



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

rca.icanh@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e
Historia
Colombia

Amselle, Jean -Loup

En nombre de los pueblos: primitivismos y poscolonialismos

Revista Colombiana de Antropología, vol. 49, núm. 2, julio-diciembre, 2013, pp. 207-221

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105029983009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EN NOMBRE DE LOS PUEBLOS:

primitivismos y poscolonialismos

JEAN-LOUP AMSELLE

ESCUELA DE ALTOS ESTUDIOS EN CIENCIAS SOCIALES (EHESS) DE PARÍS

Resumen

Este ensayo analiza una cierta inclinación populista que se observa en la antropología y en los estudios poscoloniales, que consiste en apropiarse de la imagen del pueblo (étnico o subalterno), idealizándolo y concibiéndolo como una entidad pura y separada, abstraída de los intercambios que la han influido históricamente, aun desde las clases hegemónicas. Los portavoces de estos pueblos (muchas veces antropólogos) pretenden protegerlos y reproducir una supuesta verdad que emanaría de ellos, construyendo por ejemplo discursos indigenistas desconectados de las realidades sociales de las comunidades contemporáneas. Aquí se nos invita a reflexionar sobre esos portavoces y sus discursos, así como sobre la manera en que usan el nombre del pueblo para sus propios intereses.

PALABRAS CLAVE: populismo, poscolonialismo, subalternos, primitivismo.

ON BEHALF OF THE PEOPLES: PRIMITIVISMS AND POST-COLONIALISMS

Abstract

This essay analyzes a certain populist inclination which can be observed in anthropology and post-colonial studies, an inclination which consists in the appropriation of a people's image (the ethnic or the subaltern), idealizing it, portraying it as a pure and separated entity, abstracted from the flows that have influenced it throughout history, including those coming from the hegemonic classes. The spokespersons who speak in the name of these subjects (often anthropologists) intend to protect them and claim to reproduce the truth supposedly emanating from the people, constructing for instance indigenous discourses usually disconnected from the social realities of today's communities. Here we are invited to reflect on those spokespersons, their discourses, and the way they benefit from their use of a people's name.

Keywords: populism, post-colonialism, subaltern, primitivism.

INTRODUCCIÓN¹

La cuestión de “la voz de los que no tienen voz”, de la palabra del pueblo y, por lo tanto, del populismo es central en los estudios poscoloniales, en particular en los estudios subalternos (*subaltern studies*). Frente a la historiografía marxista y elitista

que prevalecía en la India en los años sesenta, los historiadores de ese país se dedicaron a dar o volver a dar la palabra al pueblo, leyendo los archivos *a contrapelo* (*against the grain*), a la manera de Walter Benjamin. Esta voluntad de dar la palabra al pueblo entre los historiadores —de los cuales algunos, como Ranajit Guha, eran cercanos al maoísmo— correspondía con el pensamiento de Mao Tse Tung, para quien las ideas correctas y justas venían del pueblo (Amselle 2008) —lo cual implicaba, a su vez, que ese pueblo existía—. Se trataba de recoger su palabra en la fuente, con una suerte de frescura o ingenuidad, como acercándose a un *origen*. Hay, en efecto, en la base de todo populismo —y los estudios subalternos son una forma de este— la idea de la bondad del pueblo, de su carácter ejemplar frente a la maldad de los poderosos (aunque los poderosos se apropien del populismo para su propio beneficio)².

Focalizarse en el pueblo trae de vuelta una vieja concepción presente entre los populistas rusos de finales del siglo XIX. La figura de Tolstoi, patriarca barbudo que

1 Publicado originalmente en francés con el título “Au nom des peuples: primitivismes et postcolonialismes”, en la revista *Critique*, número especial 776-777 sobre populismos, enero-febrero de 2012, pp. 165-177. Esta traducción se publica con autorización del autor y de *Critique*.

2 Nota del traductor: para Amselle, el poscolonialismo (o el pensamiento poscolonialista) reproduce esquemas muy comunes del primitivismo. Los poscolonialistas hablan de recuperar la *gnosis africana*, la *filosofía india*, etc., generalmente recurriendo a la imagen de un pasado glorioso de esos *otros*. Un análisis de este tipo de discursos muestra que se trata de *otros* con respecto a un cierto Occidente, a una *cultura occidental* que ha sido objeto de críticas por autores poscoloniales, los cuales, aunque nacidos en países del sur, pertenecen a sectores privilegiados de esos países, han sido formados en países del norte y en sus textos críticos no dudan en citar a pensadores occidentales como Marx, Nietzsche, Heidegger, Derrida y Foucault. Esa crítica de *lo occidental*, ya tan globalizada, se acompaña, por supuesto, de la idea de que hay que poner fin a la dominación cultural de “Occidente”, y que hay que “dar la palabra a los subalternos” (lo cual está muy relacionado con “valorar su cultura”). Indígenas, africanos, orientales, todos *ellos* quedan entonces en una categoría, la del subalterno, la cual está evidentemente ligada al concepto de pueblo (al que se refiere Amselle aquí), más específicamente, al pueblo por oposición a los dominantes. Como parte del proyecto de oposición contra la dominación injusta de los subalternos, los intelectuales del poscolonialismo pretenden poner en pie de igualdad a las “otras culturas”, al tiempo que no dejan de anunciar un supuesto colapso de la “sociedad occidental”. Habría entonces que aprender de esas “otras culturas”, dándoles todo el valor a sus palabras. Pero, ¿cuál es exactamente esa palabra del supuesto subalterno, o de ese *otro*? ¿Son en realidad los subalternos los que hablan? Y por otro lado, ¿cómo podemos siquiera pretender englobar en una sola categoría conjuntos humanos tan diferentes y heterogéneos?

vivía entre los *mujiks* y se esforzaba para educarlos, encarna bien ese populismo de tonalidad mística que no dejaría de influenciar a Gandhi. A esta idealización del campesinado ruso, gracias a la cual los intelectuales tratan de asegurar su salvación, se oponen Lenin y los bolcheviques, fundamentalmente hostiles a la idea de que el pueblo por sí solo pueda ser la fuente de las ideas correctas. Durante todo el periodo del *socialismo real* prevalecía así en la URSS el principio según el cual los intelectuales revolucionarios debían iluminar desde el exterior a la clase obrera. Los obreros —y no hablemos de los campesinos, ya que desde la perspectiva leninista-stalinista los *kulaks* representan la reacción por excelencia— son considerados en efecto incapaces de pensar por ellos mismos y están, por lo tanto, destinados a seguir siendo una clase *en sí misma*. Es gracias a los intelectuales armados de la teoría marxista-leninista que los proletarios pueden ser *iluminados* y convertirse en una clase *para sí misma*. El leninismo es entonces un antipopulismo por excelencia, en el sentido de que desconfía del pueblo, y solamente confía en el partido-Estado para garantizar el éxito de la revolución, aunque sea al precio de una dictadura del proletariado, la cual, dicho sea de paso, no fue otra cosa que una dictadura para dominar al proletariado, como lo demuestra la terrible represión de los marinos de Kronstadt.

Aunque el populismo y el bolchevismo parezcan basarse en dos concepciones totalmente opuestas del pueblo —una que lo idealiza, la otra que desconfía de él—, estas dos concepciones tienen en común que consideran al pueblo como una entidad pura, aislada, que para los primeros hay que conservar o exaltar y para los segundos, transformar. Nos gustaría defender acá la idea contraria, según la cual el pueblo es una entidad eminentemente permeable y lábil, y concebirla precisamente como el resultado de todas las influencias que la han transformado, principalmente desde la *cima* de la sociedad y a lo largo de la historia. Como lo mostró Gramsci, siempre hay una circulación cultural entre las clases hegemónicas y las subalternas. El populismo, en cambio, consiste precisamente en imaginar al pueblo abstraído de esa realidad. Así, la perspectiva gramsciana concuerda con un acercamiento a la cultura que permitiría alejar a la antropología de su inclinación populista.

LA ANTROPOLOGÍA Y EL POPULISMO

La antropología es, en efecto, una disciplina populista en su esencia: se estableció sobre la base del estudio de sociedades primitivas o exóticas —es decir, aisladas de todo contacto con el exterior— y populares, en el sentido de las *folk cultures* de Redfield (1948) o de la *Völkerkunde* de los alemanes. En el fondo, la antropología aún tiene como objetivo la aprehensión del *primitivismo*, a tal punto que la globalización y sus efectos nocivos parecen amenazar la disciplina desde sus bases. En un comienzo, los antropólogos se dedicaron al estudio de las sociedades exóticas desde una perspectiva científica que consistía en describir los sistemas de parentesco, religión, política o economía de *tribus* situadas en las regiones más alejadas del planeta, como las islas del Pacífico, la Amazonia y las selvas de África ecuatorial o Nueva Guinea. Y no es exagerado sostener que el ideal de toda monografía etnológica era, y aún puede ser, el de estudiar la población más primitiva posible y realizar este estudio alejando todos los fenómenos que pudiesen estar asociados a la influencia de la modernidad colonial o poscolonial. Es significativa, desde ese punto de vista, la diferencia que hay entre *Los argonautas del Pacífico occidental* de Malinowski (1922) y su *Diario de campo* (1967). Aunque el primero estudie una población que evidentemente no está *aislada*, como lo muestra el papel fundamental de los lejanos intercambios ceremoniales de tipo *kula*, esta sociedad se presenta como si hubiera permanecido alejada de toda influencia occidental. En el segundo libro, en cambio, nos encontramos frente a una crónica en la cual los actores extranjeros (coloniales) están muy presentes.

Producir lo primitivo consiste entonces, al mismo tiempo, para muchos antropólogos y para las organizaciones dedicadas a la defensa de “indígenas”, como Survival International, en identificar, estudiar y proteger las tribus “no contactadas”, “aisladas” o “amenazadas” de las regiones más lejanas del planeta. Mientras estas sociedades están en contacto con el exterior, directa o indirectamente, desde hace siglos, son puestas en escena para exhibir una “primitividad” eminentemente vendible en el mercado editorial o humanitario. Ciertos antropólogos, más allá del estudio científico de las comunidades, en efecto se convirtieron en los portavoces y defensores de la preservación de la pureza cultural de aquellas, al

lado de los líderes indigenistas locales. De esta manera, esos portavoces, utilizando el aparataje jurídico global proporcionado por las organizaciones internacionales —principalmente el Convenio 169 de 1989 de la Organización Internacional del Trabajo sobre los Pueblos Indígenas y Tribales—, logran proporcionar a esas poblaciones una ideología indigenista que frecuentemente tiene poca relación con la (o las) cultura(s) local(es). Desde este punto de vista, la etnografía más clásica y más rígida proporciona, en muchos casos, las referencias necesarias para la expresión más “primitivista” de la cultura en cuestión. A propósito de esto, son emblemáticas, para el caso de América del Sur, las temáticas del ordenamiento armonioso de los sitios ecológicos andinos, o la del *tiempo cíclico* indígena, opuesta al *tiempo lineal* occidental, o aquella de la madre Tierra (Pachamama). Esta última figura, dicho sea de paso, se convirtió en un estandarte tan importante en Estados andinos y amazónicos, que ahora es reivindicada por los Gobiernos de Bolivia y Ecuador, y ha entrado incluso en sus nuevas constituciones políticas. En el mismo sentido, la organización *altermundialista*³ ATTAC⁴ hizo de esta figura de la madre Tierra una consigna, idea que fue retomada por ciertos filósofos occidentales⁵. Sin embargo, en la realidad, el *topos* primitivista de la *Pachamama*, vinculada a la imagen de un indígena atemporal y propia de la más arcaica etnología, la mayoría de las veces solo ha servido para legitimar las obligaciones contraídas por los poderes del Estado con las compañías mineras y petroleras que operan en esta región del mundo (Lambert 2011, 3).

Ahora bien, no dejaremos de insistir en el hecho de que, así como no existen *tribus no contactadas*, tampoco existen culturas puras o vírgenes, sin influencias exteriores. La forma en la cual los antropólogos aprehenden las culturas exóticas lleva la marca de una larga historia, principalmente de una historia colonial y poscolonial que ha dado forma a las estructuras internas de estas sociedades hasta en su identidad más íntima. Encontramos aquí la problemática de la fabricación continua de culturas: obra de los diferentes productores que las han formateado, en la cual ha participado la antropología.

3 Nota del traductor: del término en francés *altermondialiste*, el cual designa un movimiento que propone una alternativa a la globalización neoliberal. El uso de cursivas es nuestro.

4 Nota del traductor: Asociación por la Tasación de las Transacciones Financieras y por la Acción Ciudadana.

5 Isabelle Stengers, principalmente, invoca los derechos de la *madre Tierra* como un nuevo contrato social que integraría una visión ecológica. Ver Noualhat (2010).

Para el caso de África, sea de la parte norte o de la parte subsahariana del continente, hay que mencionar el papel fundamental que han jugado los conquistadores, los misioneros, los administradores coloniales y los etnólogos para dar forma a las categorizaciones más fundamentales: aquellas que oponen, por ejemplo, a los *árabes* y a los *bereberes* en el Magreb, o aquellas que compartimentan el África llamada *negra* en una miríada de etnias. No se trata tanto de una *invención del África*, como lo sugiere el título de la obra clásica de Valentin Mudimbe (1988), sino más bien de etiquetas que corresponden a entidades políticas o a estatus sociales, convertidas en etnónimos racializados y marcados por la antropología física del siglo XIX, la cual tuvo una influencia determinante en la etnología de ese entonces. Así, África se convirtió en el continente de las etnias, al igual que la India se convirtió en un continente de castas o el Medio Oriente, en el continente del islam fundamentalista.

Desde que las categorías fueron impuestas por los poderes/saberes coloniales, empezaron a circular y se convirtieron en significantes flotantes dotados de virtudes performativas. Estas categorías fueron así apropiadas por actores sociales de Suramérica, Oceanía, África y Asia, los cuales demostraron tener una gran iniciativa —eso que los norteamericanos llaman *agency*— e incluso utilizaron en contra de los poderes coloniales o poscoloniales esas categorías que habían sido establecidas para dividirlos y, por lo tanto, para controlarlos. De manera que no se debe presuponer la *ingenuidad* (en el sentido propio de la palabra) de la identidad de esos pueblos, y tampoco hay que creer que estos han sufrido pasivamente la sujeción de su cultura. Seguramente sus identidades no vienen directamente de la prehistoria, como lo quiere una cierta antropología primordialista, pero aun si ellas tienen la marca de la historia y de los intercambios impuestos por esta, también sería equivocado imaginarlas como puramente artificiales.

Si hay algo fundamentalmente erróneo en el populismo, sea o no antropológico, es justamente la idea de una pureza identitaria original que no habría sido influenciada por el curso de la historia. Cuando abandonamos el monadismo antropológico y aceptamos examinar cada cultura en sus interrelaciones cercanas o lejanas —es decir, cuando aceptamos razonar en términos de “cadenas de sociedades” (Amselle 2010a)—, logramos al fin alejarnos del

espectro del primitivismo y la pureza antropológica que todavía ronda a muchos antropólogos. Si ya no podemos aislar a una cultura de las demás, entonces desaparece el fantasma del enraizamiento cultural, fundador de muchos populismos (como veremos más adelante). Pero primero tenemos que examinar otro fundamento de los populismos: la ilusión de que esas culturas o esos pueblos tienen la capacidad de expresarse por sí mismos.

¿LOS PUEBLOS O SUS PORTAVOCES?

Los pueblos, como sabemos, pocas veces pueden hablar en nombre propio, por lo que necesitan portavoces para que se oiga su voz. Es, entonces, en función del nombramiento de un pueblo y de la delimitación del campo semántico de la etiqueta utilizada, que se juega la capacidad de esta entidad, o más bien de aquellos que se expresan en su nombre, para ser eficaz en la arena política local, nacional o internacional. Lo que está en juego, entonces, es el reconocimiento de esos pueblos “autóctonos”, “indígenas”, “originarios” o “nativos” como tales, así como las posibilidades que estos tienen para negociar sus características en el mercado nacional o internacional, en relación con la legitimidad de los derechos sobre las tierras y el subsuelo, o para obtener reparaciones cuando algunos de esos derechos pueden haber sido violados. En la revolución indigenista que se desarrolla actualmente a escala global, pero principalmente en América Latina, vemos entonces el abandono del viejo esquema marxista y *de clase* que predominaba en los años sesenta y setenta, para ser reemplazado por una filosofía *new age* que recurre a un repertorio autóctono (Amselle 2010b). Pero, en este terreno, es importante constatar que son con bastante frecuencia los miembros de la élite los que se apoderan de la problemática indigenista y, para retomar la expresión de Gayatri Spivak, dan forma al *esencialismo estratégico*, y pretenden hablar en nombre de los subalternos (a propósito de esta noción de Spivak, véase Amselle 2008, 145-147). Dentro de esta tendencia encontramos habitualmente “blancos” o “mestizos” nacionales o extranjeros, principalmente antropólogos, como el subcomandante Marcos en México, los consejeros de la Asociación Interetnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep), o también los miembros de la *intelligentsia* colombiana. El caso de estos

últimos es particularmente revelador, ya que pasaron, en unos años, del marxismo al indigenismo, frecuentando chamanes, consumiendo sustancias alucinógenas (como el yajé) y usando prendas de vestir o accesorios “étnicos” (Sarrazin 2009). Otro ejemplo emblemático es el del vicepresidente boliviano, Álvaro García Linera, burgués “blanco” de Cochabamba quien, luego de haber vivido un periodo revolucionario y marxista durante su paso por la Universidad Nacional Autónoma de México en los años ochenta, se unió a la organización clandestina Tupac Katari. Arrestado y encarcelado por varios años, se “convirtió” luego al indigenismo, al que consideró (en justa causa) como una forma mucho más eficaz de movilizar a las masas populares que la de los sindicatos y los partidos políticos clásicos. Al transmitirle esa idea a Evo Morales —de origen indígena pero, en aquel entonces, poco interesado en su propia identidad aymara—, García Linera le facilitó al futuro presidente de Bolivia el acceso a la magistratura suprema de su país en 2005. Aunque ha gobernado desde su llegada al poder en nombre de los pueblos nativos, el régimen de Evo Morales no ha logrado, sin embargo, mantener su alianza con los indígenas, como lo muestra la reciente movilización de los indígenas de la Amazonia boliviana contra la construcción de una carretera que amenazaría el equilibrio humano y ecológico de la

6 Nota del traductor: la noticia fue presentada de este modo en varios medios de comunicación masiva franceses, como en el artículo “600 Indiens boliviens en marche contre un projet de route”, *Le Monde*, 19 de agosto de 2011.

región⁶. Así, los que abogan por las identidades verticales, “étnicas”, no son, entonces, principalmente los pueblos mismos, sino más bien los que hablan en su

nombre, como se puede verificar igualmente en otros contextos. En efecto, podemos encontrar ese mismo mecanismo en Francia continental, en las Antillas, así como en Estados Unidos, bastión privilegiado del multiculturalismo.

UN BREVE RECORRIDO PANORÁMICO POR EL POSCOLONIALISMO

Las asociaciones que defienden las identidades singulares, principalmente religiosas, ciertamente no son nuevas en Francia. Un ejemplo es el Consejo Representativo de las Instituciones Judías (CRIF), que es una de las asociaciones más representativas

en ese sentido, puesto que plantea el modelo sobre el que se han apoyado otros colectivos cuyo objetivo ha sido movilizar ciertos sectores de la población francesa. Uno de ellos es el Consejo Representativo de las Asociaciones Negras (CRAN), creado con el fin de constituir, dentro de un proyecto de *esencialismo estratégico*, un grupo o una “comunidad de negros de Francia”. Así, el consejo fue fundado desde una perspectiva multiculturalista de “reconocimiento” de ese grupo, también con el objetivo de detectar las discriminaciones en su contra. A partir de ahí, el consejo recurre a las *estadísticas étnicas* para contabilizar sus efectivos y evaluar su representación en el seno de las diferentes instancias. En este orden de ideas, el CRAN realizó el conteo de los antillanos y lo presentó en los medios de comunicación masiva franceses. Al constatar que este grupo estaba allí correctamente representado, decidieron ampliar la muestra del sondeo, incluyendo la categoría de los *negros*, con lo cual mostraron que este grupo estaba subrepresentado en dicho sector de los medios de comunicación nacionales. Lo anterior muestra que las cifras estadísticas y sus porcentajes son fundamentales para las estrategias de acreditación que utilizan los portavoces de los grupos. Parafraseando a Maquiavelo: gobernar en nombre de un grupo también es hacer creer que existe tal grupo, lo cual es ejemplificado en los muchos casos de colectivos que son constituidos en función de las causas políticas que quieren defender.

Podemos tomar el ejemplo de la etnización y la “culturalización” de las barriadas (*banlieues*) francesas, realizadas por periodistas, ensayistas o sociólogos que creen ser los portavoces autorizados o los investigadores con fundamentos legítimos para emitir un discurso científico sobre esos conjuntos geográficos y sociales. De todo esto surgió una visión dicotómica que contrapone la violencia atribuida a los jóvenes de estas barriadas y la supuesta solución o alternativa que constituirían ciertas expresiones culturales surgidas de sus medios sociales, como el rap, el *hip-hop* o el grafiti. De esta manera, se han llevado a cabo análisis fragmentados y despolitizados sobre estos barrios. Al aislar a los *blacks* o a los *beurs*⁷ de otros integrantes de las periferias urbanas, los investigadores especialistas en las barriadas también lograron evitar analizar la cuestión en términos de clase,

⁷ Nota del traductor: *blacks* es un anglicismo de la jerga utilizada especialmente por los jóvenes de sectores populares; *beurs* es un término de la misma jerga utilizado para referirse a los descendientes de norafricanos que viven en Francia continental.

un tipo de análisis que seguramente es visto como algo mucho menos atractivo. El indomado rapero, el grafitero o el adepto al *hip-hop* se convirtieron así en personajes que evocan una fascinación repulsiva: de manera contradictoria, los intelectuales etnoecoalternativos de estratos más altos sienten por dichos personajes a la vez un cierto miedo y una atracción; se atemorizan pero a la vez son atraídos ante la oportunidad de aumentar su propio repertorio cultural.

La regeneración de un Occidente considerado como “agotado” puede llevarse a cabo clásicamente de dos maneras. La primera consiste en recurrir a lo exótico y salvaje, tal como se pudo observar en los primitivismos del siglo pasado y comienzos del siglo XXI, principalmente en la historia del arte. Ya sea a través del “arte negro” o de la emergencia de un campo artístico global constituido por formas contemporáneas del sur (africanos, árabes, indios, chinos), se trata de elementos que supuestamente renovarían formas simbólicas consideradas, con razón o no, como agotadas. La segunda manera consiste en hacer referencia al sal-

vaje doméstico de las barriadas metropolitanas⁸, quien, como el apache, se supone que va a regenerar el arte y la conciencia de las clases sociales que mantienen su distancia con respecto a elemen-

8 Nota del traductor: en Francia continental, la principal referencia a lo “étnico” y “salvaje” la constituyen los inmigrantes o descendientes de inmigrantes que viven en las barriadas de las ciudades importantes.

tos imaginados como temibles y al mismo tiempo atrayentes. La fragmentación del pueblo permite simultáneamente su alejamiento y reapropiación bajo la forma de productos consumibles que han sido transformados en objetos parciales, lo cual implica un tratamiento *perverso*. Ese es justamente el efecto del multiculturalismo que, al llevar a cabo cortes verticales en la sociedad, consigue asegurar la despolitización del campo social, tanto a nivel nacional como transnacional.

Otros efectos de este multiculturalismo populista pueden observarse en las Antillas francesas, particularmente en el caso de la conformación de una “comunidad negra de Francia”. En la historia de la fragmentación del campo nacional, los escritores antillanos, de Martinica principalmente, han tenido en efecto un papel protagónico. Al darle la vuelta al estigma infame de *negro* y al asociar la negritud al África vista a través del prisma de la etnología colonial, Césaire y Fanon firmaron el abandono

del universalismo (Amselle 2011). Igualmente, Glissant y Chamoiseau esencializaron la identidad antillana desocializándola a toda costa y dotándola con un suplemento de alma “cultural”, como aquel que describen en su *Manifiesto por los “productos” de alta necesidad* (Breleur *et al.* 2009). Así, el movimiento contra la *pwofitasyon* (la explotación excesiva), definido esencialmente como una lucha social y económica, perdió valor debido a que era incapaz de ir más allá de la cuestión material. La culturalización reinante tuvo como consecuencia, en este caso como en otros, la descalificación de los movimientos sociales, presentados como cosa del pasado, y se privilegió una visión ingenua del pueblo (o sus partes), y fue este último lo único que merecía la atención de las élites.

Terminaremos este recorrido panorámico con los Estados Unidos, refugio privilegiado de intelectuales e investigadores del sur: antillanos, latinoamericanos, africanos o hindúes. No es exagerado afirmar, como lo ha hecho Arif Dirlik, que el poscolonialismo nació cuando estos intelectuales e investigadores llegaron a Estados Unidos para ocupar puestos universitarios en el campo académico de las “áreas culturales” (Dirlik 1994). Basados en los *cultural studies*, el posmodernismo y la *french theory*, estos intelectuales del sur produjeron una literatura en ciencias sociales en la que se expresaban en nombre de los pueblos y de sus países de origen. Este recurso a la temática del *pueblo* (o de sus partes) dibuja una figura aparentemente opuesta a la del intelectual revolucionario de antaño, que aportaría su conciencia desde una perspectiva exterior a la clase obrera. Pero, contrariamente a la idea ilusoria de una expresión espontánea del pueblo o de sus partes, en realidad los que tuvieron la iniciativa en este proceso y formatearon los discursos de resistencia del pueblo fueron precisamente esos intelectuales e investigadores “refugiados” en las universidades norteamericanas, quienes se han presentado a veces como “miembros de la resistencia” exiliados en el extranjero.

De manera general, el poscolonialismo no puede entonces evitar parecer una forma de populismo, es decir, una nueva manera en la que las élites aseguran su dominio sobre el pueblo.

EL PODEROSO Y EL SUBALTERNO

Al respecto, es reveladora la posición que asumieron ciertos profesores universitarios africanos a raíz del arresto de Dominique Strauss-Kahn en Nueva York. En efecto, se construyó una oposición casi estructural entre el detenido —poderoso personaje en tanto que director del Fondo Monetario Internacional (FMI), blanco, judío y, además, representante de una antigua potencia colonial— y la presunta víctima, Nafissatou Diallo —figura misma de lo *subalterno*: mujer, aseadora, negra, musulmana, viuda, madre soltera y natural de Guinea, una antigua colonia francesa—. Este esquema proporcionaba ricas posibilidades de interpretación y algunos portavoces de la “diáspora” africana en Estados Unidos no dudaron en apropiárselo. Antes del espectacular viraje de la situación, el 1.º de julio de 2011, cuando la presunta víctima se convirtió en sospechosa⁹ —incluso ciertos comentaristas llegaron a considerar que su imagen se había convertido en la de una “mala pobre” y que “un populismo estaba reemplazando a otro” (Huret 2011)—, la primera parte del proceso suscitó las interpretaciones más caricaturescas en los estudios poscoloniales.

Así, en una columna publicada en el sitio de Internet Mediapart, Manthia Diawara, académico norteamericano originario de Malí y profesor de la New York University, no titubeó al justificar la *perpwalk* —es decir, aquella marcha de la vergüenza sufrida por el sospechoso al salir del tribunal—, y la comparó con lo que su-

frieron los migrantes ilegales de África occidental al ser expulsados de Francia en aviones de Air France, arrastrados y esposados (Diawara 2011)¹⁰. Prolongando su razonamiento, Manthia Diawara llegó a considerar la agresión se-

9 Cierta reequilibración se llevó a cabo más tarde, antes de que la balanza se devolviera en sentido contrario con un *no-lugar* dictaminado por el procurador Vance el 23 de agosto de 2011.

10 Que esas expulsiones sean francamente escandalosas no justifica, sin embargo, el argumento presentado.

xual que supuestamente había cometido Dominique Strauss-Kahn como el símbolo mismo de la ayuda para el desarrollo impuesta a los países del sur por el Banco Mundial y el FMI. Igualmente, llegó a considerar la resistencia de la supuesta víctima como equivalente al *no* del líder Sékou Touré, de Guinea, a Charles De Gaulle en 1958...

La serie de amalgamas que realizó Manthia Diawara es emblemática de la postura poscolonialista. Y no solo por remitir a

la idea de que la percepción y los juicios sobre un evento varían “dependiendo de si se es poderoso o miserable”, como dijo La Fontaine¹¹. También es típica de la postura poscolonialista debido a su manera de situar el conjunto de problemas que deben enfrentar los africanos dentro del marco exclusivo de relaciones norteamericanas, de suerte que se ocultan o ignoran los sistemas de opresión interna propios de cada país. Moviéndose entre el símbolo y la realidad, Manthia Diawara sugiere indirectamente que la agresión sufrida por Nafissatou Diallo en el cuarto del hotel Sofitel es un efecto de la dominación ejercida sobre África por los gerentes de los fondos financieros internacionales. ¿Acaso no sería el aislamiento forzado de Guinea a partir de 1958, o quizás los planes de austeridad impuestos por el FMI sobre África a partir de 1981, lo que habría obligado a Nafissatou Diallo a emigrar a los Estados Unidos para encontrarse, al cabo de un recorrido denigrante, *arrodillada* frente al director de la organización internacional? Ese tipo de conclusiones rápidas recuerdan otro proceso, el de Bruay-en-Artois, Francia, donde, en los años setenta, según el juez Pascal —relevado por los maoístas de la Izquierda Proletaria—, la hija de un minero solo podría haber sido asesinada por una persona importante y poderosa de aquel lugar.

A través del retorno actual del populismo (y según su discurso), se supone que se manifiesta una verdad que emana del pueblo o de los pueblos. Pero, como dijimos, el pueblo o los pueblos rara vez tienen la capacidad de tomar la palabra, y aquellos que se hacen oír siempre son los portavoces. Cuando se trata del racismo, a un racismo de Estado no necesariamente se opone simétricamente un antirracismo proveniente de las masas populares y que sería “antihegemónico”. Más bien, lo que tenemos es un discurso producido por emprendedores de la etnicidad y de la memoria, a quienes les interesa plantear reivindicaciones lo suficientemente amplias para así tener el mayor número posible de individuos representados. Ese fenómeno de autorrealización de categorías sociales nos lleva a preguntarnos si el populismo y las divisiones que este lleva a cabo dentro del pueblo no corresponden más bien a la postura de las nuevas élites que, situándose entre el pueblo y el Estado, ocupan igualmente un lugar ambiguo e inestable entre las diferentes formaciones políticas, independientemente de su color.

¹¹ Nota del traductor: esta frase está presente en la fábula “Los animales enfermos de la peste” de Jean de La Fontaine.

BIOGRAFÍA DE JEAN-LOUP AMSELLE

Jean-Loup Amselle es antropólogo y obtuvo su doctorado en La Sorbona, en 1972, bajo la dirección de Georges Balandier. Actualmente es profesor y director de investigaciones en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS), así como redactor en jefe de la revista *Cahiers d'Études Africaines*. Luego de varios años de investigaciones en África, recientemente ha trabajado el tema del etnoturismo místico en América Latina. Sus principales intereses temáticos son la antropología económica, la antropología política de las formaciones sociales precoloniales, la deconstrucción de la etnicidad, de la identidad y del mestizaje, el multiculturalismo, el poscolonialismo y la *etnización* de la sociedad francesa.

Entre sus más recientes publicaciones se cuentan:

Branchements: anthropologie de l'universalité des cultures, París: Flammarion, (2001) 2005.

L'Occident décroché, enquête sur les postcolonialismes. París: Stock, (2008) 2010.

Rétrovolution, essais sur les primitivismes contemporains. París: Stock, 2010.

L'ethnisation de la France. Fécamp: Nouvelles Editions Lignes, 2011.

L'anthropologue et le politique. París: Éditions Lignes, 2012.

Psychotropiques. La fièvre de l'ayahuasca en forêt amazonienne. París: Albin Michel, 2013.

Traducción del francés

JEAN-PAUL SARRAZIN

jpsarra@yahoo.com

REFERENCIAS

AMSELLE, JEAN-LOUP. 2008. *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. París: Stock.

—. 2010a. *Logiques métisses*. París: Payot.

- _____. 2010b. *Rétrovolution. Essais sur les primitivismes contemporains*. París: Stock.
- _____. 2011. *L'ethnisation de la France*. Fécamp: Nouvelles Éditions Lignes.
- BRELEUR, ERNEST, PATRICK CHAMOISEAU, SERGE DOMI, GÉRARD DELVER, ÉDOUARD GLISSANT, GUILLAUME PIGEARD DE GURBERT, OLIVIER PORTECOP, OLIVIER PULVAR Y JEAN-CLAUDE WILLIAM. 2009. *Manifeste pour les "produits" de haute nécessité*. París: Gallade Éditions / Institut du Tout-Monde.
- DIAWARA, MANTHIA. 2011. "Vu d'Amérique, l'affaire DSK et les quotas de la FFF". *Mediapart* (blog). Consultado el 13 de junio de 2011. <http://blogs.mediapart.fr/edition/les-invites-de-mediapart/article/130611/vu-damerique-laffaire-dsk-et-les-quotas-de-la-f>
- DIRLIK, ARIF. 1994. "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism". *Critical Inquiry* 20 (2): 328-356.
- HURET, ROMAIN. 2011. "Et maintenant, l'indignité retrouvée de Nafissatou Diallo". *Libération*, 7 de julio. Consultado el 8 de julio de 2011. <http://www.liberation.fr/politiques/01012347557-et-maintenant-l-indignite-retrouvee-de-nafissatou-diallo>
- LAMBERT, RENAUD. 2011. "Le spectre du pachamamisme". *Le Monde Diplomatique*, febrero.
- MUDIMBE, VALENTIN-YVES. 1988. *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- NOUALHAT, LAURE. 2010. "ATTAC: Pachamama mia!". *Libération*, 23 de agosto. Consultado el 24 de 2010. <http://www.liberation.fr/terre/0101653429-attac-pachamama-mia>
- REDFIELD, ROBERT. 1948. *The Folk Culture of the Yucatán*. Chicago: University of Chicago Press.
- SARRAZIN, JEAN-PAUL. 2009. "Le rôle des élites intellectuelles dans le processus de visibilité des indigènes en Colombie". *E-Migrinter* 4: 100-109.