

“POLÍTICA DE LA PRÁCTICA CULTURAL: PENSAR A TRAVÉS DEL TEATRO EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN”

(This pdf version contains no images. For the original article go to
<http://web.calstatela.edu/misc/karpa/Karpa6.2/Site%20Folder/rus1.html>)

Rustom Bharucha

Escuela de Artes y Estética de la Universidad Jawaharlal Nehru, Nueva Delhi

Traducción de Paola Marín

California State University, Los Angeles

Presentación

El director de teatro y crítico cultural Rustom Bharucha(1) es bien conocido fuera de India, su país de origen, por sus valoraciones críticas de la interculturalidad en el teatro de Richard Schechner, Peter Brook o Eugenio Barba, entre otros, desarrolladas en su libro Theatre and the World (1990). Debido a que ningún texto de Bharucha había sido traducido antes al español, elegí empezar por The Politics of Cultural Practice (2000), pues su tratamiento de prácticas culturales específicas que ponen en juego las concepciones predominantes en la política, así como en los estudios culturales y de performance, sobre la situación de las minorías en tiempos de globalización—por ejemplo el multiculturalismo, el poco considerado intraculturalismo, el secularismo y otros “ismos”—me pareció particularmente relevante para los contextos de América Latina y España, plenos de cuestiones de marginación y exclusión social. Si bien, como Bharucha mismo afirma, India es el lente desde el cual se aproxima a los “culturalismos” que pueblan las discusiones sobre cultura en un mundo afectado por manifestaciones explícitas o implícitas de “racismo, limpieza étnica y xenofobia”, considera que el teatro como “laboratorio del mundo” le ayuda a abrir caminos hacia el desarrollo de formas “más complejas de traducir no solo los textos, sino también los contextos de las historias diferenciadas de la violencia en culturas individuales”. Como parte de esa búsqueda, el autor propone valiosas evaluaciones críticas de teóricos clave de los estudios poscoloniales como Arjun Appadurai, Edward Said o Pheng Cheah, así como de los estudios de performance—en especial Richard Schechner, por citar algunos de los más conocidos en el contexto iberoamericano.

Tanto por su sutileza argumentativa como por el papel activo que su escritura le exige al lector a nivel de los interrogantes conceptuales planteados, y teniendo en cuenta la relevancia de las cuestiones de subalternidad y minorías en el mundo actual, considero que el pensamiento de Bharucha puede contribuir a los cuestionamientos que desde su propio contexto se encuentran desarrollando los teatristas de habla hispana. Por consiguiente, uno de los objetivos de la presente traducción es hacer una modesta contribución al diálogo sobre teoría y práctica teatral entre India e Iberoamérica.

La traductora

INTRODUCCIÓN A *POLÍTICA DE LA PRÁCTICA CULTURAL: PENSANDO A TRAVÉS DEL TEATRO EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN (2)*

“Una máxima brechtiana: no fundarse en lo bueno de antes,
sino en lo malo de ahora”.
Walter Benjamin

Este libro se ocupa de prácticas culturales emergentes que en India y otras partes del mundo resisten las fuerzas más amplias de la globalización y del sectarismo étnico comunal⁽³⁾ (entendido de manera generalizada como las diferentes manifestaciones de racismo, xenofobia y limpieza étnica que hoy día afectan el mundo). Si bien India es el “lente” a través del cual veo el mundo, es también el estímulo que reúne cierto número de sitios inscritos en una intrincada red de contextos sociales, históricos, políticos y económicos, localizados y mediados a la vez por actores globales y nacionales. Estos sitios, como se verá en el transcurso de este libro, no son realidades culturales predeterminadas sino construcciones que se mantienen en pie no tanto por lo que ofrece cada cultura, sino por aquello que es inventado a través de la negociación de intervenciones, ataques, aportes y colaboraciones específicos.

Dentro del espectro de las fuerzas nacionales y globales que determinan la política de la práctica cultural que se examina en este libro, la palabra “cultural” se convierte en un término altamente conflictivo ligado al campo cada vez más debatido del “culturalismo”. Teorizado por Arjun Appadurai como “la movilización consciente de las diferencias culturales al servicio de una política nacional o transnacional más amplia”, el culturalismo se ve invariablemente ligado a ciertos “prefijos” (Appadurai 15). En este estudio voy a enfocarme en el *interculturalismo*, el *intraculturalismo*, el *multiculturalismo* y el *secularismo*. Este último término parecería ser el elemento extraño, pero es vital para mi lectura de la teoría y la práctica culturales en este libro, como será evidente en la genealogía crítica derivada de las palabras clave de esta narrativa.

Mi propósito no es historizar lo “intercultural”, lo “intracultural”, lo “multicultural” y lo “secular” en sus contextos conceptuales más amplios sino, de modo más simple, notar cómo han entrado en mi vocabulario crítico en coyunturas temporales particulares. Si soy reticente a empezar cualquier estudio sobre culturalismo con definiciones (ver Pavis 1-10), no es solamente porque las encuentro demasiado prescriptivas, sino porque prefiero lidiar con proposiciones provisionales que realmente pongan en entredicho la articulación de prácticas en el proceso de ser exploradas. Lo que me preocupa, por tanto, no es el sentido esencial de los términos culturales sino cómo esos sentidos mutan y se metabolizan en el transcurso de su traslado, traducción y usos específicos en otras culturas.

En este contexto, tan temprano como en 1977 fui alertado sobre la problemática traducción de la práctica intercultural a través de la producción *Los ik* de Peter Brook, basada en el estudio antropológico de Colin Turnbull sobre una tribu africana deshumanizada debido al hambre y al desplazamiento. En una entrevista memorable, Kenneth Tynan había llamado la atención del lector a un terrible lapso en la representación de Brook: “[En] el programa simplemente decía ‘hasta donde se sabe los ik todavía existen’. ¿Hasta donde se sabe? Es decir, aquí estamos, invitados a sentir compasión y horror por su apremiante situación, pero nadie en la producción se había siquiera molestado en averiguar si todavía existían” (citado por Bharucha, "Eclecticism, Oriental Theatre and Artaud" 59).

La provocación de esta afirmación me cuestionó como estudiante de postgrado de primer año en la Escuela de Drama de Yale, donde la palabra “interculturalismo” no existía siquiera como tema o categoría crítica. En ese momento estaba acostumbrado a preguntar acerca de las producciones y espectáculos: “¿Funcionan?”, “¿Son verdaderos?”, “¿Qué tan reales son?”. Ahora me encontraba preguntándome: “¿Eso está bien?”. ¿Está bien hacer una obra sobre personas de otra parte del mundo, con quienes no tienes contacto real, pero cuya condición te ofrece una metáfora conveniente de “inhumanidad”? El “nihilismo abatido” de Brook ha sido acertadamente resumido por Tynan en su lacónica descripción de la cosmovisión del maestro: “Los seres humanos, al abandonarse a sí mismos, despojados de restricciones sociales, son animales e intrínsecamente dañinos y destructivos” (Tynan 23). En verdad, por su uso *chic* de un balbuceo no verbal para sugerir un carácter primitivo en los “nativos” africanos, *Los ik* seguramente pasará a la historia intercultural del teatro como un ejemplo paradigmático de la primordialización del Otro como objeto antropológico.

En 1977 mi problema no era con Brook en sí, sino con las incómodas preguntas que había despertado la entrevista de Tynan: ¿Hay una ética de la representación en el teatro? ¿Cuáles son las modalidades alternativas para representar al Otro con responsabilidad y compromiso? ¿Cómo empieza uno a respetar—y no sólo a tolerar—las diferencias culturales? ¿Pueden las desigualdades económicas ser incluidas en el respeto que uno profesa por las diferencias culturales? Preguntas innumerables pero sin respuesta a la vista. No había nada en el ambiente intelectual de Yale, a pesar de los prodigiosos recursos de la Biblioteca Sterling sobre otras culturas, que pudiera prepararme para un adecuado reconocimiento del Otro. Dejemos de lado el hecho de que los ik no existían en mi curriculum totalmente blanco, liberal y eurocéntrico de la Escuela de Drama, pero, ¿y los negros?. En 1977 no eran tampoco particularmente visibles en el campus y socializaban principalmente entre ellos. Entre el Departamento Afro-Americano y la Escuela de Drama, adyacentes en el mismo complejo, casi no había diálogo. La ironía se acentúa cuando uno confronta la realidad demográfica de New Haven—el supuesto ghetto que rodea Yale—donde más de la mitad de la población sigue siendo negra.

¿Cómo puede uno pensar en hablar de interculturalismo, digo yo, si uno no ha empezado a encontrarse con las diversas comunidades étnicas que habitan en el mismo espacio público? Hablar eufóricamente (o agónicamente) sobre el Otro de algún lugar lejano, sin dirigirse a los otros en su propio vecindario o lugar de trabajo, es un tipo de afectación cosmopolita que uno imaginaría enteramente anacrónica en nuestro tiempo.

En 1997, es verdad que el “multiculturalismo” no era una palabra de moda; las políticas de la identidad relacionadas con gays, lesbianas y otras minorías estaban en estado embrionario; los debates sobre la corrección política y las expresiones que promueven el odio y la discriminación [*hate speech*] todavía no habían perturbado el racismo implícito y sus complacencias. Es obvio que los tiempos han cambiado. ¿O es un autoengaño, un reflejo políticamente correcto de nuestra parte que no está sustentado en ninguna alteración significativa de nuestro respeto por los otros?. Uno podría preguntarse: ¿Hasta qué punto los tiempos han cambiado? ¿Para quiénes han cambiado? ¿Para qué grupos? Ciertamente, se habla más sobre “diferencias culturales” que nunca antes, pero ¿esto de verdad está haciendo una diferencia en cómo se moldea una sociedad multicultural? ¿Ha tenido éxito la producción predominantemente académica de nuevas alteridades al cruzar las fronteras de raza y clase o está estableciendo nuevas insularidades inscritas en la retórica de la diferencia cultural? ¿Cruzamos ciertas puertas solamente para cerrar otras?

Cada vez más tengo una forma perversa de lidiar con las vulnerabilidades aparentes de esos grupos privilegiados que tratan de legitimar su ausencia de interacción con otras minorías (generalmente de color). “Es probable que seamos malentendidos”, “Podemos parecer paternalistas”, “¿Qué les podría decir?”, “No quiero ser rechazado”: tales son algunas de las probables respuestas de entre una letanía de excusas. En vez de un falso sentido de reafirmación—“No te preocupes, serás bienvenido por ellos”—ofrezco los posibles beneficios de verse excluido. Como elaboraré más adelante acerca de mis experimentos para dismantlar la hegemonía de la dirección en contextos interculturales de teatro (donde puedo no conocer la lengua de los actores); es posible ganar intuiciones únicas al permanecer callado, descentrado, marginado en la esquina de un cuarto y excluido de la intimidad de ciertos lazos. Se pueden aprender lecciones de humildad al ser “dejado fuera” y quizá estas deban extenderse más allá de la práctica teatral, a las vulnerabilidades reales del relacionarse con el Otro no como una presencia representativa o como un extraño simpático, sino como persona con la cual uno puede redefinir dialógicamente el mundo.

Es obvio que hemos cambiado de terreno desde mis observaciones preliminares sobre lo “intercultural” (por medio de la representación de Brook de los ik), a una perspectiva más amplia sobre lo “multicultural” (a través de mi retrospectiva crítica sobre el sitio concreto de mis estudios de dramaturgia en Yale y dentro de las restricciones más amplias de interacción con “otras” culturas en la vida pública). Estas pujas entre lo “inter” y lo “multi” van a seguir puntualizando la narrativa de este libro. Sin embargo, en aras de la claridad, sería útil no cambiar de terreno todavía y enfocarme en lo que anteriormente describí como “proposición provisional” acerca de mi uso específico de los términos culturales, empezando por “intercultural”.

Para llegar al punto, entré en contacto con lo “intercultural” a través de ciertas reflexiones dispersas sobre un tipo particular de práctica teatral euroamericana, la cual incluía interacciones y préstamos de varias culturas. En verdad, me sigue sorprendiendo cómo lo intercultural sigue siendo invocado más fácilmente por artistas que por pensadores políticos, o filósofos, o llegado el caso, políticos (los cuales se han vuelto cada vez más elocuentes sobre las virtudes del multiculturalismo). Aunque en la conclusión a mi libro sugiero cómo lo intercultural puede ser parte de otros campos de indagación crítica más allá del ámbito del performance, reconozco que el término permanece, al menos en la narrativa de este libro, inmerso en las prácticas concretas no solamente de entender otras culturas (más específicamente, fuera de las propias fronteras nacionales), sino de la interacción con ellas a través de lenguajes y disciplinas específicas del teatro.

Por consiguiente, en cierto nivel voy a mantener la perspectiva sobre el interculturalismo que ofrece Richard Schechner, a quien se debe dar crédito por su persistencia al iniciar y explorar el término durante los setenta, momento en que la palabra ganó resonancia y circulaba irrestrictamente en los círculos de performance *avant-garde*. No tengo interés en perpetuar aquí lo que no sin razón ha sido descrito como mi inclinación por “maltratar al padre”, por lo que no voy a reiterar mi extensa polémica (Bharucha, *Theatre and the World* 28-40) sobre la celebración neoliberal del interculturalismo de Schechner en términos de su ingenua, si no etnocéntrica, acogida de las culturas del mundo con un cuidado insuficiente por sus contextos sociales, económicos y políticos. Lo que en cambio me preocupa es una aclaración más reciente de Schechner (Pavis 42) de que él empezó a usar el término “interculturalismo” en los setenta como “un contraste” con “internacionalismo” y para enfatizar que “el intercambio realmente importante para los artistas no era aquel entre naciones, el cual en realidad implicaba intercambios oficiales y varias clases de fronteras artificiales, sino el intercambio entre culturas, algo que podían hacer individuos o agrupaciones no oficiales y que no obedece a límites nacionales” (ibid.).

Mientras esta perspectiva corresponde de modo más general a mi respuesta frente a lo “intercultural”, trataré de ofrecer una lectura más rigurosa dentro del marco del voluntarismo y de las autonomías circunscritas de individuos y de grupos culturales “no oficiales”. Enfatizo autonomías “circunscritas” porque, a diferencia de la campante distinción de Schechner entre “naciones” (asumidas como oficiales) y “culturas” (asumidas como “libres”), carezco de la ilusión de que las interacciones interculturales puedan verse libres de las mediaciones de los estados-nación. En particular, en estados autoritarios como Singapur, por ejemplo, el estado *va* a inscribir su presencia en la narrativa intercultural aun si no está dispuesto a apoyar su actividad (para una contextualización de esta intervención política, véase *Consumed in Singapore* de Bharucha). En resumen, no debe crearse una falsa euforia alrededor de la celebración de la autonomía en el interculturalismo. La autonomía existe, pero creo que debe ser negociada, puesta a prueba y protegida frente a un número variado de actores que censuran, administran y dan recursos, los cuales circunscriben ostensiblemente la buena fe del intercambio cultural en sí.

A un nivel político más complejo, me gustaría destacar la necesidad de no abandonar enteramente lo “nacional” en mi redefinición de lo “cultural”. Aunque no soy nacionalista, no estoy del todo preparado para dejar ir la legitimidad y la fuerza potencialmente liberadoras de lo “nacional”, particularmente en lo relacionado con los movimientos populares contra la globalización de los países del Tercer Mundo, que bien pueden ser la única esperanza de cuestionar y redemocratizar el estado. En síntesis, me gustaría reconocer mis afinidades políticas con la importante consideración de Samir Armin de que en una época de globalización “desigual” (en la que, contrario a la retórica liberal de los “flujos” globales no hay “movimiento libre de trabajadores alrededor del mundo”), los movimientos populares nacionalistas de la periferia son necesarios para “salvar al estado de la capitulación ante las demandas de la transnacionalización. Solo ellos pueden renacionalizar el estado y permitirle ganar control sobre la acumulación” (Cheah, "Given Culture" 34-35).

Considero que esta perspectiva es más válida—y ciertamente, más realista—que el tono posnacional ofrecido de modo cautivador por Arjun Appadurai, quien en su caústico descarte del moribundo estado-nación, se queda sin embargo en blanco en lo referente a ofrecer una alternativa viable. Su respuesta perturbadoramente franca a las preguntas válidas que él mismo formula es “no lo sé”: “Si el estado-nación desaparece, ¿qué mecanismo puede asegurar la protección de las minorías, la distribución mínima de los derechos democráticos y una posibilidad razonable de crecimiento de la sociedad civil?” (Appadurai 19). Desafortunadamente, yo sí sé qué podría reemplazar al estado-nación y es insincero por parte de Appadurai no reconocer lo que ya existe como un sucedáneo, si no cómplice, del estado—el mercado, como lo determinan las agencias del FMI y del Banco Mundial, las cuales están inexplicablemente ausentes de la discusión de Appadurai acerca de las dimensiones culturales de la globalización.

“Determinismo económico” ha sido la acusación contra aquellos académicos y activistas del Tercer Mundo que parecieran reducir la globalización a la expansión del capitalismo por medio de corporaciones multinacionales y transnacionales, a través de fronteras y naciones soberanas. Estos académicos no tienen un interés particular en explorar la asimilación cultural de Madonna en la industria congoleña de la moda o la hibridez de las canciones de pop a través de las fronteras. Hay que admitir que en India el discurso sobre la globalización es asertivamente puritano al rehusarse a tratar con los salaces chismes que hoy día son una parte tan integral del discurso cultural metropolitano. En cambio, está la intransigencia de la furia activista contra la invasión de plantas de energía e industrias que han decimado totalmente ecosistemas y por tanto privado a comunidades enteras de sustento. Es posible que esta rabia sea inflexible, ¿pero es injustificada?.

Me parece que el silenciamiento de las realidades económicas en el discurso cultural solo puede oscurecer nuestra búsqueda de lo que Gayatri Spivak ha subrayado de modo tan exacto como “cordura ecológica”, según la cual debemos “aprender a aprender” el “conocimiento” que está siendo despiadadamente sustituido por “el terreno telemático posmoderno del manejo y control de la información” (Spivak 343).

Por consiguiente, además de la eliminación de lo “nacional” del discurso intercultural, se hace necesario estar extremadamente atento a cómo lo “global” está en posición de apoderarse de las interacciones democráticas dentro de las agendas “autónomas” del interculturalismo. No hace falta decir que lo “nacional” y lo “global” están inscritos de modo insuficiente en los escritos sobre interculturalismo, en gran medida no teóricos, de Richard Schechner. Mientras que lo “nacional” tiende a ser borrado por medio de lo que describiré en el próximo capítulo como una “falacia eternalista”, por la cual se imagina que el interculturalismo precede al nacimiento de las naciones, lo “global” es subsumido dentro de una aceptación acrítica de los modos, mecanismos y agencias que constituyen la opulencia del Primer Mundo.

En realidad, esta (no)lectura totalmente apromblemática del capital es igualmente evidente en el número creciente de escritores sobre performance y teoría *queer* claramente situados en “la izquierda”, quienes a pesar de todas sus transgresiones siguen viviendo en una burbuja de performatividad que se halla curiosamente indiferente a esas mismas agencias del capitalismo que han dejado a tantos de sus colegas sin empleo y les han negado su derecho a un sustento. En realidad, el derecho a la *vida* ha sido puesto en duda por algunas de las más duras manifestaciones del capital global a través de la propagación de industrias genéticas, farmacéuticas y de pesticidas. Aunque estas manipulaciones aparentemente remotas y a gran escala de los recursos naturales mundiales parecen estar muy distantes de la inmediatez de la práctica cultural, de hecho están transformando el discurso cultural alrededor de los derechos, la pertenencia y la propiedad. Por lo tanto, una crítica (o al menos un reconocimiento) del capital global parecería ser obligatoria para la democratización de la práctica y el discurso interculturales.

Permítaseme saltar aquí a otro punto de la narrativa para tratar lo “intercultural”, término que por vez primera entró en mi vocabulario crítico alrededor de 1987, momento en el que ya había regresado a India después de una estadía de diez años en EEUU. ¿Por qué regresé? Es una larga historia. Baste decir que fue una elección, que me siento agradecido de que existiera, que nunca me he arrepentido de haberla asumido y que quizá no estaría escribiendo este libro si no hubiera reflexionado sobre sus implicaciones. Una interpretación más caústica provino de un amigo NRI(4), quien a la vez que desaprobaba totalmente mi estupidez al renunciar a la tarjeta de residencia, se vio sin embargo compelido a reconocer que mi regreso podría ser entendido en relación con la “ley de rendimientos decrecientes”. Ahí les dejo ese enigma de la economía para que lo mediten.

A nivel biográfico es muy obvio (pero solo en una crítica retrospectiva) que mi *interculturalismo* fue precipitado por mi primera salida de India y que mi *intraculturalismo* se catalizó a mi regreso. En *Theatre and the World* (1990/1993, El teatro y el mundo) he descrito extensamente cómo un proyecto de teatro intercultural alrededor de *El concierto deseado*, monodrama sin palabras para una mujer de Franz Xaver Kroetz, en cierta forma fue mi pretexto para regresar a India. No voy repetir la historia aquí, excepto para indicar que este proyecto catalizó mi articulación de lo “intracultural”—un término que me vi compelido a inventar como una suerte de código crítico para diferenciar las relaciones interculturales *a través* de las fronteras nacionales, y las dinámicas intraculturales entre y a través de comunidades y regiones específicas

dentro de los límites del estado-nación. Una vez más, esta no es una definición sino una proposición provisional que elaboraré a partir de mis investigaciones dramaturgicas de teatro intercultural en los capítulos 3 a 5.

En esta coyuntura teórica de la narrativa sería útil inscribir *la política de la relocalización* dentro de la inevitable narrativa del regreso a casa, la cual incorporé en mi periplo en *Theatre and the World*. La “relocalización” a la propia tierra cuestiona las narrativas dominantes de la migración valorizadas en la reciente teoría cultural posmoderna. En dichas narrativas se asume que las gentes antes colonizadas van a buscar otros porvenires en las antiguas colonias, en donde van a estar en la posición de cuestionar las premisas civilizatorias de sus anteriores dominadores. Pero que esos migrantes puedan alguna vez aspirar a regresar a sus patrias parece algo regresivo, si no un movimiento improductivamente nostálgico. Por consiguiente, como Pheng Cheah ha establecido de modo tan contundente en su contextualización más amplia de la afirmación de Homi Bhabha sobre la hibridez como agencia cultural:

Bhabha no está interesado en aquellos que no pueden migrar y para quienes la migración económica coercionada sería un plus...En verdad, ni siquiera puede decirse que esté muy interesado en aquellos que abandonan el Sur temporalmente para regresar, o en la repatriación de fondos por parte de trabajadores migrantes para alimentar a sus semejantes en el Tercer Mundo. En el mundo de Bhabha la poscolonialidad es la hibridez de la migración metropolitana. Todo ocurre como si no quedaran poscoloniales en el espacio descolonizado. (Cheah, "Given Culture" 301)

Esta es, en verdad, una descripción precisa de las clausuras implícitas en la teoría de la hibridez, que parece haber llegado a un impasse por la negativa de teóricos como Bhabha a desconstruir el privilegio de su migración a espacios académicos y metropolitanos del Primer Mundo. De modo similar, en las celebraciones literarias de la hibridez, notablemente en *Los versos satánicos* de Salman Rushdie, que ha sido descrito por el autor como un “canto de amor a nuestro ser mestizo”, la “condición migrante” del Londres metropolitano se convierte en “una metáfora para toda la humanidad” (Rushdie, "In Good Faith"). Esta esencialización (y universalización) de la “condición migrante” no solo niega las diferentes historicidades de la migración para las cuales puede no haber—en ocasiones, para algunas personas—nada que celebrar, sino que también falla al no tener en cuenta a aquellos individuos que resisten la migración sobre la base de otras lealtades y lazos con la familia, la tradición, la comunidad y la religión que no son siempre traducibles a las normas del individualismo liberal. Adherirse a la presuntuosa declaración de Rushdie, por consiguiente, de que “el ojo más verdadero pertenece ahora a la doble visión del migrante” (Bhabha 5) es hacerle el juego a lo que yo describiría como una narrativa residual de la migración que debe ser dislocada por medio de una evaluación más reflexiva de las inscripciones continuas del concepto "hogar" en las mutabilidades del mundo.

Para empezar, puede ser necesario cuestionar las aseveraciones que invariablemente subyacen a la absorción de las comunidades transnacionales migrantes en lo que Arjun Appadurai ha descrito como "esferas públicas diaspóricas". Necesitamos cuestionar la virtuosidad de tales construcciones a través de la evidencia infundada de otras proclamas semejantes en la teoría posmoderna populista, de que "todos estamos en movimiento hoy día", o de forma aun más extravagante, de que "todos somos turistas". Una vez más apelo a Pheng Cheah en busca de una dosis muy necesaria de pensamiento descarnado acerca de los procesos perceptuales relativamente poco examinados de la identidad de los migrantes desde la perspectiva de los migrantes mismos. Contraatacando la fe ciega en el cosmopolitanismo global, Cheah

acertadamente sugiere que "no está claro cuántos migrantes sienten que pertenecen a un mundo. Tampoco se ha determinado si este supuesto sentimiento de pertenencia a un mundo es analíticamente distinguible del sentimiento nacional de la ausencia a larga distancia" (Cheah, "The Cosmopolitical - Today" 37). El prosigue afirmando lo obvio, gesto que se ve a veces totalmente desacreditado en el clima teórico de nuestro tiempo en el que la desmaterialización de la realidad política es casi obligatoria para proponer una nueva política: "El argumento de que las redes transnacionales de prensa y medios extienden una comunidad más allá de la migración transnacional, e incluye a las personas que moran en el Sur, tiene que ajustar cuentas con el hecho banal de que muchos en el Sur son analfabetos [esto incluiría a la mitad de la población adulta de la India]" (Cheah, "The Cosmopolitical - Today" 37)). A lo que Cheah se refiere como "el hecho banal" de no tener acceso a los mecanismos de comunicación global--y lidiaré más adelante en este libro con la laguna en los supuestos de Benedict Anderson relativos al "capitalismo impreso"--debe ser reconocido como la evidente realidad de millones de personas que siguen viviendo fuera de la modernidad no necesariamente por opción propia sino por la pobreza que les siguen infligiendo las agencias (y coaliciones) del estado y el mercado.

Contra ese trasfondo, la política de mi relocalización a India no puede ser leída por fuera del marco del privilegio. Tampoco deseo camuflar o desconocer dicho privilegio, más bien quisiera ponerlo a prueba dentro de ciertas trayectorias que no caen fácilmente en la narrativa sugerida por "el regreso del nativo". Debo enfatizar que esa no es mi narrativa aunque así pueda leerse (y es de hecho leída) mi relocalización, como en la inaudita caricatura de mi retorno que hizo Patrice Pavis: "en último término Bharucha solo quiere una cosa: volver a casa, regresar a India, trabajar en pequeñas aldeas aisladas con pupilos de extracción rural y confrontar sus propias culturas tradicionales con "las tensiones y realidades inmediatas de su historia" (Pavis 196). Para dejar las cosas claras, nunca he suscrito una agenda única y mi deseo de volver a India no estuvo motivado (como Pavis parece implicar) por ninguna necesidad altruista de trabajar con actores rurales en "pequeñas aldeas aisladas".

Heggodu, la aldea del distrito de Malnad en Karnataka ha sido, de hecho, el sitio de varios de mis experimentos teatrales más potentes, algunos de los cuales describo en este libro. Pero sería insincero desconectar Heggodu del Instituto de Teatro Ninasam(5), el cual se ha comprometido conscientemente a pesar de toda su ideología comunitarista(6), con la práctica teatral moderna. En Ninasam encontré un espacio en el que he trabajado largas horas con los estudiantes en cuestiones y problemas que considero realmente han expandido la investigación que comencé con el proyecto sobre *El concierto deseado*. Si bien en ese sitio he encontrado realidades de base que han cuestionado mis supuestos metropolitanos, cosmopolitas y seculares, debo añadir que a su vez he cuestionado la estructuración brahmínica y patriarcal de la institución por su tácita evasión de realidades relacionadas con la casta y el género(7). Aunque ya no trabajo regularmente en Ninasam, debo añadir que mi diálogo con sus participantes prosigue no solo sobre cuestiones "rurales", sino sobre cuestiones teóricas relativas a lo "vernacular cosmopolita", los debates continuos entre secularistas y comunitaristas en India, y las políticas de financiamiento. Este diálogo podría ser uno de los factores que más enérgicamente contribuyen a mi definición y práctica de la interculturalidad en India hoy en día.

En el nivel conceptual de la práctica cultural, lo "intra" denota la relación posible entre diferentes culturas a niveles *regionales*—por ejemplo, entre los estados de Bengala Occidental y Kerala, Manipur y Maharashtra. Significativamente, por falta de infraestructuras viables para dichos intercambios de modo continuo—un problema en el que ahondaré luego en este libro—lo "intra" en mi labor teatral se refiere más pertinentemente a las diferencias que existen dentro de los límites de una región particular, en lo que es asumido como una cultura homogénea ("cultura

kannada”, “cultura bengalí”, etc). Llamar la atención a estas diversidades (y diferencias) culturales internas dentro de regiones específicas es cómo lo intracultural puede ser activado de manera más efectiva.

Aunque mi trabajo en este área es marginal, alegraría que las intervenciones intraculturales tienen la capacidad de cuestionar los principios generalizados de ciudadanía que ostensiblemente conectan a todos los actores sociales con la idea de “la nación”, en y a través de, sus asumidas diversidades. Lo intracultural también facilita un examen crítico de aquellas diferencias relacionadas con la casta y la desigualdad económica que la mayoría de veces son evadidas en las valorizaciones de la “cultura regional”. Mi propósito no es negar la intrincada red de lazos y afiliaciones que de hecho existen dentro del marco de las culturas regionales, sino cuestionar cómo se producen dentro de las hegemonías culturales de los grupos dominantes. A pesar de todas sus aserciones de civilidad y hermandad regional, estos grupos pueden excluir todo un espectro de lenguajes culturales marginados por las restricciones de casta, pobreza y otras formas de alienación social.

Aunque se puede argumentar que lo “intracultural” tiene una diseminación extremadamente limitada como término, persisto en usarlo no en menor grado para contrarrestar términos oficiales más fácilmente aceptados como “inter-regional” e “inter-estatal”. De modo más crítico, lo “intracultural” es quizá la manera más aguda de punzar las categorías y pretensiones homogenizadas del estado multicultural. En verdad, puede decirse que lo “intra” camufla su infiltración ideológica en la medida en que parecería ser casi sinónimo con lo “multi”, pero su agenda es decididamente diferente. A un nivel puramente demográfico, tanto lo “intra” como lo “multi” parecerían compartir un terreno común en la medida en que también asumen la interacción o coexistencia de culturas locales y regionales dentro del marco más amplio del estado-nación. Sin embargo, mientras lo “intra” prioriza la interactividad y traducción entre culturas diversas, lo “multi” mantiene una noción de cohesión que está basada, como alguna vez lo dijo el anterior Secretario de Cultura del estado indio, en “5.000 años de civilización ininterrumpida” (Singh).

Lo “intra” es útil precisamente porque tiene el potencial de desbancar ese tipo de nociones organicistas de cultura, al resaltar la profundamente fragmentada y dividida sociedad de India que la retórica multicultural del estado se rehúsa a reconocer. Si es una fuerza con la que hay que ajustar cuentas, es porque sus agencias están ligadas a culturas de la lucha que casi inevitablemente están enfrentadas con la cultura del estado. Mientras que las agencias del estado tienen el poder, y en realidad, el deber de ordenar las diferencias—y las minoritarias en particular—dentro de las normas de ciudadanía señaladas, las agencias del intraculturalismo están más preocupadas con la movilización de una consciencia de las diferencias entre sus participantes. Estas agencias intraculturales que funcionan dentro del marco de coaliciones y movimientos populares nacionalistas, incluyendo organizaciones no gubernamentales (ONGs), asociaciones voluntarias, grupos de acción social e iniciativas de la ciudadanía y la sociedad civil, tienen la capacidad de oponerse y trabajar contra las tendencias globalizadoras y fascistas del estado. Es llamando la atención a esta democratización de la sociedad a nivel de las bases que espero ampliar el fundamento político de lo intracultural más allá de las exploraciones que hasta ahora he efectuado en los dominios del teatro.

En las conclusiones a mi ensayo sobre el activismo cultural en los “sitios cambiantes del secularismo”, ofrezco algunas claves sobre cómo la política de la práctica cultural puede converger con la lucha más amplia por una “sociedad política”. Que lo “intracultural” siga teniendo significado semántico dentro de esta convergencia habrá que investigarlo, pues mi

indagación continuará más allá de los límites de este libro. Pero en la inmediatez irresuelta de mi investigación actual, diría que el vínculo entre las culturas de la lucha hoy día en India podría ser la forma más potente de fortalecer la intraculturalidad, mientras que las dinámicas del *vivir juntos* pueden ser complementadas por las estrategias del *luchar juntos*.

En una nota menos militante, permítaseme insertar en este punto de la discusión cierta perspectiva sobre el “multiculturalismo”, la cual ya interrumpió anteriormente mi descripción de las iniciativas inter/intra culturales con la fuerza, en cierto modo retardante, de su retórica y agenda estadistas. Ningún culturalismo, a mi modo de ver, ha estado más obsesivamente calificado por adjetivos tales como “liberal”, “autoritario”, “corporativo”, “insurgente”, “de boutique”, “crítico”, “agregacionista”, “universalista”, “esencialista”, “paradigmático” o “modular”. Un verdadero listado de compras de multiculturalismos aparentemente diferenciados en los que en último término resuena una semejanza perturbadora. Como algo sintomático de nuestro tiempo y más específicamente de las condiciones sociales de una Europa en la que las fronteras parecen estar desapareciendo (al menos para algunas comunidades privilegiadas), el multiculturalismo es el término de moda del que más se abusa para referirse a un cambio aparente en las administraciones del mundo desarrollado. De manera dicente, ejemplifica la conocida perogrullada: *Plus ça change, plus c'est la même chose* [entre más cambia, más sigue igual].

Para rendir cuentas de mis prejuicios culturales, de los que ningún estudio sobre culturalismo se halla completamente libre, debo reconocer que me siento mucho más cercano en mis afinidades críticas y culturales a las tensiones de lo “inter”—“la vanguardia” de la traducción y la negociación, el *entre-lugar*” (Bhabha 38)—que a la totalización sugerida por lo “multi”. Si en la primera modalidad hay más espacio para la diferencia, el juego, el desacuerdo, el contrapunto y la ruptura, hay casi una expectativa intrínseca inscrita en lo “multi” que asume que “*tenemos que llevarnos bien y vivir juntos*”. En resumen, esto parecería negar “el derecho a abandonar” una sociedad particular o a subvertir las premisas del “vivir juntos”. Estas restricciones no condicionan los empeños inter/intraculturales, donde no existe ese tipo de obligación sobre sus agencias para que se conformen a las normas de una cultura prescrita. En esas interacciones tampoco hay una demanda de hacer permanecer su eficacia o su capacidad de mantenerse unidas. Lo “multi”, sin embargo, está obligado a durar por el “bien” de la sociedad en su conjunto, en todas sus manifestaciones ostensiblemente democráticas relacionadas con el manejo de la justicia, la armonía y la paz.

Reconozco que esta es una lectura un tanto prejuiciada en la que soy incapaz de remover el espectro del Estado de la narrativa del multiculturalismo. Aunque resisto la tendencia a demonizar al Estado—porque es contraproducente, como he argumentado antes, en el contexto más amplio de la resistencia a los embates de la globalización—no necesariamente veo al Estado como un aliado o como un punto de referencia acríptico para la articulación y ejecución de la práctica cultural. En otras palabras, aquí estoy asumiendo un privilegio: que es posible ignorar, marginalizar y oponerse al control del Estado en cualquier forma de culturalismo—un privilegio que incuestionablemente, viene de algún modo de mi localización como un ciudadano librepensador en la democracia problemática y crecientemente amenazada de India. En contraste, reconozco que hay otros contextos políticos en los que el estado no puede ser descartado tan fácilmente, como el estado en Singapur, cuyas políticas sinónimas de multiculturalismo y multirracialismo prescriben límites muy específicos de lo que es “político” (el dominio del estado) y lo que puede ser aceptado como “cultural” (los legados heredados de “razas” específicas a través de la lengua y la religión). No hace falta decir que este no es mi contexto en India, donde la mera turbulencia de la situación política me permite cuestionar los límites del Estado en la determinación de la cultura de sus ciudadanos.

En este libro voy a extender tal cuestionamiento para confrontar las políticas aparentemente beneficiosas del multiculturalismo con cómo se lo legisla en las democracias occidentales. Argumentaré que, a pesar de todas sus buenas intenciones, estas políticas han tendido a marcar, segregar y en último término dividir comunidades enteras, a través de estrategias puramente simbólicas y seudocomunitarias, las cuales han resultado en lo que Slavoj Žižek ha descrito de modo quizá demasiado arriesgado como “una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial” (Žižek 44). Para balancear lo extremo de esta posición con la postura comunitaria más moderada de Charles Taylor y con el multiculturalismo “policéntrico” de Ella Shohat y Robert Stam, propongo recuperar y apoyar las posibilidades democráticas del multiculturalismo, no en menor medida para contrarrestar la atroz denigración de los derechos y culturas de las minorías, tan evidente hoy día en diferentes partes del mundo.

En este punto hay un vacío en el libro, o al menos así podría ser percibido en la medida en que trato con la representación comunalizada(8) de las “minorías” solamente en algunos fragmentos de performance. Sin embargo, no ofrezco una lectura comprensiva de los “derechos de las minorías” del modo en que se los delinea en los debates multiculturales cada vez más densos sobre el asunto. No solamente me considero incompetente para entrar en las complejidades legales y filosóficas de esos debates (véanse Rawls, Kymlicka, Walzer, Habermas), sino que en este libro estoy principalmente preocupado por las estrategias reales y por el hacerse de la práctica cultural en un momento en el que las comunidades se hallan cada vez más marcadas y divididas. También me gustaría reconocer que las escisiones entre los lenguajes de la filosofía política y de la práctica cultural siguen siendo tan asombrosas, que no pueden ser fácilmente registradas aun dentro de los vacíos y fisuras de este libro.

En el contexto de India, la narrativa del multiculturalismo no es solamente contrariada a nivel de la práctica cultural; es quizá también una filosofía inadecuada para tratar la amenaza creciente del comunalismo y su subsecuente erosión de las normas democráticas. Al menos, tal es el punto de vista ofrecido por un compasivo crítico del multiculturalismo, el teórico político marxista Achin Vanaik, quien se ve compelido a enfatizar que las políticas multiculturales de India no pueden tener “el mismo peso, impulso, importancia táctica o estratégica que en Occidente” (Vanaik 642).

A cierto nivel podría argumentarse que el multiculturalismo en India tiene que ser fortalecido más allá del modelo estatal de “la unidad en la diversidad” y no en menor medida para contrarrestar el creciente monoculturalismo estridente de Hindutva, la ideología política de la derecha hindú. Esta ideología aboga por “una nación, una lengua, una religión”, incluso si hace alarde de la pluralidad intrínseca del hinduismo. Es tal la estrategia del doble discurso en funcionamiento aquí, que el anti-secularismo de Hindutva puede hacerse pasar por un secularismo auténticamente “indio” basado en los principios innatos de la tolerancia que hacen parte del panteón de creencias hindú. Significativamente, el mismo Hindutva puede ofrecer la legitimidad para señalar a las minorías religiosas como “foráneas” y “traidoras”, indicando por tanto las tensas fronteras que existen entre lo que se asume como “pluralista” y lo que es, en realidad y a través de una manipulación política, una ideología profundamente sectaria, si no racista.

A diferencia de las sociedades occidentales en las que las fuerzas anti-multiculturalistas de la derecha han tratado de controlar y censurar, por ejemplo, los cambios progresistas en el curriculum de los cursos básicos de las universidades, o las políticas educativas para las minorías, o las ahora difuntas agencias de acción afirmativa en los Estados Unidos, el impulso

monocultural de las políticas de la derecha hindú se ha extendido, como correctamente ha enfatizado Achin Vanaik, “a la totalidad del tejido de la sociedad india incluyendo su estado secular, liberal y democrático” (Vanaik 642). Para contrarrestar la escala de su funcionamiento no se necesita únicamente un resurgimiento del multiculturalismo en la India contemporánea, sino un “proyecto holístico de oposición” en el que la tarea de “preservar y profundizar las diversidades culturales” se extienda más allá de privilegiar la “cultura” para resaltar sus implicaciones sociales, económicas y políticas en la sociedad (Vanaik 642).

Sin menospreciar la validez política de esta postura, me gustaría enfatizar que la insistencia de Vanaik en las distinciones heurísticas entre “cultura” y “sociedad” se apoya demasiado en la lectura de Raymond Williams acerca de la cultura como un “sistema significativo realizado”. Hoy en día el problema, no solo en India sino casi en cualquier parte del mundo, es que las razones fundamentales que subyacen a estos sistemas “realizados” han colapsado, mientras que otras culturas de la lucha están en formación a niveles que son muy fragmentarios, están sin desarrollar y que quizá ni siquiera son reconocidos. La tarea es identificar, conectar y movilizar estas culturas de la lucha a partir de las cuales nuevos sistemas significantes pueden realizarse. Aunque esta es, obviamente, una tarea que abarca más que la consolidación de un espectro de prácticas culturales—y aclaro que no comparto la valorización de Vanaik de cultura como un “campo de valores” en vez de como un “campo de prácticas”, porque considero que los valores están encarnados y son en realidad inseparables de las prácticas—yo enfatizaría que el “proyecto holístico de oposición” concebido por Vanaik no es posible hoy día sin acoger críticamente más de un “sistema significativo” de cultura. El sustento cultural anglosajón y los presupuestos del marxismo justificadamente respetado de Raymond Williams ya no ofrecen “recursos de esperanza” adecuados para las realidades multiculturales de nuestros modos de resistencia, cada vez más cuestionados y diferenciados en una época de globalización.

Si bien en este punto podría ofrecer argumentos contrarios, los cuales indicaré brevemente en el próximo capítulo [Interculturalism and its Discriminations/ El interculturalismo y sus discriminaciones] con respecto a la crítica socialista del multiculturalismo, me interesa más explorar la poco investigada relación entre “multiculturalismo” y “secularismo”. Aunque se puede argumentar que casi cualquier filosofía del multiculturalismo es en términos generales secular en su aceptación, o al menos en su reticente tolerancia de una diversidad de posiciones, lo opuesto no es necesariamente verdad. En otras palabras, un estado secular no necesariamente aprueba el multiculturalismo e incluso puede oponerse activamente. La dinámica cambiante de esta interpretación, sin embargo, dependerá en gran medida de lo que se entienda por “secular”.

Esto me lleva a la última de mis palabras clave en la introducción a este libro. Quizá no haya una palabra que ilumine tanto la increíble distancia que existe entre los contextos culturales analizados en esta narrativa que la palabra “secular”. Este concepto tan cuestionado en la política cultural de la India contemporánea es un término casi olvidado en Occidente hoy día. Ciertamente, es la menos teorizada de las categorías en el discurso sobredeterminado y pleno de jerga de los estudios culturales.

Es casi como si lo secular hubiera sido tan asimilado por la conciencia occidental que no valiera la pena pensar más en ello. Esta, creo, es una profunda ilusión que vale la pena desaprender.

En uno de los pocos intentos de conceptualizar lo secular dentro de la academia anglosajona, Bruce Robbins ha recurrido a las reflexiones de Edward Said sobre la “crítica

secular” para desbancar los sentidos recibidos de lo secular. Al plantearlo no en contra de “preocupaciones o creencias religiosas per se, sino de lo nacional y del nacionalismo como sistema de creencias” (Mufti 96), Robbins tácitamente se une a la misma resistencia de Said a cualquier consideración seria de la religión como elemento de la consciencia cultural, aun en aquellos contextos y grupos del mundo no-occidental en los que Dios nunca está ni oficial ni filosóficamente muerto. En la categórica perspectiva de Said, “el calor, en vez de luz, que generan las prácticas religiosas” ha hecho más daño que bien, y a él no le interesa “la elucidación de ideas de lo Divino o la sagrado, excepto como hechos seculares y experiencias históricas” (Williams y Said 182). El problema es que hay poca o ninguna evidencia en el corpus de los escritos de Said de que la religión sea algo más que “una muestra de sentimientos sumergidos de identidad, de solidaridad tribal” (citado en Wicke y Sprinker 232). Y por lo tanto, esta lectura de lo secular procede como si la religión no fuera un asunto significativo o, en el mejor de los casos, un crudo reflejo nacionalista.

Significativamente, el intento de desbancar los sentidos recibidos de lo secular en el contexto indio ha sido estrategizado a partir de fundamentos diferentes. En mis propias intervenciones en este volátil campo, en mi breve tratado de 1993 *The Question of Faith* (La cuestión de la fe) he empezado a especular sobre las posibilidades de recuperar las bases pluralistas de la religión en pos de una consideración secular. A este le siguió en 1998 *In the Name of the Secular* (En el nombre de lo secular), el cual intentaba cartografiar historias y estrategias seculares de oposición a las fuerzas fundamentalistas dentro del campo emergente del activismo cultural en la India contemporánea. En el capítulo 6 [The Shifting Sites of Secularism/ Los sitios cambiantes del secularismo] elaboraré por qué me fue necesario cambiar de estrategia en mi lectura de lo secular, desde un enfoque en la “fe” (que no tiene por qué ser una prerrogativa de los fundamentalistas) a una práctica cultural más reflexiva de lo secular. Proseguiré profundizando en la reflexión sobre la práctica cultural con la aclaración de que, aunque comparto la aserción de lo mundano por parte de Said en su lectura de la crítica secular, llegué allí por un camino muy diferente. Aunque no me refiero específicamente a la religión en mi ensayo sobre el secularismo en este libro, esta se encuentra refractada y fragmentada en camuflajes y de maneras sin precedentes—por ejemplo, a través de la interrupción de un festival religioso en el estado nororiental de Manipur con una presentación de “Michael Jackson”, o más directamente, por medio de la dedicación de cuatro jóvenes sacerdotes bajo la forma de una imagen secular ampliamente diseminada. Aunque mis evidencias de una “cultura secular” les puedan parecer excéntricas a los filósofos políticos del secularismo por estar fundamentadas en prácticas culturales comunitarias, el punto es que ellos demuestran la *inestabilidad* que yo leo en lo secular, en oposición al peso que Said le adjudica al término. El secularismo, creo yo, todavía está en proceso.

Llamando la atención hacia el funcionamiento de la “catacresis”—la estrategia de lectura de Gayatri Spivak que despliega el “mal uso significativo y productivo” de un término particular—Aamir Mufti ofrece un sucinto compendio de la redefinición de Said de lo secular:

Lo secular implica para Said una crítica del nacionalismo como ideología del terruño y del hogar, de la *Gemütlichkeit*; una crítica de la seguridad, la “confianza” y el “sentir de la mayoría” que siempre implican las proclamas en nombre de una cultura nacional, una crítica a la matriz entera de significados que asociamos con “hogar”, pertenencia y comunidad . . . Contiene la carga de que el organicismo de la pertenencia nacional, su puesta en marcha de las metáforas filiales de parentesco y regeneración, oscurece su naturaleza excluyente . . . La

crítica secular busca hacer continuamente perceptible que la experiencia de sentirse en casa solo puede producirse al dejar a otros fuera. (Mufti 10)

Esto me choca como una lectura demasiado dicotomizada de lo secular que en realidad oscurece algunas de su complejidades, al menos como se manifiestan en el contexto indio contemporáneo.

Primero que todo, parece haber una confusión de categorías en la descripción del nacionalismo como una “ideología del terruño y del hogar . . . pertenencia y comunidad”, lo cual quizá se lea mejor como “comunitarismo”, ese componente en el discurso antiseccularista de la India que se privilegia a sí mismo precisamente sobre la base de que sus fragmentados y marginados discursos subalternos no pueden—o no van a—entrar a la “comunidad imaginada” del estado-nación(9). En India hoy día la lucha no es solo entre seccularistas y fundamentalistas, sino entre seccularistas y comunitaristas, por ejemplo Ashish Nandy y Partha Chatterjee, cuyas posturas anti-nacionalistas han sido yuxtapuestas—y contrastadas—por Aamir Mufti con la lectura saidiana del seccularismo. El punto es que también hay una base seccularista en la India que, irónicamente, puede apoyar el nacionalismo por la misma línea que el discurso cosmopolita de Said, y que rechazaría la filosofía antimoderna del “terruño y el hogar” de los comunitaristas de la India. Así, el seccularismo de Said sería no solo antinacionalista, sino anti-comunitarista.

En mi lectura de lo seccular intentaré explicar por qué es necesario estar pendiente de la crítica insuficiente al patriarcado y al género en la “narrativa de la comunidad” valorada por pensadores comunitaristas como Partha Chatterjee. Al mismo tiempo, se debería lidiar con las tendencias antidemocráticas de la globalización que son respaldadas por el estado-nación en su creciente capitulación ante la “narrativa del capital”. La simultaneidad de estas fuentes duales de contención se encuentra totalmente ausente de la lectura de Said del seccularismo, y no en menor medida porque no se preocupa en específico de la crítica del capital o de la aplicación de la “justicia social”, la cual es uno de los tropos centrales de la propagación del seccularismo en India hoy día. En cambio, Said mantiene un cosmopolitanismo casi militante, si no feroz, junto con un acogimiento de la cultura occidental liberal ligeramente disfrazado desde una perspectiva minoritaria. “Desplazando su designación como el sitio de lo local”, como Mufti correctamente indica, Said “rescata” la perspectiva de la minoría como “una desde la cual repensar y rehacer las proclamas universalistas (éticas, políticas, culturales)” (Mufti 112).

Mientras yo aceptaría la proclama algo hiperbólica de Mufti de que la intervención de Said fue hecha “en el interés . . . de todos aquellos que serían convertidos en minoría en nombre de una cultura ‘nacional’ uniforme”, encuentro más difícil concordar con su énfasis en que dicha intervención fue hecha “desde la perspectiva” de aquellos que carecen de hogar. Esto yace en el corazón de la crítica que justificadamente en mi opinión, ha surgido contra el cosmopolitanismo “elitista”, aunque de ningún modo hueco, de Said. A pesar de todas sus virtudes, su lectura de la “minoría”, al menos dentro del marco de la crítica seccular, se encuentra casi completamente mediada por la figura elegíaca de Erich Auerbach, cuyo exilio en Estambul durante la Segunda Guerra Mundial ha sido fetichizado en exceso por Said y sus discípulos.

No veo por qué el dilema innegablemente conmovedor de un escritor minoritario en el exilio que reflexiona sobre el corpus de la literatura occidental, pueda convertirse en metáfora de la condición deshumanizada general de las minorías. A pesar de la sensibilidad crítica de su lectura, la cual honra justificadamente el valeroso empeño de Auerbach, esta ofrece un lente demasiado puntual frente al panorama épico de millones de gentes desplazadas y sin hogar que, por razones teóricas, son categorizadas como “minoría”.

Se necesita una lectura algo menos esencializada de este término mutable e históricamente determinado, la cual podría mantener presente el vaticinio hecho por Dr Babasaheb Ambedkar, el filósofo seminal de los derechos de los *dalit*(10), o las comunidades oprimidas de India: “Está mal que la mayoría niegue la existencia de las minorías. Es igualmente malo para las minorías perpetuarse a sí mismas”. Aunque voy a contextualizar esta aseveración dentro de la representación cultural de las minorías en el capítulo 5 [Phantoms of the Other/ Espectros del Otro], me gustaría también sugerir que para poder resaltar las posibilidades contrapuntísticas del secularismo saidiano en otros contextos culturales, este debería yuxtaponerse a aquellas experiencias e historias diferenciadas de las minorías que puedan cuestionar el legado y la genealogía de lo secular provenientes de la Ilustración, donde se encuentra irrevocablemente situada la lectura de Said de las minorías.

Esto es lo que trato de hacer en mi capítulo sobre los “sitios cambiantes del secularismo”, en el que usando un modo narrativo conscientemente disyuntivo, entro en diversos sitios como la sala de cine comunalizada y los comités *mohalla* (de vecindario) anti-comunalistas de los barrios marginales de Mumbai. Aunque no pretendo que esta lectura haya surgido “desde la perspectiva de las minorías”, sí intento ocuparme de ciertas prácticas de su mayormente ignorada “cultura secular”, las cuales cuestionan no solo las afinidades cosmopolitas del secularismo de Said, sino los indicios residuales de mi propio cosmopolitanismo (cuyos ecos se hallan en las evocaciones nostálgicas de los años 50 en las obras de escritores como Salman Rushdie y Vikram Seth). Yo diría que mi propio cosmopolitanismo se encuentra en el proceso de volverse “cosmopolítico”, para usar el feliz término inventado por Pheng Cheah y Bruce Robbins (1998) gracias a su desacuerdo con los presupuestos de privilegio presentes en modalidades anteriores del cosmopolitanismo. Desafortunadamente, ya que los libros tienen un plazo de vida útil así como límites correspondientes a lo que puede ser incluido en una narrativa determinada, tendré que dejar por fuera de este una lectura de lo cosmopolítico, aunque confío en que catalizará más a fondo mi lectura de lo secular.

Desde lo “inter” a lo “intra”, a lo “multi” y a lo “secular”, he bosquejado a grosso modo las palabras claves de este libro, aunque dejaré en manos del lector cómo se intersectan en cada capítulo. Claramente, esta no es una narrativa lineal que se ocupa de las historias de tales términos individuales en contextos heurísticos. Por el contrario, el lector debe prepararse para entrecruzar las trayectorias de las diferentes modalidades del culturalismo, las cuales se presentan en relaciones diferenciadas con los sitios específicos de investigación de cada capítulo. Siguiendo esta metodología algo volátil, conscientemente he intentado subrayar los cambios en esta narrativa, más que difuminar sus diferencias.

Por lo tanto, para brindar una pequeña guía de los “cambios” a la vista, “Interculturalism and its Discriminations” (“El interculturalismo y sus discriminaciones”) ofrece una visión teórica de las imbricaciones de la práctica intercultural con la economía global y la política nacionalista, a la vez que sus diferencias conceptuales, a partir de las tendencias de asimilacionismo y estatismo de la filosofía política multicultural. “When Eternal India meets the YPO” (“Cuando la India Eterna se encuentra con YPO”) ofrece un muy necesario alivio en clave cómica sobre las consecuencias de empaquetar las diversidades intraculturales de la “cultura india” para el consumo del mundo corporativo. “Gundegowda meets *Peer Gynt*” (“Gundegowda se encuentra con *Peer Gynt*”), “Towards a Politics of Sexuality” (“Hacia una política de la sexualidad”) y “Phantoms of the Other” (“Espectros del Otro”) se enfocan principalmente en las políticas de la identidad dentro de los marcos más amplios de la traducción y la denominación de minorías, incluyendo a los musulmanes, los *dalits* (comunidades de la casta más baja), los gays, las lesbianas y los sobrevivientes de ataques durante revueltas comunales.

A través de “Phantoms of the Other”, la búsqueda de un imaginario secular, que ya había sido inscrita en los capítulos previos, conduce directamente a una confrontación más activista de diferentes modalidades de la práctica cultural secular en “The Shifting Sites of Secularism” (“Los sitios cambiantes del secularismo”). Prosiguiendo con este empeño de teorizar la inestabilidad esencial de las identidades seculares dentro de los modos emergentes del activismo cultural, el libro termina de manera algo elíptica en “Afterwords” (“Epílogo”), donde se especula sobre el futuro de lo intercultural bajo la forma de una historia personal, en vez de un plan ideológico preestablecido.

Baste decir que estoy feliz de estar vivo y de compartir esta historia con usted, y que confío en que el lector tendrá la paciencia de aprender durante el cauce natural de la lectura de este libro en vez de saltarse páginas para llegar al final.

Es innegable que los sitios cambiantes de este libro han sido difíciles de negociar no solamente a nivel conceptual y teórico sino, más en concreto, a nivel de la escritura. El reto ha sido no solo ordenar los cambios a través de una elisión estratégica de sus tensiones, sino más bien mantenerse en la narrativa aun permitiendo que se fuera en direcciones harto impredecibles. Si hay un principio de sujeción en esta narrativa, yo diría que proviene de mi disciplina teatral, la cual sigo viendo como un laboratorio del mundo. Mientras a cierto nivel se podría argumentar que hay mucha menos documentación de producciones y performances reales en este libro de lo que sugiere su título, yo enfatizaría que no podría haber tratado las narrativas sobrepuestas de la globalización, el comunalismo y el culturalismo sin los hallazgos concretos sobre dichos fenómenos logrados a través de la inmediatez del teatro. La preposición “a través de” indica mi relación dramaturgica con el teatro en este libro. Aquí no estoy preocupado específicamente con el teatro como “un lugar para ver” (como indica su origen etimológico en la palabra griega *theatron*), sino cómo soy capaz de ver las realidades globales y comunales de nuestros tiempos a través de las iluminaciones transitorias del teatro.

Pero quizá no es solo lo que uno ve, sino qué no ve uno en el teatro lo que despierta las preguntas más profundas. Por ejemplo, mientras escribía la sección más difícil de este libro sobre violencia comunal, me di cuenta que el acto de ver puede haber sido excesivamente fetichizado en los escritos sobre performance. En realidad, mi metodología crítica se ha visto más cuestionada durante mi intento de referirme a aquellas “visiones” no vistas por mis propios ojos--por ejemplo, la angustia cercana a la locura de aquellos sobrevivientes de revueltas comunales que “re-crean” las atrocidades que les han sido infligidas por sus atacantes. Lo que uno es capaz de “ver” aquí no puede ser separado de los fragmentos en los se ha documentado a los sobrevivientes y en los que momentáneamente vuelven a la vida, clamando por ser citados.

Se podría argumentar que realidades como la violencia comunal son demasiado específicas culturalmente como para ser traducidas de modo significativo a otros contextos políticos y sociales. Del mismo modo, el espectro de la casta puede no resonar en contextos occidentales de las mismas maneras intrincadas y profundamente internalizadas en que sigue dominando las relaciones sociales y culturales en India. Y aún así, ¿es posible negar las historias diferenciadas de racismo, sectarismo e intolerancia por medio de las cuales las comunidades oprimidas de casi cualquier sociedad siguen siendo deshumanizadas con varios grados y formas de violencia a niveles explícitos, implícitos e incluso invisibles? El punto aquí, quiero sugerir, no es buscar equivalencias en diferentes estados de degradación, ni tampoco establecer falsas jerarquías de víctimas que se encuentran “mucho mejor” o “mucho peor”, y mucho menos periodizar las historias del dolor en pulcras cronologías y secuencias. Necesitamos desarrollar maneras más

complejas de traducir no solo los textos, sino también los contextos de las historias diferenciadas de la violencia en culturas individuales. Solo así podremos avanzar hacia una lectura intercontextualizada de la violencia, así como de otros fenómenos sociales y culturales.

Con el objetivo de destacar las demandas intercontextuales de la traducción cultural, me gustaría detenerme brevemente en un ejemplo específico que podría ayudar a formular la tarea crítica que yace más adelante en este libro. Considérese, por ejemplo, la comunidad de clase trabajadora y extremadamente marginada de los *burakumin* en Japón, cuya situación no debe ser arbitrariamente equiparada con los *harijans* de India. Y de todas formas, ambas comunidades han sido descritas como “intocables” en términos de su ostracismo social con respecto a las secciones más “civilizadas” de sus correspondientes sociedades; ambas están marcadas por sus nombres así como por sitios segregados de residencia; a ambas se les niegan los derechos de casarse con “castas” superiores; y en realidad, ambas siguen siendo identificadas con oficios serviles y ocupaciones referentes a la matanza de animales y el trabajo del cuero. La diferencia entre estas comunidades podría ser que la opresión de los “intocables” en India continúa y se ha politizado a nivel masivo, y no en menor medida por medio de la afirmación política de las identidades, los movimientos y los partidos *dalit*. En contraste, los *burakumin*, que también han luchado valientemente por el autorespeto y el reconocimiento a niveles cívicos, permanecen en las sombras de una de las sociedades más desarrolladas, industrializadas e intensivamente capitalistas del mundo.

El argumento aquí no es que su condición sea mejor (o peor) que la de los *dalit* en la India de hoy, o incluso que (aunque esto sería más plausible), que los *burakumin* y los *harijans* tienen una lucha común. Todo lo que puedo decir es que es que sus condiciones comparables de deshumanización y humillación social existen en lugares muy diferentes del mapamundi—en verdad, en proximidades (y distancias) muy diferentes de las estructuras de poder, las instituciones y las tecnologías de la globalización. Estaríamos mejor como ciudadanos del mundo si estuviéramos preparados para intercambiar no solo los logros imaginados o las herencias perdidas de nuestras respectivas culturas, sino las diferencias muy reales de la casta y la injusticia social (como indica la condición presente de las comunidades *dalit* y *burakumin*) que siguen irresueltas, aun cuando se hallen en el proceso de ser disputadas. Argumentar contra el intercambio de estas diferencias sobre la base de que debe respetarse el silencio de las culturas es algo que vale la pena considerar, siempre y cuando no legitime una total evasión de la diferencia en cuestión.

Sobre la compleja cuestión del “contexto”, por lo tanto, lo que más específicamente busco del lector occidental de este texto no es una mera aceptación de las realidades sociales y políticas que han formado parte de mi análisis de la práctica cultural en tiempos de globalización. Tampoco recibiría de muy buen grado una despreocupada negativa del tipo “su contexto no es el nuestro”, la cual a cierto nivel es una perogrullada producto de la pereza intelectual (y quizá inconscientemente del etnocentrismo). Lo que más me interesa son las posibilidades de que mi contexto sea traducido a otros lugares en los que los lenguajes del comunalismo y el secularismo (de la forma en que han sido bosquejados en este libro), puedan no serles inmediatamente familiares a los lectores fuera de India. De modo similar, mi aparentemente inequívoca crítica de la globalización les podría parecer muy dura y aun anacrónica a esos lectores para los que los beneficios del capitalismo global equilibran de lejos sus impactos negativos en aquellas partes del mundo en las que las necesidades básicas—agua, comida, salud, educación—todavía deben ser distribuidas de modo igualitario. El punto no es valorar o demonizar la globalización, sino alertar críticamente sobre sus contextos ampliamente diferenciados. En este libro ofrezco un contexto

que confío será considerado de buena fe, aunque pueda parecerles discordantemente ajeno a algunos lectores y opresivamente familiar a otros.

Buscar lo familiar en lo ajeno y lo ajeno en lo que nos es familiar, es una de las tareas críticas que Bertold Brecht confrontó en su búsqueda de una nueva dialéctica teatral. Podemos seguir investigando los retos de esta tarea en la forma como han evolucionado sus nuevas permutaciones en los campos en ebullición de los estudios culturales y de performance. Como ha reconocido Arjun Appadurai: “Una teoría sólida de la globalización desde un punto de vista sociocultural probablemente requerirá algo que ahora no tenemos: una teoría de las relaciones intercontextuales que incorpore nuestra comprensión actual de los intertextos” (Appadurai 187). Es mi esperanza que el ímpetu intercultural de este texto contribuirá a su manera a la búsqueda más amplia de las relaciones intercontextuales, sin las cuales cualquier estudio de las prácticas culturales a través de las fronteras sería algo redundante.

NOTAS

(1) Actualmente Bharucha es profesor en la Escuela de Artes y Estética de la Universidad Jawaharlal Nehru en Nueva Delhi.

(2) El texto original fue escrito en inglés. Todas las citas y la bibliografía también se encuentran en dicho idioma.

(3) Harjot Oberoi explica que en India “comunalismo” se refiere principalmente a “la manipulación de los símbolos y sentimientos religiosos por parte de élites sociales, a favor de sus propios intereses políticos y materiales” (mi traducción). Más allá de algunas características adicionales del comunalismo relacionadas con el pasado colonial del país, Oberoi destaca que “es sobre todo una ideología política”. Por su parte, Bharucha enfatiza que en India “comunalismo” se entiende como “sectarismo” y plantea que las bases del resentimiento entre sectores de la sociedad coinciden, en la mayoría de los casos, con razones religiosas (por ejemplo, las revueltas y genocidios entre hindus y musulmanes en Godhra, Gujarat, en 2002). También aclara que las tensiones comunales pueden surgir asimismo por causa de la lengua, la profesión, el modo de vida y otras diferencias. Véase el artículo de Oberoi titulado “En lidia con conceptos: ¿comunalismo o fundamentalismo?” (*Estudios de Asia y Africa* 2.63 (86) (1991): 449-457. El Colegio de México.

(4) *Non-Resident Indian*: categoría del gobierno de India para denominar a los ciudadanos cuya estadía fuera del país carece de plazo fijo por diversos motivos (estudio, trabajo, vacaciones indefinidas, etc).

(5) El Instituto de Teatro Ninasam surgió por iniciativa de K.V.Subbanna, quien en los años 70 planeó hacer un teatro en su aldea natal Heggodu (estado de Karnataka). Con el tiempo este se convirtió en un hito tanto del teatro comunitario en India como de la vida cultural de Karnataka. El instituto consiste en una escuela de teatro, una compañía itinerante de repertorio y una editorial. Anualmente ofrece un Curso de Cultura al que han asistido miles de participantes a lo largo de los años. Bharucha ha desarrollado allí las bases de su investigación teatral y reconoce que esta experiencia le ha permitido profundos hallazgos acerca de lo “intracultural” (al respecto, véase el último capítulo de *Theater and the World*).

(6) Según Sarah Joseph, la perspectiva del comunitarismo—no confundir con comunalismo— como manifestación del anti-individualismo, además de hacer una crítica a las “peligrosas consecuencias de entender India desde el punto de vista de categorías extranjeras e individualistas” (mi traducción), ve como una necesidad otorgarle alguna forma de legitimidad política a los lazos y lealtades comunitarios todavía patentes en las prácticas y el pensar de las personas. También implica una actitud crítica hacia la modernidad occidental, así como cierta desconfianza ante las proclamas de la Ilustración, incluyendo sus valores seculares y liberales. Asimismo, Joseph explica que el comunitarismo de India difiere del de los países occidentales por su insistencia en que el colonialismo, el imperialismo y el racismo son elementos constitutivos de la modernidad. “Politics of Contemporary Indian Communitarianism.” *Economic and Political Weekly*. 32.40 (1997): 2517-2523.

(7) Los patrocinadores de Ninasam pertenecen a la comunidad brahmínica agrícola Havyaka, la cual forma parte de la élite de latifundistas alrededor de la aldea de Heggodu.

(8) A lo largo del texto, cada vez que se mencionen las palabras “comunalizado”, “comunalista” o “comunal”, recuérdese el sentido de “comunalismo” como sectarismo explicado en la nota 3.

(9) Sobre el sentido de comunitarismo, véase la nota 6.

(10) "Dalit", palabra que literalmente significa “oprimido”, es la categorización apropiada y el término políticamente operativo en India para las personas de la casta más baja. Previamente se les llamaba “harijan” o “hijos de Dios” según Gandhi. Dr. Babasaheb Ambedkar impulsó las primeras mobilizaciones masivas y hoy día la palabra dalit es usada ampliamente para llamar la atención sobre la democratización de las castas en el marco más extendido de la política de cuotas (por ejemplo en puestos gubernamentales y universidades), y de lucha por la justicia social.

REFERENCIAS

Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 1997.

Bhaba, Homi. *The Location of Culture*. London y Nueva York: Routledge, 1994.

Bharucha, Rustom. “Eclecticism, Oriental Theatre and Artaud.” *Theater* 9.3 (1978): s.p..

---. *Theatre and the World: Performance and the Politics of Culture*. Nueva Delhi: Manohar Publishers, 1990. Londres y Nueva York: Routledge, 1993.

---. *The Question of Faith*. Nueva Delhi: Orient Longman, 1993.

---. *In the Name of the Secular: Contemporary Cultural Activism in India*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 1998.

---. *Consumed in Singapore: The Intercultural Spectacle of “Lear.”* Singapur: CAS y Pagesetters, 2000.

Cheah, Pheng y Bruce Robbins, eds. *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

- Habermas, Jürgen. "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State." *Multiculturalism*. Amy Gutmann, ed. Princeton NJ: Princeton University Press, 1994.
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Mufti, Aamir R. "Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism, and the Question of Minority Culture." *Critical Inquiry* (1995): s.p..
- Pavis, Patrice, ed. "Introduction: Towards a Theory of Interculturalism." *The Intercultural Performance Reader*. Londres y Nueva York: Routledge, 1996.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press, 1993.
- Robbins, Bruce. "Secularism, Elitism, Progress, and Other Transgressions: On Edward Said's 'Voyage in'." *Social Text* 40 (1994).
- Rushdie, Salman. *The Satanic Verses*. Nueva York: Viking, 1989.
- . "In Good Faith." *The Independence on Sunday* febrero 4 de 1990.
- Said, Edward. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983.
- Singh, B.P. *India's Culture: the State, the Arts, and Beyond*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 1998.
- Spivak, Gayatri Chakravorti. "Cultural Talks in the Hot Peace: Revisiting the 'Global Village'." Cheah y Robbins.
- Shohat, Ella y Robert Stam. *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. Londres y Nueva York: Routledge, 1994.
- Taylor, Charles. "The Politics of Recognition." *Multiculturalism*. Amy Guttmann, ed. Princeton NJ: Princeton University Press, 1994.
- Tynan, Kenneth. "Director as Misanthropist: On the Moral Neutrality of Peter Brook." *Theatre Quarterly* 8.25 (1977): s.p.
- Vanaik, Achin. "Defence of Multicultural Politics." *Economic and Political Weekly* marzo 21 de 1998.
- Walzer, Michael. *Thick and Thin: Moral Arguments at Home and Abroad*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1994.
- Wicke, Jennifer y Michael Sprinker. "Interview with Edward Said." *Edward Said: A Critical Reader*. Michael Sprinker, ed. Cambridge: Blackwell Publishers, 1992.
- Williams, Raymond y Edward Said. "Appendix: Media, Margins and Modernity." *The Politics of Modernism: Against the New Conformists*. Tom Pinkney ed. Londres y Nueva York: Verso, 1989.

Žižek, Slavoj. "Multiculturalism, or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism." *New Left Review* 225 (1997): s.p.

Bharucha, Rustom. "Política de la práctica cultural: pensar a través del teatro en tiempos de globalización". Traducción de Paola Marín. *Karpa* 6 (2013): n. pag. <http://www.calstatela.edu/misc/karpa/Karpa6.1/Site%20Folder/rus1.html>