

DOSSIER / ARTÍCULO

Bidaseca, Karina (2014). "Fuera del tiempo. Stuart Hall", *Papeles de Trabajo*, 8 (14), pp. 22-33.

RESUMEN

Antes de convertirse en una de las figuras seminales de la *New Left Review* en los años 50, Stuart Hall migró al centro imperial, donde permaneció como extranjero junto con la diáspora de antillanos. Llegó a Oxford como estudiante anticolonial, con un apasionado compromiso con la independencia de Jamaica y con la lucha contra el colonialismo del Tercer Mundo, sin haber estado profundamente comprometido en la política jamaicana debido a su cultura familiar. Este ensayo aborda la relación conflictiva que Hall mantuvo con la cultura política antillana en el contexto del Caribe colonizado, en una sociedad estratificada por el color de la piel.

Palabras clave: *Pensamiento caribeño, diáspora, raza, poscolonía.*

ABSTRACT

Before becoming one of the seminal figures of the *New Left Review* in the 50s, Stuart Hall migrated to the imperial center remaining as foreign by the West Indian diaspora. He came to Oxford as anticolonial student, with a passionate commitment to the independence of Jamaica and the struggle against colonialism in the Third World, without being deeply engaged in Jamaican politics. In fact their family culture was very complex to him. This essay addresses the contentious relationship that Hall remained with the Caribbean political culture in the context of colonized Caribbean, in a stratified society by skin color.

Key words: *Caribbean thought, diasporic, race, postcolony.*

Recibido: 26/9/2014

Aceptado: 7/10/2014

Fuera de tiempo. Stuart Hall

por **Karina Bidaseca**¹

En la Jamaica colonial

Cuando tenía 19 o 20 años Miles Davis puso un dedo en mi alma (...). Siguió habiendo un lamento por la pérdida de una vida que yo podría haber vivido pero no la viví. Y la incertidumbre, la inquietud y algo de la nostalgia de lo que no pudo ser está en el sonido de la trompeta de Miles Davis (The Stuart Hall Project, 2013).

Stuart Hall nació el 3 de febrero de 1932 en Kingston (Jamaica), en el seno de una familia de clase media con descendencia hindú, africana e inglesa. Allí pasó su juventud y tuvo la experiencia vívida del color.

Viví a través de la más exclusiva clase y casta del mundo. Era tres tonos más oscuros que mi familia y es el primer hecho social que sabía de mí mismo. Estaba huyendo de todo esto a lo largo de toda mi existencia antes de venir a Inglaterra (...). En Jamaica la pregunta acerca de qué tono exactamente eres, en la Jamaica colonial, esa era la pregunta más importante (The Stuart Hall Project, 2013).

1 Doctora en Ciencias Sociales (UBA), investigadora independiente del CONICET y profesora de Sociología (IDAES-UNSAM y UBA). Coordina los programas "Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas" (IDAES); el Programa Tricontinental Sur-Sur (CLACSO) y co-coordina el Programa de Investigación y Extensión sobre Afrodescendientes y Estudios Diaspóricos.

“Ser negro” significaba ser parte de la mayor parte de la población. Ser “de color” implicaba un “peldaño por encima del resto”.

Hall proviene del mundo insular, del pensamiento del Caribe desarrollado entre las islas anglófonas –las *West Indies o the Caribbean*–, y en *Les Antilles o la Caraïbe*, como escriben los antillanos francófonos. Un mundo que inspiró las valiosas contribuciones de los poetas de la negritud: Aimé Césaire, Frantz Fanon, Edouard Glissant. Un pensar situado que enfrentó la colonialidad del saber, los modos hegemónicos que pretendió alcanzar el proyecto eurocéntrico. Un pensamiento diaspórico.

“Lo que ahora llamamos el Caribe nació de nuevo, en esa violencia real y simbólica. Sabemos que África es una construcción moderna”, expresó en 1998 en ocasión del quincuagésimo aniversario de la fundación de la University of the West Indies, dando lugar a una importante disertación sobre qué significa la diáspora² (Hall, 2003: 477).

En el camino de la independencia, el mapa antillano de la posguerra mostraba estados independientes y colonias o posesiones, y un movimiento intelectual y político que debe pensar la descolonización de las Antillas en el marco de la departamentalización colonialista impuesta; la segmentación de la población, la violencia, el desprecio por las poblaciones africanas y sus descendientes implicaba confrontar un mundo profundamente racista.³

2 Hall (2010) piensa la diáspora antitéticamente al modo hegemónico e “imperialista” dominante: “La diáspora no nos remite a esas tribus esparcidas cuya identidad sólo se puede afianzar con relación a una patria sagrada a la que se debe regresar a toda costa, aún si ello significa expulsar a otro pueblo al mar. Esta es la forma antigua, imperialista, hegemónica de la ‘identidad étnica’. Hemos visto el destino de la gente de Palestina en manos de esta concepción retrógrada de la diáspora, y la complicidad de Occidente con esa concepción. La experiencia de la diáspora, como la propongo aquí, está definida no por una esencia o pureza, sino por el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad necesarias; por una concepción de ‘identidad’ que vive con y a través de la diferencia y no a pesar de ella; por la *hibridez*. La identidades de la diáspora son aquellas que están constantemente produciéndose y reproduciéndose de nuevo a través de las transformaciones y la diferencia”.

3 Por tomar un ejemplo, “en la República Dominicana, la ley declara que los dominicanos son una población compuesta por blancos e indígenas americanos, todo ello a pesar del genocidio perpetrado por los conquistadores españoles contra los indígenas desde los tiempos de Colón. En efecto, el argumento es que no hay mulatos en República Dominicana” (Gordon, 2009: 232). La confusión respecto de quiénes somos acude al proceso violento-genético en las contradicciones que cada uno tratará de resolver. Respecto de la palabra *mulato*, Lewis Gordon (2009) señala: “... procedente del latín *mulus*, que significa ‘mula’ y se refiere al cruce de los blancos (caballos) con los negros (burros). La referencia a la mula señala la forma de autoengaño que impregna las sociedades antinegras: estos cruces raciales producen una descendencia estéril. Podemos imaginar las fuerzas sociales ontológicas amenazadas por el ‘mulato fértil’, lo que en sí mismo parece una contradicción en los términos. Algunas comunidades tratan de resolver la contradicción mediante la pura identificación con los blancos. En Puerto Rico, por ejemplo, existen muchos poemas con el estribillo: *Dices que eres blanco, ¿pero dónde está tu abuela?*, lo que alude a una historia de la inyección de blanquitud en la población negra, que al mismo tiempo contradice la reivindicación de pureza (blanca) y nos presenta una memoria nada poética de dicho pasado” (232).

Recordemos un texto de fines de la décadas de los cincuenta, “Las Antillas, ¿nacimiento de una nación?” (publicado en *El Moudjahid* N° 16, 15 de enero de 1958), en el cual Fanon se dedica a describir un proceso de nacimiento de una “conciencia nacional antillana”,⁴ que remite a un acontecimiento fechado el 3 de enero de 1958 con la desaparición de las “Antillas Británicas” y el nacimiento de la “Federación de las Indias Occidentales” (Jamaica, Trinidad, Barbados y pequeñas islas, reconocidas por Inglaterra como una nación antillana), para interrogarse qué significado puede tener la autonomía interna de una colonia, con promesa de independencia, en el archipiélago del “Caribe”, cuyo nombre remite a los primeros habitantes indios caribes desaparecidos, “primeras víctimas, dice, de la explotación blanca en la región” (99).

La historia de un puñado de islas de distinto tamaño, ubicadas entre las Américas del Norte y del Sur, cuyo clima y suelo las convirtió en sumamente aptas para la producción de caña de azúcar: “Cuando los europeos descubrieron América, el azúcar de remolacha no era conocida aún: la posesión de estas tierras con azúcar se convertía en una fuente de riqueza y cada potencia quería tener ‘su’ Antilla” (99). Colonizadas por españoles, ingleses, franceses, holandeses, organizaron la extracción del trabajo. Desaparecidos los indios caribes por las condiciones de esclavitud, la “trata de negros” de África reemplazó la mano de obra para el desarrollo del capitalismo.

Las políticas de asimilación de los colonizadores fueron disímiles: mientras los jamaquinos hablan inglés, los puertorriqueños, en su mayoría de origen blanco, hablan español, los antillanos de Martinica y Guadalupe, el francés. Haití, resultante de la separación de la vieja colonia francesa de Santo Domingo, dividida en dos partes: República Dominicana del este (cuya población ha sido blanqueada) y Haití, en el oeste, compuesta por gente de color. Hall se pregunta: “¿Cómo deben ser imaginadas las naciones caribeñas treinta años después de la independencia?” (2010a: 481).

Si Aimé Césaire ha podido hablar “de una especie de gueto insular” entre las diferentes islas, ha querido decir que la solidaridad antillana, inscrita en los hechos y experimentada por los antillanos más conscientes, está todavía lejos de traducirse en la vida cotidiana y aún en la lucha de emancipación: cada uno debe, ante todo, adaptar su esfuerzo contra el enemigo particular que debe vencer (Fanon, 1958: 101-102).

4 El créole (lenguaje creado a partir de la mezcla del francés, inglés, español y de dialectos africanos), que forma parte del renacimiento cultural en el proyecto de un movimiento de liberación económica y política del siglo XIX, constituía para Fanon “el lazo y medio de expresión de la conciencia antillana” (102).

Justamente Hall apelaba al profundo racismo que sintió en el seno de su propia familia. Su madre profesaba una profunda admiración por Inglaterra. “Estoy aquí porque es donde mi familia no está. En realidad vine aquí para alejarme de mi madre. ¿No es esa la historia universal de la vida? Donde uno es tratar de escapar de algún otro lugar. Esa fue la historia que nunca podría decir a nadie acerca de mí mismo” (Farred, 2014: 32, mi traducción).

La interrogación por la identidad en el Caribe es una pregunta histórica. “Todos los que están aquí, originalmente pertenecían a algún otro lado”, afirma Hall (2010a: 481).

La identidad está fuertemente vinculada, escribe Hall, con la representación, porque supone “una narrativa del sí mismo, es la historia que nos contamos de nosotros mismos para saber quiénes somos”. Esta narrativa está en relación con la presencia del Otro que forma parte del sí mismo. Las diferencias se construyen socialmente en sentido relacional y oposicional; identidad y diferencia no pueden ser excluyentes, sino que deben ser pensadas en relación.

Como un estudiante negro anticolonial tercermundista en Oxford

“Mi madre me entregó un sombrero de fieltro, un sobretodo de cuadros y un baúl de viajes. Fue la apoteosis de todo lo que ella había querido de mí y de su familia” (The Stuart Hall Project).

A sus dieciocho años, Hall gana una beca Rhodes, que lo lleva a estudiar a la cumbre del sistema de educación inglesa: Oxford. “Esto fue un shock muy profundo” (The Stuart Hall Project). Hall llegó en 1951 junto con la primera ola de inmigrantes antillanos (*West Indians*) después de la Segunda Guerra Mundial.⁵

1948 fue también, casualmente, el año de la llegada al puerto de Tilbury en el Reino Unido de 1.s.s. *Empire Windrush*, con los voluntarios de las *West Indies* (...). Este evento significó el comienzo de la migración caribeña a Inglaterra y se erige simbólicamente como el inicio de la diáspora negra de la posguerra. Su aniversario en 1998 fue celebrado como símbolo del “inexorable surgimiento de una Inglaterra multi-étnica (Hall, 2003: 477).

Un joven que cruzaba el “Atlántico Negro” llegaría al centro imperial de Gran Bretaña y podría mirar Jamaica desde *el otro lado*. Se

5 Grant Farred señala que en 1950 llegaron un promedio de 74.500 caribeños, y en 1959 el número aumentó a 336.000.

instaló en la Universidad de Merton, en Oxford, para estudiar literatura inglesa. El viaje a Inglaterra significó un compromiso con la política de las Indias Occidentales. En una entrevista que le realizó Colin McCabe a Stuart Hall, publicada en el volumen 50 de *Critical Quarterly*, este sostuvo:

Llegué como estudiante anticolonial, por así decirlo, con un apasionado compromiso con la independencia de Jamaica y la lucha contra el colonialismo en general. Pero yo no sabía mucho acerca de política. Y yo no había estado profundamente comprometido en la política jamaicana debido a mi cultura familiar (...). Mis padres, básicamente, pensaban que el fin del imperio era el final del mundo (...). Tuve una relación muy conflictiva con lo que yo creo es la cultura de Jamaica (...), la política jamaicana (2007: 12).

Igual que el resto del pequeño número de estudiantes del “Tercer Mundo” en Oxford, mis principales preocupaciones políticas se centraban alrededor de las cuestiones coloniales. Me implicé mucho en la política estudiantil sobre las Antillas occidentales. Debatíamos y discutíamos principalmente sobre lo que estaba ocurriendo en nuestra tierra, en la confianza de que, antes de que pasara mucho tiempo, todos estaríamos allí implicados en ello (Hall, 2010b: 165).

Confesaba que, apenas, tres meses en Oxford, “me convencieron de que no era mi casa. No soy inglés y nunca lo seré. La vida que he vivido es una de desplazamiento parcial. Vine a Inglaterra como un medio de escape, y se trataba de un fracaso” (*Critical Quarterly*, 2007). “A menudo me preguntan de dónde vengo. Y si quieren que sea honesto ya no pertenezco a ningún sitio” (The Stuart Hall Project, 2013). En los años sesenta, los afroamericanos consolidaron su resistencia política con el movimiento *Black Power* de las Panteras Negras, conectándose asimismo con los procesos de descolonización del Tercer Mundo, en busca de un “Tercer espacio” entre las dos alternativas que ofrecía la Guerra Fría: Kenya, Indonesia, Birmania, espantosas luchas poscoloniales con las cuales se sentía identificado.

El notable impacto de la migración antillana en la sociedad inglesa reforzó las hostilidades entre negros y blancos. Fue la primera experiencia de cercanía con los colonizados que expuso la raza en el centro del discurso antiinmigratorio “Ríos de sangre”, pronunciado por el funcionario del gobierno inglés Enoch Powell el 20 de abril de 1968. En este contexto, fue decisivo su involucramiento en las protestas de Notting Hill por el asesinato de Kelso Cochrane, un joven negro, cometido por jóvenes blancos; era la primera vez que un hecho dramático convocaba a una resistencia negra nacional en las calles. La raza puntúa la crisis: “Es la lente por medio de la cual la gente siente la experimentación de

la crisis”⁶ (The Stuart Hall Project). El racismo culturalista toma distancia de la idea de inferioridad/superioridad biológica, pero defiende una nación blanca y homogénea frente a los “ataques” de la inmigración, por ejemplo (Hall, 2010a).

En poco tiempo, Hall se convertiría en una de las figuras seminales de la *New Left Review*: “La primera nueva izquierda nació en 1956, más que en un año en una coyuntura determinada, por un lado, por el aplastamiento de la Revolución húngara, por los tanques soviéticos, y por el otro, por la invasión francesa y británica de la zona del Canal de Suez” (Hall, 2010b: 163).

Sentía afinidad por la izquierda, aunque las ideas marxistas lo habían influido, afirmaba que no se sintió marxista en el sentido europeo por lo que define como el “fracaso del marxismo ortodoxo” en el tratamiento de las cuestiones de la raza y la etnicidad en el “Tercer Mundo” (Hall, 2010a: 165).

“No es sino hasta el momento de la descolonización y de los derechos civiles en Estados Unidos, que me di cuenta de que cualquiera sea el color real de mi piel, social, histórica, cultural y políticamente me identifiqué con ser negro” (The Stuart Hall Project, 2013).

Reconocía en Fanon su profunda identificación con la negritud⁷ desarrollado en la gran obra que recoge “la experiencia vivida del negro”, *Piel negras, máscaras blancas* (traducido también como ¡Escucha blanco!), de 1951, en la que Fanon señala el trauma del encuentro del sujeto racializado con el otro imperial, en el instante fugaz pero imperioso de una marca en la subjetividad que es el encuentro violento con la mirada del blanco. Cito el relato de la propia experiencia vivida por Fanon en su libro:

6 “La raza es una construcción discursiva y no biológica, y que además tiene poca especificidad: [la raza] es una categoría organizadora de aquellas maneras de hablar, de aquellos sistemas de representación y de las prácticas sociales (discursos) que utilizan un conjunto suelto y a menudo no-específico de diferencias en las características físicas —el color de la piel, la textura del pelo, los rasgos físicos y corporales, etc.— como *marcas simbólicas* a fin de diferenciar un grupo de otro en lo social” (The Stuart Hall Project, 2013). Sin embargo, el desmantelamiento de la idea biológica de raza no supuso la eliminación del racismo, sino que adopta otras características (Hall, 2010).

7 En Martinica, una isla con una pequeña población blanca procedente de Europa, una población de mestizos y mayoritaria población negra, la situación racial era situacional: en Martinica era “raro encontrar posiciones raciales tenaces” (Fanon, 1958: 27). El africano era el “verdadero negro”. La posición del antillano no era la de un negro, estaba legitimada por Europa, vale decir, Francia. Y el antillano menospreciaba al negro: “El antillano era de piel negra, pero los negros estaban en África” (30). Por ende, las reivindicaciones de la negritud sencillamente no existían antes de la derrota francesa. 1945 significa para el antillano descubrirse negro: “Entonces, vuelto hacia el África, el antillano va a invocarla. Se descubre hijo de esclavos trasplantado (...). Parece pues, que el antillano, después del gran error blanco, esté en camino de vivir hoy en el gran espejismo negro” (37).

... Y después un día, hubimos de afrontar la mirada blanca...

¡Mira un Negro! Era verdad. Yo me divertía.

¡Mira un negro! El círculo se estrechaba poco a poco. Yo me divertía abiertamente. Mamá, mira el negro, ¡tengo miedo! ¡Miedo! ¡Miedo! Quise divertirme hasta hartarme, pero esto ya no sería posible. Ya no sabía porque ya por entonces sabía que existían leyendas, historias, la historia...

Paseaba sobre mí una mirada objetiva hasta que descubrí mi negrura, mis caracteres étnicos. Me rompieron los tímpanos: la antropofagia, el atraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros, y sobre todo, sobre todo: ¡Al rico plátano! ¿Qué otra cosa podía ser esto para mí sino una rotura, un desgarramiento, una hemorragia que coagulaba sangre negra por todo mi cuerpo?

Ya lo habrán notado: esto era sólo la primera fase, la primera 'estación', pero ya el negro se ve desalojado de su propio equilibrio. Ya sin embargo, se ha requerido de él algo más que un simple asentimiento a este hecho brutal, algo más que la simple constatación al lenguaje blanco: ¡Mira un negro! Era 'un negro' y lo admitía (...). Pero además tenía que reconocer que eso era un mal. Era necesario que lo declarase, lo confesase: era culpable por negro; ante el mundo este hecho suponía una maldición, este 'dato' un destino, esta negrura contingente una tara esencial (Fanon, 2009: 10).

El concepto de "negritud" es acuñado por su maestro Aimé Césaire como "la antítesis afectiva sino lógica de ese insulto que el hombre blanco hacía a la humanidad. Esa negritud opuesta al desprecio del blanco se ha revelado en ciertos sectores como la única capaz de suprimir prohibiciones y maldiciones" (citado por Fanon, 1961: 194). Dice Hall al respecto, "en ese momento Fanon se sintió como si no fuera persona. Él había sido marcado frente a la mirada de los europeos, como un persona de piel negra pero atrapada en un disfraz de blanco" (The Stuart Hall Project).

La amnesia del imperio

La única teoría que vale la pena tener es aquella que usted tiene que luchar para rechazar, no aquella que tiene una fluidez profunda. Quiero decir algo más tarde acerca de la fluidez teórica sorprendente de los estudios culturales ahora. Pero mi propia experiencia de la teoría –y el marxismo es ciertamente un caso en ese punto– es de forcejeo con los ángeles –una metáfora que usted puede tomar tan literalmente como quiera– (Hall, 1992: 280-281).

Como miembro y posteriormente director del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham, entre 1968 y 1979, nos legó el pensar contextualmente, el rechazo por cualquier postura universalista. "Su tipo de contextualismo –coyunturalismo– ve los contextos como relaciones complejas de múltiples fuerzas, determinaciones y contradicciones. Para Stuart, esto es lo que define a los estudios culturales" (Grossberg, 2014: 1).

Señala dos momentos históricos que interrumpieron la historia de la formación de los estudios culturales, el feminismo y la cuestión de la raza:

Para los estudios culturales (...), la intervención del feminismo fue específica y decisiva.

Fue un rompimiento. Reorganizó el campo en formas concretas. Primero la apertura de la cuestión de lo personal como político y sus consecuencias para cambiar el objeto de estudio en los estudios culturales fue completamente revolucionaria de forma práctica y teórica. Segundo, la expansión radical de la noción de poder, que hasta el momento había sido desarrollada dentro del marco de la noción de lo público (...); tercero, la centralidad de las nociones de género y sexualidad para entender el poder mismo; cuarto, la apertura de muchas preguntas que habíamos eliminado en torno a las áreas peligrosas de lo subjetivo y el sujeto (...); quinto, la "re-apertura" de la frontera cerrada entre teoría social y teoría del inconsciente-psicoanálisis (Hall, 2010b: 57).

Sus aproximaciones teóricas son indisociables de su propia vida familiar. El dolor por su hermana que fue internada en un psiquiátrico, luego de enfrentar el racismo de su propia familia que no aceptó su amor por un joven médico negro.

Operar exclusivamente a través una concepción simplista de lo negro equivalía a reconstituir la autoridad de la masculinidad negra sobre mujeres negras, con respecto a la cual, como estoy seguro que saben, hubo también por un largo tiempo un silencio irrompible sobre el que no hablaban ni los hombres negros más militantes. Organizarse a través de discursos de la negritud y la masculinidad, de la raza y el género, y olvidar la manera en la cual, en el mismo momento, los negros de la clase baja estaban siendo posicionados en términos de clase, en situaciones de trabajo parecidas a las de ciertos miembros de la clase trabajadora blanca que sufrían las mismas privaciones de los trabajos malos y la falta de ascenso que ellos, equivalía a omitir la dimensión crítica del posicionamiento (Hall 2010a: 327).

Hall no creía en los momentos absolutos de quiebre ni en el fin de la historia. Hablaba de la "amnesia sobre el imperio" que se instaló fomentando el olvido de más de cuatro siglos de gobierno, abstrayendo la raza del contexto social y político británico: "Es visto como un problema externo, que ha sido impuesto en cierta medida en la sociedad británica desde el exterior". Desató la más profunda crisis de identidad entre las y los jóvenes negros. El fracaso de la asimilación. "Ese sueño de asimilación fue enterrado en ambos lados" (The Stuart Hall Project).

¿Cuándo fue lo "postcolonial"? ¿Qué deberá excluirse o incluirse dentro de su marco? ¿Dónde está la línea invisible entre él y sus "otros" (el colonialismo, el neocolonialismo, el Tercer Mundo, el imperialismo), con relación a cuyos límites se define incesantemente, para sustituirlos finalmente? Si el tiempo postcolonial es el tiempo después del colonialismo, y el colonialismo se define en términos de

la división entre los que colonizaron y los que fueron colonizados, ¿entonces en qué sentido el tiempo postcolonial es también un tiempo de “diferencia”? ¿Qué clase de “diferencia” es ésta y cuáles son sus implicaciones para las formas de política y para la formación del sujeto en este momento de la modernidad tardía? (Hall, 2010a: 563).

Los argumentos que cuestionan el concepto tienen una cierta nostalgia del retorno a la política definida entre oposiciones binarias; estas “líneas” pueden alguna vez haber sido simples (¿lo fueron?, se pregunta), pero sin duda ya no lo son. Si no, ¿cómo llegaríamos a entender la crisis general de la política izquierdista excepto como algún tipo de conspiración simple? Esto no significa que haya bandos “correctos” o “incorrectos”, no hay ningún trato agresivo ni decisiones políticas difíciles que tomar. Pero “¿la lección, tan ubicua y enfadosa, de nuestros tiempos no es el hecho de que las oposiciones políticas no estabilizan el campo político oponente de manera permanente (¿ya no lo hacen?, ¿alguna vez lo hicieron?) ni lo vuelven claramente inteligible?” (Hall, 2010a: 565). Los efectos fronterizos no están “dados”, sino que se construyen; por consiguiente, las posiciones políticas no son fijas y no se repiten de una época histórica a otra, ni de un escenario de antagonismo a otro, estando siempre “en su lugar” en una iteración eterna. ¿No es esto el paso de una política de “guerra de maniobras” hacia una política de “guerra de posiciones” que Gramsci trazó hace mucho tiempo? ¿Y no estamos todos, de maneras distintas y a través de espacios conceptuales diferentes (lo “poscolonial” es definitivamente uno de ellos), tratando desesperadamente de entender cómo se puede tomar una decisión ética sobre la política y asumir una posición en un campo político necesariamente abierto y contingente, es decir, entender qué tipo de “política” constituye?

Uno de los valores del término “poscolonial” que destaca Hall reside en que la colonización nunca fue simplemente externa a las sociedades de la metrópoli imperial. Siempre estuvo profundamente inscrita en ella, al inscribirse indeleblemente en las culturas de los colonizados.

La velocidad del cambio en las relaciones globales, que marca la transición de la época de los imperios a un momento posindependencia o posdescolonización, acude a pensarnos en “la política del trabajo intelectual”, puesta en el centro de los Estudios Culturales.

Me devuelvo a la teoría y a la política, la política de la teoría. No la teoría como la voluntad de verdad sino la teoría como un conjunto de conocimientos disputados, localizados, coyunturales que tienen que debatirse de forma dialógica, pero también como práctica que siempre piensa acerca de sus intervenciones en un mundo donde produciría alguna diferencia, donde tendría algún efecto (Hall, 2010b: 11).

Siento el mundo tan desconocido para mí, como nunca lo he sentido antes. Me siento fuera de tiempo por primera vez en mi vida. El mundo dio un giro en la década de 1970, un giro fundamental (...). Eso significa pensamiento duro, trabajo duro, reconocer cómo es el mundo, (...) y luego reconociendo la franqueza de la historia y ver si se puede intervenir (The Stuart Hall Project, 2013).

Bibliografía

Akomfrah, John (dir.) (2013). *The Stuart Hall Project* [película]. London, Smoking Dogs Films.

Fanon, Frantz (1958). “Las Antillas, ¿nacimiento de una nación?”, *El Moudjabid* N° 16, 15 de enero.

— (1983) [1961]. *Los condenados de la tierra*. México D. F., Fondo de Cultura Económica.

— (2009) [1952]. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, Akal.

Farred, Grant (2014). “You Can Go Home Again, You Just Can’t Stay: Stuart Hall and the Caribbean Diaspora”, *Research in African Literatures* N° 45.

Gordon, Lewis (2009). “A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon”, en Fanon, Frantz: *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, Akal, pp. 217-260.

Grossberg, Lawrence (2014). “Furia contra la muerte de una luz: Stuart Hall (1932-2014)”, *El Ciudadano*, Chile, 22 de febrero.

Hall, Stuart (1992). “Cultural Studies and Its Theoretical Legacies”, en Grossberg, Lawrence; Nelson, Cary y Treichler, Paula (eds.): *Cultural Studies*. New York, Routledge, pp. 277-294.

— (2003). “Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero”, en Jáuregui, Carlos y Dabove, Juan Pablo (eds.): *Heterotropías: Narrativas e la identidad y la alteridad en Latinoamérica*. México, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 477-500.

— (2005). “La importancia de Gramsci para los estudios de raza y etnicidad”, *Revista Colombiana de Antropología* N° 41, pp. 219-257.

— (2010a). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Envión Editores.

— (2010b). “Vida y momentos de la primera Nueva Izquierda”, *Revista Nueva Izquierda* N° 61, pp. 163-182.

McCabe, Colin (2007). “An interview with Stuart Hall”, *Critical Quarterly*, Vol. 50, N°s 1-2, pp. 12-42.