferencias se afirmen y se transformen como parte de una lucha más amplia por una democracia cultural radical».²⁰ Introduce el concepto «pedagogía de frontera» como modelo de enseñanza que, a diferencia del modelo unicultural, está basado en «los imperativos de una filosofía pública radical que respeta la noción de la diferencia como parte de una lucha común por ampliar la calidad de la vida pública democrática». Los maestros

que practican la pedagogía de frontera a través del ejemplo —mostrando, con su propia conducta, a los estudiantes el papel que estos deben asumir como ciudadanos críticos—, se convierten en los instrumentos mediante los cuales se enseñan el autogobierno y el gobierno representativo. Giroux escribía:

Si los estudiantes van a aprender a correr riesgos, a desarrollar un sano escepticismo hacia todas las narrativas maestras, a reconocer las relaciones de poder que les ofrecen la oportunidad de hablar de manera particular, y a estar dispuestos a enfrentar críticamente su papel como ciudadanos críticos, que pueden animar una cultura democrática, necesitan ver ese comportamiento demostrado en las prácticas sociales y en las posiciones del sujeto que los maestros viven y no que solo proponen.²¹

Sugiere que este método pedagógico «redefine no solo la autoridad del maestro y la responsabilidad del estudiante, sino que coloca a la escuela como una fuerza importante en la lucha por la justicia social, económica y cultural». Para él, la escuela es el sitio donde se educa a los estudiantes para que «animen una cultura pública más amplia y críticamente comprometida»; es por ello una importante «fuerza pública para vincular aprendizaje y justicia social con las tradiciones institucionales y culturales de la sociedad y reconformarlas mientras esto se hace». Así, la escuela y la interpretación de la literatura (ahora en forma de narrativas de la diferencia y no de «grandes obras»), es aún el locus donde se anima nuestro yo «ético» y «mejor», donde se representa la función socializadora.

En el apasionado y admirable trabajo de Giroux se puede ver que las exigencias contemporáneas han cambiado, pero que el papel del estudio del inglés en su forma revisada de «pedagogía de frontera», sigue siendo el mismo. Entonces, como ahora, se enseña una técnica del yo, en la cual predomina el autogobierno y, consecuentemente, el gobierno representativo: se ayuda a los estudiantes a que reconozcan «sus propios locus históricos y posiciones de sujeto»; este reconocimiento debe convertirlos en agentes, en representantes, y «conformar la historia dentro más que fuera de un imaginario político». Igual que en Mill y en Arnold Matthew, la cultura en Giroux está asociada con la historia y la política; esto es, con el Estado, uno que incluye y afirma diferencias mientras las transforma a través de sus instituciones educativas. Esta asociación de cultura y Estado tiene lugar en el contexto de la «más amplia lucha por una democracia cultural radical», una lucha de la cual es «parte». Sin embargo, la «parte» contiene en sí al todo; la tecnología cultural de la pedagogía de frontera —nos dice Giroux— contiene la «democracia cultural» que, a su vez, contiene otro todo: la nación, cuyas fronteras quedan misteriosamente intactas, a pesar de que la pedagogía de frontera

proclama que quiere transformarlas.²² Así, la cultura —y en particular, la educación—, siguen siendo un medio para negociar el sensible aspecto de la ideología entre el pueblo y el Estado, con el propósito de confirmar la idea de nación.

A diferencia de la de Arnold y Mill, esta versión de la nación es inclusiva y abarcadora porque transforma la diferencia: «conforma la historia dentro, en vez de fuera, de un imaginario político en el que las diferencias se afirman y se transforman». Giroux distingue la noción de ética y cultura de la pedagogía de frontera, de la noción de cultura de Arnold como inherentemente ética, puesto que su definición y la práctica de la cultura abarca —más que excluye— realidades sociales como el género, la raza, la clase, el conocimiento, el poder. Para la pedagogía de frontera, «el lenguaje de la política y la ética es fundamental»; se coloca junto a «quienes se preocupan por el otro en su otredad y [no] junto a quienes no se preocupan»; de ahí, arguye Giroux, su tecnología cultural es valiosa porque es moral y ética.

No quiero que se vea que presento argumentos en contra de la ética cuando pongo énfasis aquí en que la cultura y el valor tienen una larga historia en el escenario conservador: pueden ser términos muy evasivos cuando se olvida la historia y se los usa descuidadamente en la política de lucha por una «democracia radical». Si la tecnología cultural de la pedagogía de frontera, presentada como la alternativa a los argumentos conservadores sobre la cultura, hace caso omiso de la historia, sus practicantes pueden terminar organizando sujetos —tanto humanos como académicos— que existan solo en la imagen ideal de su propia retórica. Al propio tiempo, al abordar la cuestión de la cultura y el valor y proclamar este último sin abordar la historia de tales formulaciones en la construcción de la nación, quienes nos interesamos en el multiculturalismo y su práctica no podemos involucrarnos en la temporalidad normativa establecida por el discurso sobre cultura, cuyo racismo desenmascararan los críticos del poscolonialismo. Al recordar las tradiciones culturales en la construcción de la nación —particularmente en y a través de la historia de las instituciones educativas en el estudio del inglés—, nosotros, los maestros y practicantes de la pedagogía de frontera, debemos examinar nuestro papel como parteros en el nacimiento de la nación, ya sea unicultural o multicultural.

Para que la pedagogía de frontera refine su tecnología cultural, sus practicantes deben percatarse de que existe una relación más complicada entre ética, política y pedagogía. El tipo de entrenamiento educacional que he bosquejado en Mill (y brevemente en Arnold) fue, al principio, una herramienta política para construir ciudadanos modelos según la visión estatal de la nación.

Si no nos percatamos de ello, y si no aceptamos nuestra complicidad en mantener esta historia de entrenamiento, la educación literaria seguirá siendo el locus en el cual el comportamiento moral y la identidad nacional son definidos de facto como interdependientes.

El multiculturalismo en sus orígenes

Australia, que es tanto poscolonial como multicultural y —junto con Canadá— un país donde el multiculturalismo fue instituido por primera vez como política del Estado, da a los Estados Unidos un fuerte ejemplo de la cambiante definición de la historia de la «nación», desde la Francia revolucionaria a la Inglaterra del siglo XIX, y del problemático retrazado «olvidadizo» de fronteras, arriba descrito. En 1876, el Comité de revisión de estudios australianos de tercer nivel informó sobre métodos para «realzar el sentir ciudadano, el patriotismo y el nacionalismo; asegurar una cultura productiva; aumentar el conocimiento sobre lo internacional; propiciar el enriquecimiento cultural y alcanzar el ensanchamiento cultural». Sin embargo, en este informe «comprender y estudiar las culturas de las cuales provenimos todos, no solo los australianos anglo-celtas», estaba incluido en el objetivo de «aumentar el conocimiento sobre lo internacional» y no bajo el rubro de «realzar el sentir ciudadano, el patriotismo y el nacionalismo».²³ Parecería que se otorgaba a los extranjeros el estatus internacional y no la ciudadanía, aunque legalmente la tuvieran, bien como australianos naturalizados, o como emigrantes de segunda o tercera generación. Cuando el informe se refiere al multiculturalismo bajo el rubro de «ampliar los intereses culturales», es solo para señalar que Australia siempre —y no solo desde los 70, cuando se adoptó el multiculturalismo como política oficial—, ha sido una sociedad multicultural. El subtexto es que, puesto que siempre hemos sido multiculturales, no hace falta preocuparse por producir políticas adecuadas que reflejen la verdadera naturaleza multicultural de Australia. En vez de eso, instituiremos las prácticas simbólicas de la retórica del multiculturalismo: la enseñanza de lenguas y literaturas «comunitarias» (pero solamente como una actividad extracurricular) y la promoción de imaginaria y gestos públicos como festivales y representaciones, en los medios, de la siempre multicultural Australia.

La diferencia entre este escenario de orígenes nacionales y el de la Revolución francesa es que mientras esta mostraba una disposición a romper con el pasado porque no había en él una tradición revolucionaria sobre la cual construir, Australia, igual que los Estados Unidos, vivía una larga tradición de disensión precisamente porque habitaba un «nuevo mundo». Este ha sido y es

el mito del Nuevo Mundo, con todos sus gestos de inocencia primigenia, de libertad utópica y de nuevo comienzo. Sin embargo, la historia prueba nuevamente que este es un mito cultural-nacionalista. Debido al proyecto Wakefield de colonización (por el cual Mill abogaba firmemente) se fundaron las colonias inglesas blancas; los gastos de transporte se pagaron con el excedente económico generado en las colonias por la fuerza de trabajo desterrada, tan barata que estimuló a los capitalistas a emigrar y exportar su capital del viejo mundo al nuevo.²⁴

La tradición del proyecto Wakefield, ahora bajo la forma de la acumulación y la expansión que siguió a la Segunda guerra mundial, también fue responsable de las políticas que generaron las corrientes migratorias sur y centroeuropeas posteriores: en otras palabras, algunos de los componentes de la multicultural Australia. La necesidad de la economía australiana de producir y absorber fuerza de trabajo y excedentes de capital que desbordaran las fronteras nacionales como exportación de capital, o hacia adentro como importación de inmigrantes, generó las enormes corrientes migratorias de los años 50, los 60 y los 70. El multiculturalismo como política estatal fue puesto en práctica como medio para negociar este flujo multinacional de personas hacia la estructura socioeconómica de una sola nación, bajo el capitalismo. Al denominar y tratar como culturales las condiciones económicas que necesitaron este flujo, el multiculturalismo borra la historia de la necesidad del capitalismo de importar y explotar a la fuerza de trabajo barata. Así, se convierte en otra manipulación de las crisis del capitalismo, puesto que, al concitar el espectro de la economía en las mentes de los anglo-australianos blancos, también los pone contra esta fuerza de trabajo barata de la que dependen. Concitar el mismo espectro entre los diversos grupos de inmigrantes que conforman la multicultural Australia, invariablemente termina en luchas entre facciones (los 250 000 griegos de Melbourne reciben tanto dinero público como los 50 000 turcos porque, a los ojos de la multicultural Australia, todas las etnias son iguales). A principios de los años 80, con el flujo hacia Australia de vietnamitas, los «nuevos australianos» de primera y segunda generación, temiendo perder sus mal pagados trabajos como obreros, unieron fuerzas con la mayoría anglo-celta dominante, brutalizando y discriminando a los que llamaban «el terror asiático».

Es una historia de la cual los campeones del multiculturalismo no deben hacer caso omiso, especialmente en el contexto de las tácticas por sembrar el miedo, constantemente empleadas para desanimar una política migratoria más benévola en los Estados Unidos. Solo hay que recordar la invocación de Ross

Presento al multinacionalismo como un medio para negociar entre globalidad y nacionalidad en la era del capital multinacional, donde la influencia imperial de un solo mercado integrado, dominado por los Estados Unidos, exige que se luche por un tipo diferente de proyecto nacional, por una articulación diferente de nación, Estado y pueblo.

Perot acerca del gran «ruido de succión» proveniente del sur (México) en los debates sobre el Tratado de Libre Comercio, y la forma efectiva en que generaron sentimientos antimexicanos entre la clase obrera norteamericana: esta pensaba que sus puestos de trabajo se verían amenazados cuando todos los grandes negocios se mudaran a México, por sus más bajos salarios. La historia sobre el mayor éxito de estas tácticas es la de noviembre de 1994, en California, cuando se aprobó la Proposición 187, que retiró el derecho a la educación y al seguro médico a los inmigrantes ilegales y sus hijos.

Multinacionalismo: negociando el nacionalismo y la globalidad

Las críticas contemporáneas a la cultura cuyo proyecto es transformar los contenidos de la historia occidental y el historicismo, mostrando las políticas y las historias de raza, género y clase, dejan intactas las abstracciones racionales en y a través de las cuales estos contenidos históricos son legitimados: totalidades como cultura, nación, o «nosotros, el pueblo». Podemos comenzar a desenmascarar los efectos de la historia fundada en estas tradiciones interpretando los proyectos multiculturales de la pedagogía de frontera de Giroux, o la política educacional australiana contra las tradiciones, de las que emergen. Por ejemplo, en la interpretación de Mill sobre la nacionalidad, la historia de la cultura dominante se hace universal y concreta, mientras que la de los diversos «enclaves étnicos» se hace universal y abstracta, y como tal, ofrece una satisfactoria contra-colectividad «concreta» frente a la colectividad abstracta prometida por las instituciones políticas de la «más avanzada» cultura dominante. Irónicamente, el reclamo de superioridad de estas instituciones políticas descansa en lo abstracto de otras culturas muy concretas. El multiculturalismo es loado en Australia porque sus ciudadanos lo necesitan para realzar el «conocimiento sobre lo internacional»; los enclaves étnicos, entretanto, están atrapados por las políticas multiculturales de Australia y se ven obligados a celebrar y preservar el etnos o cultura de origen a través de festivales y cosas

por el estilo, alejándose cada vez más de las realidades y transformaciones, no solo de la nación de origen, sino de la propia Australia. En la frontera entre lo internacional y lo nacional, el pueblo multicultural ocupa la tierra de nadie, de quienes no son «todavía del todo ciudadanos»: australianos siempre «nuevos», que sirven para reforzar continuamente las fronteras de la constitución de la nación a través de sus muchas culturas. Sus historias se ven como fragmentos de un todo que nunca se articuló completamente, sino que siempre aludió al ideal de la nación australiana. Este informa cuestiones atinentes a cultura y nación como históricos o naturales, pero nunca como políticos. ¿Debe moverse el debate de multiculturalismo a multinacionalismo? El multinacionalismo, que pone mayor énfasis en la nación que en la cultura, trataría a los grupos individuales como todos y no como fragmentos del todo. De esta forma, las culturas particulares no serían olvidadas bajo el rubro de cultura general o, si han sido olvidadas, la memoria del olvido pasado no sería borrada fácilmente; la historia de la descolonización, los problemas étnicos en la antigua Unión Soviética y las actuales luchas por la condición de nación en sus ex repúblicas, las tensiones raciales en Inglaterra y los Estados Unidos, la lucha entre minorías en Australia, son testimonio de ello.²⁵

Los opositores de la política del multiculturalismo emplean tales tensiones como otra razón por la cual «nosotros» necesitamos una fuerte política de asimilación, y sus proponentes, como otra razón por la cual «nosotros» necesitamos que el multiculturalismo sea mejor aplicado. Las dos posiciones son parte de la lógica de la nueva construcción de la nación del capitalismo planetario. La primera quiere regresar a su momento originario, mítico, de auténtica unidad, mientras que la segunda, en un esfuerzo por hacer que la fragmentación tenga sentido, cae involuntariamente en el manejo de la crisis del capitalismo: en un esfuerzo por producir narrativas en un campo semiótico fracturado, termina por convertirlo todo en étnico. En este punto, es importante recordar que existe una diferencia entre la colonización interna (los patrones de explotación y dominación de grupos minoritarios en países como los Estados Unidos y Australia), y la operación de la colonización internacional.²⁶ Olvidar

esta diferencia implica hacer uso de una agenda etnocultural particular que, como vimos en los ejemplos anteriores, garantiza un «nosotros» contra un «ellos» y establece la idea de nación, o termina explicando el mundo, interpretándolo como diferente de —y por ello inadecuado para— las ya existentes instituciones políticas de la nación, instituciones que, desde Mill, ponen énfasis en la totalidad, porque están basadas en la idea de lo que es bueno para muchos.

Debido a la construcción de su historia como una secuencia, la idea de la nación singular y sus instituciones políticas no puede mantenerse en la realidad actual del colapso del bloque socialista y el no del todo completo triunfo del capitalismo. Esto no significa que el nacionalismo esté muerto: los muchos ejemplos de su supervivencia harían que un obituario fuera ridículamente prematuro. Sin embargo, si quiere decir que debemos negociar entre nacionalismo y globalidad, y que no debemos permitir que las políticas etnocéntricas del multiculturalismo reemplacen el estudio del mundo.²⁷ Es por esto que presento al multinacionalismo como un medio para negociar entre globalidad y nacionalidad en la era del capital multinacional, donde la influencia imperial de un solo mercado integrado, dominado por los Estados Unidos, exige que se luche por un tipo diferente de proyecto nacional, por una articulación diferente de nación, Estado y pueblo.

Al negociar entre lo nacional y lo global, la práctica del multinacionalismo brinda una nueva dirección metodológica a los estudios literarios, que no cae en la trampa nación-y-cultura al enfocar la historia —incluyendo la de su propio discurso—, como una secuencia de esfuerzos mejoradores. Bajo el multinacionalismo, la Historia sería una simultaneidad de historias. Esta simultaneidad vacilaría entre culturas, lenguajes, naciones e identidades, de tal manera que la prioridad nacional o cultural no podría ser descrita gráficamente con facilidad. Contrastado con el locus estético de las diferencias en el terreno de la cultura del multiculturalismo, cualquier locus del espacio ocupado por una representación de cultura y nación bajo el multinacionalismo trazaría las políticas del lugar del «crítico geógrafo» y todo lo que esas políticas implican.

Aunque ubicadas en la era del capital multinacional y su operación, el multinacionalismo difiere de aquel en que no participa incondicionalmente en la evolución de las formas capitalistas de organización y de su coartada de supremacía cultural, ya sea la modernización de la economía política o la más reciente formación teórica.²⁸ Puesto que el espacio socioeconómico se representa de manera diferente bajo el capitalismo multinacional, es fácil cometer el error de universalizar los muy específicos efectos de este e interpretarlos como globales.²⁹ En el campo de los

estudios literarios esto podría conducir bien a la construcción de un canon de literatura del Tercer mundo o de minorías, con ciertas marcas registradas impuestas por Occidente (alegoría nacional, realismo mágico, narrativa auténtica), o a que las élites autóctonas de los países o culturas involucradas conviertan al Oriente en una carrera —en otras palabras, la representación de las políticas de identidad a nivel local o a nivel mundial.³⁰ El estudio de la literatura, con su historia de confirmar la identidad individual a través de la enseñanza de la identidad nacional, puede funcionar como un buen ejemplo del tipo de práctica política que explica y sanciona un tipo de ignorancia global. Estos son algunos de los peligros de participar incondicional o resignadamente (como Fredric Jameson) en la desazón del capitalismo multinacional.

El multinacionalismo también difiere del paradigma de la política de minorías basado en la nación. Michael Omi y Howard Winant, concentrándose en el movimiento negro, llevan la tradición nacionalista que se encuentra en las diversas comunidades de minorías en los Estados Unidos hasta sus orígenes históricos y teóricos en la dinámica del colonialismo. Concluyen, después de examinar el panafricanismo, el nacionalismo cultural y el colonialismo interno, que debido a que los Estados Unidos se crearon a partir de una colonia, su escenario político «ofrece poco espacio al nacionalismo radical».³¹ Sin embargo, comparando los paradigmas de base nacional con los de etnia y raza, sugieren que «es la propia incapacidad de los recuentos de base nacional para especificar precisamente qué exactamente es lo “nacional” en la opresión racial en los Estados Unidos», lo que los conduce a otorgar cierta primacía e integridad al fenómeno racial. Así, aunque alegan que «el recuento de base nacional no logra demostrar la existencia de una minoría racial o de “naciones” internas colonizadas en los Estados Unidos, estructuralmente separadas de la sociedad de la mayoría», sugieren que el acercamiento de base nacional «puede unir los niveles micro y macro de la experiencia conformada racialmente, o permitir comparaciones entre diferentes grupos».³² El recuento de Omi y Winant sería cierto si se interpreta a los Estados Unidos como una nación «natural». Sin embargo, ya he mostrado que tal concepción de nación es problemática en tanto presupone la idea de la unidad del pueblo para definir la nación. Tal unidad popular es un constructo y el producto metaléptico de los esfuerzos estatales por construir la nación. El ejemplo de los lugares colonizados nos muestra que esta se compone de tres elementos: el pueblo, la nación y el Estado; el último es la representación de la idea de la unidad del pueblo para el pueblo; en otras palabras, la encarnación de la nación que, en los lugares colonizados, está en manos

del colonizador. En estos términos, la descolonización es la movilización del pueblo bajo el rubro de la idea de la nación para apoderarse del Estado. En los Estados Unidos no puede vislumbrarse un escenario como ese, pues el mito particular de descolonización y nación ya fue representado: esto es América, nos dice el mito fundador; la historia no puede repetirse. Los críticos del separatismo nacional nos dirán que la historia ya se ha repetido a sí misma como farsa: miren a Malcolm X y al movimiento separatista negro. Aquí es donde resulta claro que Omi y Winant no logren ver ninguna evidencia de colonización interna en los Estados Unidos: aceptan la historia predominante de la nación e interpretan cualquier esfuerzo como la reinscripción de la narrativa de la nación como parte de esa historia y no como una historia completa diferente. En otras palabras, siguiendo la tradición de Mill, aceptan el código de valor de nación como natural y proceden a crear un espacio para ella en el discurso de etnicidad y racialidad, construyendo a esta última como nacional en el transcurso de ese proceso y virando al revés la relación parte-todo.

No estoy proponiendo una relación parte-todo al ofrecer el multinacionalismo como un medio para negociar una política para las diversas culturas de una nación. Al retrazar el origen de la cultura y el discurso sobre etnicidad y racialidad que surgió de ella, la crítica multinacional ubica ese momento en la historia de una nación y la coloca en una relación dialéctica con la poética del desplazamiento y la situación de estar entre países, culturas, lenguajes e identidades que implica tal crítica. En esa dialéctica, lo privado y lo público, la parte y el todo, no pueden ser uno, y el imperativo «moral» de la cultura —que se encuentra en posiciones tan diferentes como las de Mill, Arnold y Giroux—, puede ser visto, finalmente, como el error «ético» que es. El reconocimiento de ese error permite a la crítica descubrir la exclusión estratégica de abstracciones racionales que dan fundamento al nombre «cultura» y, como resultado, detienen la todavía actual narrativa de la cultura como moral. De lo que se trata en esta narrativa es de los actos de la nación, que deben ser reconocidos como tales.

Traducción: Carmen González.

Notas

1. «Interview: Homi Bhabha», *Stanford Humanities Review*, v. 3, n. 1, 1993, p. 4.
2. Este es el problema del concepto, admirable en otros sentidos, de la «pedagogía de frontera» de Giroux en «Post-Colonial Ruptures and Democratic Possibilities: Multiculturalism as Anti-Racist Pedagogy», en *Cultural Critique*, v. 21, 1992, pp. 5-39. El problema

de la lucha por una «cultura común» es, por supuesto, que tiene que erradicar de su «condición común» cualquier diferencia que no encaje en su categoría de diferencias en común.

3. Véase J. S. Mill, *Considerations on Representative Government*, Henry Holt & Company, Nueva York, 1882. Para Mill, solo una «minoría de mentes instruidas», la «élite del país», es capaz —por su «poder moral»— de impedir «la tendencia natural hacia una mediocridad colectiva», que aceleraría el otorgamiento de derechos políticos. Véase también Arnold Matthew, *Culture and Anarchy*, The Book League of America, Nueva York, 1929.

4. A. Appadurai, en «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy», *Public Culture*, v. 2, n. 2, 1990, pp. 1-24, ofrece un panorama de cómo opera la cultura en el capitalismo multinacional. Aunque es un bosquejo, sienta las bases para imaginar una teoría social global de la posmodernidad, en la era del capitalismo multinacional. El problema con la aceptación por parte de Appadurai del dominio imperialista sobre un único mercado integrado dirigido por los Estados Unidos, y su presentación del concepto «mundos imaginados», mediados por diferentes «paisajes» (éticos, de los medios de comunicación, financieros, tecnológicos, ideológicos) como medios para negociar la ciudadanía en el mundo poscolonial, posmoderno de hoy, es que su recuento no ofrece el medio para negociar los diferentes tipos de proyectos nacionales o una reconstrucción revolucionaria del Estado-nación propio.

5. Gloria Anzaldúa, *Borderlands: La Frontera: The New Mestiza*, (Prefacio), San Francisco, Spinners/Aunt Lute, 1987.

6. *Ibidem*, p. 84.

7. Para una historia concisa de la negociación marxista de la cuestión de la identidad, véase E. Laclau, «Universalism, Particularism and the Question of Identity», *October*, v. 61, 1992, pp. 83-90.

8. Nota de la traductora: El término que utiliza la autora es *tokenism*, definido como la admisión nominal y en número muy limitado de una minoría religiosa, racial, étnica, sexual, en puestos de trabajo, escuelas, asociaciones, etc., para cumplir aparentemente con la ley o aplacar a la opinión pública.

9. H. Louis Gates, Jr., «Authority, (White) Power and the (Black) Critic: Or It's All Greek to Me», *Cultural Critique*, n. 7, 1987, p. 31.

10. *Ibidem*, p. 33.

11. M. Horkheimer y Teodore W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, traducido por J. Cummings, Seabury Press, Nueva York, 1972.

12. Lynn Hunt, *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, University of California Press, Berkeley, 1984, p. 27.

13. *Ibidem*, pp. 7-21.

14. J. S. Mill, *ob. cit.* En este punto, Mill emprende una búsqueda a escala mundial de naciones cuyos gobiernos hacen precisamente esto, y de la virtud y la inteligencia en los pueblos de esas naciones. El resultado es un mapa geopolítico del mundo con la siguiente leyenda: el «tamaño» de una nación es su lugar en la escala de la civilización. En este mapa, las naciones menos civilizadas deben ver que está dentro de sus intereses el estar subsumidas en y convertirse en parte de naciones más civilizadas. Esto es emblemático del problema básico en Mill: es el campeón del liberalismo doméstico y acepta el colonialismo en ultramar.

15. *Ibidem*, pp. 170-5.

16. *Ibidem*, pp. 188-9.

17. Se debe entrenar al populacho en esta forma de pensar y Mill presenta formas concretas de hacerlo: la más importante es la educación nacional, que se interprete como una educación en

sentimientos nacionalistas. Prefigurando el Newbolt Report, escribe: «Lo único que puede justificar el tener en cuenta la opinión de una persona como equivalente a [la opinión de] más de uno, es la superioridad mental individual, y lo que se quiere es un medio aproximado de afirmar esto. Si existiera algo como la educación realmente nacional, o un sistema de exámenes generales en el que se pueda confiar, la educación puede ser puesta a prueba directamente. A falta de estas dos cosas, la naturaleza de la ocupación de una persona puede constituir un tipo de prueba». *Ibidem*, p. 182.

18. *Ibidem*, p. 314.

19. *Ibidem*, p. 46.

20. Henry A. Giroux, *ob. cit.*, p. 35.

21. *Ibidem*, pp. 32-3.

22. *Ibidem*, pp. 33-5. La omisión de Giroux no es la única. Incluso en las críticas acerca del auge de los estudios de inglés, donde el término «inglés» se problematiza y se demuestra que ha tenido una historia de exclusión, su código de valores sigue sin ser puesto en tela de juicio y se crea un espacio para él en el discurso sobre la «britanidad». Por ejemplo, véase la, en otros sentidos, excelente crítica de Brian Doyle «The Invention of English», en R. Colls y P. Dodd, eds., *Englishness: Politics and Culture 1889-1920*, Croom Helm, Londres, 1987. Por supuesto que opera una doble contradicción cuando se habla sobre el estudio del inglés en los Estados Unidos (especialmente en el contexto del multiculturalismo). Aunque no estoy equiparando la historia de la pedagogía de frontera con la del estudio del inglés, sí señalo su función análoga en el gobierno.

23. *Windows Onto Worlds: Studying Australia at Tertiary Level, The Report of the Committee to Review Australian Studies at Tertiary Level*, Canberra, junio de 1987, p. 12.

24. Véase Gibbon Wakefield, *A View of the Art of Colonization, with Present Reference to the British Empire*; In *Letters Between a Statesman and a Colonist*, John Parker, West Strand, Londres, 1849. Wakefield dedicó su libro a John Hutt, Esq., gobernador de Australia occidental. Una de las tesis centrales es la siguiente: «Por un precio adecuado por las tierras baldías [mi énfasis], los capitalistas podrían obtener fuerza de trabajo pagando por la emigración de personas pobres». En el Libro II de *Principles of Political Economy*, Londres, 1848, Mill ofrece un apoyo entusiasta a este proyecto y estimula su publicación. Así se ve que existe una historia detrás de la «benévola» aceptación de inmigrantes en Australia, una historia que une su pasado colonial con su presente multicultural y las políticas liberales de Mill con las posteriores políticas de la Australia multicultural.

25. Por supuesto, no digo que los proyectos del multiculturalismo y el poscolonialismo sean idénticos: eso sería interpretar los debates multiculturales locales en Estados Unidos o Australia como globales y universales, y no como parroquiales y particulares.

26. M. Omi y H. Winant en *Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1980s*, Routledge & Kegan Paul, Nueva York, 1986, identifican como sigue las tres etapas principales que ha atravesado el paradigma de la etnicidad en los Estados Unidos: una etapa previa a la década de 1930, en la cual el criterio del grupo étnico era un enfoque insurgente, desafiando [...] el criterio biológico de raza dominante en la época; la fase que abarca desde la década del 30 hasta 1965, durante la cual el paradigma operaba como el enfoque de la raza mediante el «sentido común» progresista/liberal, y en la

que fueron definidos dos temas recurrentes: asimilación y pluralismo cultural; y una fase pos 1965, en la que el paradigma asumió la defensa del igualitarismo conservador (o «neocconservador») contra lo que percibía como el asalto radical de los «derechos grupales».

27. Gayatri Spivak, debatiendo la cuestión de los estudios culturales a escala global, ha dicho algo similar: «No hablo contra la tendencia a fundir el etnos de origen y el espacio histórico que queda atrás con las asombrosas construcciones de la identidad multicultural y multiracial para los Estados Unidos. Lo que sugiero es que nos equivocamos si, como académicos en humanidades, tomamos esto como el principio fundador para un estudio de la globalidad. En los términos más prácticos, estamos permitiendo que un debate parroquial sobre la decanonización se equipare a un estudio del mundo. Véase *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, Londres, 1993, pp. 279-80.

28. El capitalismo multinacional es un ejemplo de lo que Lash y Urry llaman «capitalismo desorganizado» cuyas características identifican como: una desconcentración del poder corporativo, que aumenta rápidamente, fuera de los mercados nacionales; una creciente internacionalización del capital; una disminución en la efectividad de la negociación colectiva nacional; la industrialización del Tercer mundo y la desindustrialización competitiva de países medulares que se vuelcan hacia la especialización en los servicios; la decadencia, pero no el colapso, de las políticas y las instituciones de base clasista; la dispersión de las relaciones capitalistas en muchos sectores y regiones; la dispersión y diversificación de la división territorial-espacial del trabajo; la decadencia de las ciudades industriales y la desconcentración de los centros urbanos hacia áreas periféricas o semi-rurales, con la consiguiente agudización de los problemas en las secciones superpobladas en las grandes ciudades; y las configuraciones culturales e ideológicas del posmodernismo. Véase S. Lash y J. Urry, *The End of Organized Capitalism*, Polity Press, Cambridge, 1987.

29. En su ensayo «Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism», aparecido en *Social Text*, n. 15, 1986, p. 69, Fredric Jameson comete un error tal cuando afirma que todos los textos primermundistas son causados por la libido, mientras que «todos los textos tercermundistas son necesariamente alegóricos» y deben ser interpretados como «alegorías nacionales». Véase *Social Text*, n. 17, 1987, para la respuesta de Aijaz Ahmad a este ensayo y la riposta de Jameson, en la que ejemplifica precisamente lo que Ahmad critica en su trabajo.

30. Tanto Aijaz Ahmad, en su controvertido libro *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Verso, Londres, 1992, como Gayatri Spivak en *Outside in the Teaching Machine*, ofrecen meticulosos y elocuentes recuentos de cómo esto puede suceder y de hecho sucede. Para la controversia generada por el libro de Ahmad, ver los ensayos aparecidos en *Public Culture*, v. 6, n. 1, 1993.

31. Michael Omi y Howard Winant, *Racial Formation in the United States*, p. 50.

32. *Ibidem*.

©  2002.