

El desplazamiento de la literatura, la literatura del desplazamiento y la problemática de la identidad*

Fenando de Toro

Department of English, Film and Theatre

University of Manitoba

The exile knows that in a secular and contingent world, homes are always provisional. Borders and barriers which enclose us within the safety of familiar territory can also become prisons, and are often defended beyond reason or necessity. Exiles cross borders, break barriers of thought and experience. Edward Said, "Reflections on Exile".

This inevitably implies another sense of 'home', of being in the world. It means to conceive of dwelling as a mobile habitat, as a mode of inhabiting time and space not as though they were fixed and closed structures, but as providing the critical provocation of an opening whose questioning presence reverberates in the movement of the languages that constitutes our sense of identity, place and belonging. Iain Chambers, *Migrancy, Culture, Identity*.

Resumen

La intención de este artículo es la de explorar el desplazamiento como uno de los componentes centrales de la globalización cultural, como agente diseminador y fenómeno diaspórico. Lo que intenta explicar es que la nueva "condición" de la humanidad —una condición permanente, sugiero— es el desplazamiento político, económico, militar, que ha permitido el surgimiento de una nueva cultura (diaspórica) llena de nuevos significados. Esta cultura y este desplazamiento son hoy lo mismo y convierten ya para siempre lo *heimlich* en lo *unheimlich*. Lo *unheimlich* se ha convertido en el nuevo "hogar".

Palabras clave: desplazamiento, diáspora, identidad, globalización, cultura, diferencia, frontera, origen.

Abstract

My interest in this article is to explore cultural displacement as one of the central components of cultural globalisation, as a disseminating agent, as a diasporising phenomenon. The point I am attempting to make, is that the new 'condition' of humanity, I would suggest a permanent condition, is displacement, the political, economic, military displacements which have made it possible for the emergence of a (diasporic) new culture fraught of with new meanings. Thus culture and displacement become one, altering forever the sense of *heimlich* into *unheimlich*. It is this *unheimlich* that becomes the new "home".

Keywords: displacement, diaspora, identity, globalization, culture, difference, border, origin.

* Cita recomendada: de Toro, F. (2010). "El desplazamiento de la literatura, la literatura del desplazamiento y la problemática de la identidad" [artículo en línea] *Extravío. Revista electrónica de literatura comparada*, núm.5. Universitat de València [Fecha de consulta: dd/mm/aa] <<http://www.uv.es/extravio>> ISSN: 1886-4902.

1. Desplazamientos...

Estas dos citas iniciales hablan del desplazamiento, pero *también* del nuevo lugar que ocupan los desplazados, de una nueva noción de cultura que no está sujeta a las prácticas de la cultura dominante sino que, más bien, las desafía en sus propias bases. La modernidad produjo un desplazamiento que intentó borrar, por asimilación y otredad. El Otro ha estado encapsulado, se le ha negado su lengua y su cultura, su posibilidad de intercambio con la nueva cultura (como ha demostrado claramente Edward Said) que siempre ha estado presente, pero reprimida, desplazada¹. Sin embargo, una nueva forma de desplazamiento —y con esto no sugiero que las razones que provocan el desplazamiento hayan cambiado sustancialmente a través del tiempo— emerge con el advenimiento de la condición postmoderna y con la forma de pensar la *condición postcolonial* introducida por Edward Said (1979, 1993) y desarrollada por prominentes pensadores como Stuart Hall (1996, 1996a, 1996b), Gayatri Chakravorty Spivak (1988, 1990, 1993), Homi Bhabha (1990, 1994, 1994a, 1996), Robert Young (1990), Carlos Fuentes (1992), Iain Chambers (1994), Irene Gedalof (1999), Mike Featherstone (1995 y 2000), Jonathan Rutherford (1990), David Morley y Kuan-Hsing Chen (1996), Laura Donaldson (1992), Slavoj Žižek (1992, 1993) o Daniel Castillo (2000), por mencionar casos bien conocidos.

Existe una “contradicción” peculiar con respecto al desplazamiento producido por la modernidad y la postmodernidad. Por una parte, la modernidad proponía un discurso universalista que podría ser confundido con la actual noción y condición de la globalización, al mismo tiempo que hizo todo lo posible por homogeneizar y asimilar (territorializar) al Otro: universalización/asimilación global, pero desde la perspectiva del centro, como el único discurso, el del *logos* con su *ethos*. Por otra parte, la postmodernidad introduce la posibilidad de la globalización pero al mismo tiempo, la posibilidad de lo local. Nunca antes lo local, la voz individual, solitaria, ha tenido tanto que decir y habitar. Es por esto que no solo la condición postmoderna sino también la condición postcolonial han llegado a su fin como paradigmas epistemológicos, sociales y culturales, puesto que ahora hemos entrado en una *condición global* sin precedentes, marcada por la noción misma de una *tercera cultura* (Featherstone, 1990:). Ulf Hannerz ha indicado con respecto a esta “aparente contradicción”, que:

¹ Said afirma: “such populations and voices have been there for some time, thanks to the globalized process set in motion by modern imperialism; to ignore or otherwise discount the overlapping experience of Westerners and Orientals, the interdependence of cultural terrains in which colonizer and colonized co-existed and battled each other through projections as well as rival geographies, narratives, and histories, is to miss thatg is essential about the world in the past century” (Said: 1993, xx).

There is now a world culture, but we had better make sure that we understand what this means. It is marked by an organisation of diversity rather than by a replication of uniformity. No total homogenisation of systems of meaning and expression has occurred, nor does it appear likely that there will be one any time soon. But the world has become one network of social relationships, and between its different regions there is a flow of meanings as well as of people and goods (Hannerz, 1990: 237).

Esta es precisamente la cuestión que deseo subrayar: la globalización no equipara la “homogenisation of systems of meaning and expression”, muy al contrario. Como correctamente ha señalado Iain Chambers, “there are sixteen million of ‘non-European people’ who currently live and work in Europe” (Chambers, 1994: 109). Este hecho hace imposible homogeneizar la cultura o asimilar a los desplazados.

No debemos perder de vista nunca que la postmodernidad produjo el descentramiento de Occidente desde dentro y desde fuera, la crítica radical de los paradigmas culturales, sociales y políticos, tal y como se manifiesta en los estudios de Derrida (1974, 1981), Deleuze y Guattari (1987), Butler (1990, 1993), Mihn-ha (1986), Spivak (1988, 1990, 1993), Bhabha (1994a, 1996), etc. Asistimos al fin del *logos*, de los grandes relatos y del binarismo que ha caracterizado la comunidad global, particularmente en Occidente. Es en este desmantelamiento de la posibilidad misma de la supremacía de una cultura sobre otra donde vislumbro la posibilidad productiva y penetrante del “nuevo” desplazamiento, capaz de producir cultura independientemente de un canon dado, independientemente de una identidad cultural dada, independientemente de una tradición cultural dada.

Las nociones tradicionales y escleróticas de Este/Oeste, Norte/Sur, Primer/Tercer Mundo han sido, finalmente, puestas bajo sospecha: han llegado a ser meras entelequias y conceptos disfuncionales que no significan nada, excepto la construcción del Otro, de un Este y un Oeste, de un Norte y un Sur que no existen fuera del pensamiento afiebrado de aquellos que aún se aferran a un sistema que finalmente se desmorona frente a nuestros ojos: el fin del *logos*, el fin de los grandes relatos, y aún más importante, el fin de la superioridad de una cultura sobre otra. Edward Said, con su claridad y enfoque habitual cuestiona categóricamente el binarismo al sostener que:

There is in all nationally defined cultures, I believe, an aspiration to sovereignty, to sway, and to dominance. In this, French and British, Indian and Japanese cultures concur. At the same time, paradoxically, we have never been as aware as we now are of how oddly hybrid historical and cultural experiences are, of how they partake of may often contradictory experiences and domains, across national boundaries, defy the *policy* action of simple dogma and loud patriotism. Far from being unitary or monolithic or autonomous things, cultures actually assume more “foreign” elements, alterities, than they consciously exclude. Who in India or Algeria today can confidently separate out the British or French component of the past from the present actualities, and who in Britain or France can draw

a clear circle around British London or French Paris that would exclude the impact of India and Algeria upon those two imperial cities? (Said, 1993: 15).

Así pues, desde esta perspectiva, considero el desplazamiento como uno de los componentes centrales de la globalización cultural, como un agente diseminador, como un fenómeno de diásporización. Lo que intento subrayar es que la nueva “condición” de la humanidad, que desde mi punto de vista es una condición permanente, es el desplazamiento, los desplazamientos políticos, militares, económicos que han hecho posible el surgimiento diaspórico de una nueva cultura cargada de nuevos sentidos. De este modo, la cultura y el desplazamiento llegan a ser uno, alterando el sentido de *heimlich* en un *unheimlich*. Es este *unheimlich que se transforma* en una nueva “morada”. La “morada” humana es ahora nómada, y la “morada” es siempre el presente, el instante en el cual habitamos, es el instante mismo. Quisiera ilustrar esta condición con un comentario que una amiga artista me hizo en julio del año 2000. Ella había venido desde Roma para estar un mes por primera vez en Winnipeg, Canadá. Cuando llegó el momento de regresar a “su casa” en Roma, le dije: “Estarás deseosa de regresar a casa”. Hizo una pausa, me miró buscando las palabras adecuadas y me respondió: “Yo estoy siempre en casa. Estoy en casa en un avión, en ciudades, estoy siempre en casa porque mi casa soy yo. Nunca llego o me voy estoy siempre ya allí”. Es sin duda una elección, una manera de estar en el mundo, habitar un territorio en el que nos encontramos en un determinado momento. Es en este sentido en el que sostengo que nuestra “morada” es el instante, el presente. Y es en este presente donde una nueva cultura está siendo formulada, una nueva literatura que se resiste a la clasificación y a la inscripción.

Los desplazamientos son de naturaleza muy diversa, pero independientemente de este hecho, han conducido a algo común: el carácter nómada, que es el resultado lógico del desplazamiento y la condición y la realidad más importante de esta nueva cultura, o si seguimos a Homi Bhabha, de la “tercera cultura”. La marca de esta cultura nómada es, sin lugar a dudas, la hibridez; no se trata de una tercera cultura que surja del encuentro de una o más culturas, como Bhabha ha correctamente indicado (Bhabha, 1990: 211), sino más bien la producción cultural simultánea que se interrelaciona en ese continuo contacto entre culturas.

La diásporización cultural inscribe en el territorio una multitud de nuevos sonidos, colores, que son también nómadas, puesto que se encuentran siempre en un estado de flujo y reflujo, en continuo estado de cambio. Esta inscripción confronta muchas lenguas, muchas historias, muchas geografías. Mi historia entra en un nuevo espacio, ¿cómo contarla? ¿cómo hacerla audible a otros? ¿cómo hacerla significativa para otros, puesto que es mi relato/historia? Esto es exactamente lo que leemos, por ejemplo, en *Mauve Dessert* (1990), de Nicole Brossard, o en *Anil's Ghost* (2000), de Michael Ondaatje, o en *La frontera de cristal* (1995), de Carlos Fuentes o en *East, West* (1996), de Salman

Rushdie, o en *The Passion* (1987), de Jeanette Winterson, etc. Esta cultura y literatura también apunta a la imposibilidad de adscribirnos a un regreso, a un origen imaginario: para empezar, nunca hubo un origen. Esta imposibilidad de regreso, a pesar de ser altamente polémica en muchos centros culturales, ha sido subrayada por todos aquellos que trabajan en los nuevos estudios postcoloniales². Como ha indicado Homi Bhabha, es este carácter *transnacional* y *translacional* de la nueva cultura el que debe ser claramente comprendido. Es aquí donde los relatos de desplazamiento se confrontan con los distintos “centros culturales”³. Es este hábitat movable, como ha señalado brillantemente Iain Chambers, lo que está transformando la cultura y la sociedad que conocemos⁴. Cuanto más

² Por ejemplo, Iain Chambers afirma que: “Migrancy, on the contrary, involves a movement in which neither the points of departure nor those of arrival are immutable or certain. It calls for a dwelling in language, in histories, in identities that are constantly subject to mutation. Always in transit, the promise of a homecoming –completing the story, domesticating the detour– becomes an impossibility. History gives way to histories, as the West gives way to the world” (Chambers, 1994: 4). Edward Said sostiene que: “No one today is purely *one* thing. Labels like Indian, or woman, or Muslim, or American are not more than starting-points, which if followed into actual experience for only a moment and quickly left behind. Imperialism consolidated the mixture of cultures and identities on a global scale. But its worst and most paradoxical gift was to allow people to believe that they were only, mainly, exclusively, white, or Black, or Western, or Oriental. Yet just as human beings make their own history, they also make their cultures and ethnic identities. No one can deny the persisting continuities of a long traditions, sustained hábitations, national languages, and cultural geographies, but there seems no reason except fear and prejudice to keep insisting on their separation and distinctiveness, as if that was all human life was about” (Said: 1993: 336). Robert Young, refiriéndose a un problema similar afirma que: “In similar way those who evoke the ‘nativist’ position through a nostalgia for a lost or repressed culture idealize the possibility for the fact that the figure of the lost origin, the ‘other’ that the colonizer has repressed, has itself been constructed in terms of the colonizer’s own self-image (...) The ‘nativist’ argument thus imply reproduces a Western fantasy about its own society now projected out onto the lost society of the other and named ‘Third World’” (Young: 1990: 16). Homi Bhabha, por su parte, es claro con respecto a la problemática étnica: “Terms of cultural engagement, whether antagonistic or affiliative, are produced performatively. The representation of difference must not be hastily read as the reflection of *pre-given* ethnic or cultural traits set in the fixed tablet of tradition. The social articulation of difference, from the minority perspective, is a complex, on-going negotiation that seeks to authorized cultural hybridities that emerge in moments of historical transformation. The ‘right’ to signify from the periphery of authorize power and privilege does not depend on the persistence of tradition; it is resourced by the power of tradition to be reinscribed through the conditions of contingency and contradictoriness that attend upon the lives of those who are ‘in the minority’” (Bhabha: 1994a: 2).

³ Según Homi Bhabha: “Culture as a strategy of survival is both transnational and translational. It is transnational because contemporary postcolonial discourses are rooted in specific histories of cultural displacement, whether they are the ‘middle passage’ of slavery and indenture, the ‘voyage out’ of the civilizing mission, the fraught accommodation of Third World migration of the West after the Second World War, or the traffic of economic and political refugees within and outside the Third World. Culture is translational because such spatial histories of displacement – now accompanied by the territorial ambitions of ‘global’ media technologies – make the question of how culture signifies, or what is signified by *culture*, a rather complex issue” (Bhabha, 1994a: 172).

⁴ Chambers afirma que no hay un origen puesto que la noción de “morada” (home) ha sido inevitablemente alterada. Añade que: “This inevitability implies another sense of ‘home’, of being in the world. It means to conceive of dwelling as a mobile hábitat, as a mode of inhabiting time and space not as though they were fixed and closed structures, but as providing the critical provocation of an opening whose questioning presence reverberates in the movement of the languages that constitute our sense of identity, place and belonging (...) So, *I* finally come to experience the violence of alterity, of other worlds, languages and identities, and there finally discover my dwelling to be sustained across encounters, dialogues and classes

pensamos sobre esta “morada”, más claro me parece que la “morada” de la cual hablaba mi colega artista, es “nosotros” y que la “morada está en todas partes”. Somos siempre ese instante, ese punto, ese color, el sonido que indica que estamos vivos, que somos parte de la comunidad global, independientemente de dónde procedamos, del color de nuestra piel, es decir, más allá de nuestras diferencias, somos una comunidad, una comunidad unida por la memoria de lo que fuimos y de lo que seremos, la memoria del cuerpo desmembrado y abyecto, de ese “cuerpo sin órganos” de cual nos hablan Deleuze y Guattari⁵. Es la diferencia, creada en gran parte por el desplazamiento, lo que nos une, y esta es la razón central que ataca el *racismo cultural y profesional* practicado en todo el planeta. Tanto lo *transnacional* como lo *translacional* juegan un papel central, donde lo transnacional inscribe el desplazamiento de pueblos y lo translacional la voz y la acción de esos pueblos en un nuevo territorio. Pero en un territorio que ha sido previamente inscrito para ellos; y es en esta lucha por la inscripción donde la lucha política, racial, social y cultural tiene lugar. El carácter nómada del “recién llegado” es lo que amenaza, el hecho mismo de ser doble, que tiene dos “moradas”, este doble es como una máscara, dos caras que dejan la puerta abierta a la sospecha y a la desconfianza.

Cuando hablamos de desplazamiento en el contexto de la postcolonialidad normalmente hablamos del desplazamiento desde *afuera*. Sin embargo, debemos también referirnos al desplazamiento desde *dentro*. Normalmente tendemos a ignorar el desplazamiento desde dentro simplemente porque en muchos casos revela el llamado “Tercer Mundo” en los países del “Primer Mundo”. Hay una creciente tendencia a recuperar tierras perdidas en Sudáfrica, Namibia, Sri Lanka, Turquía, la antigua Unión Soviética o Canadá. Por ejemplo, en 1998 el nuevo Territorio llamado Nunavut, que cubre una gran extensión de tierra en el norte canadiense; el pueblo Niska fue creado en el año 2000, y recibió un gran territorio en el Noroeste de la Columbia Británica. La “recuperación” también está teniendo lugar en otras partes del mundo como ha señalado Kevin Robins:

Turks have now rediscovered ‘lost homelands’, ‘lost worlds’. This ‘recovery’ of identities is in line with a resurgent concern with ethnicity across Europe as a whole (...) These are

with other histories, other places, other people. For the return of the ‘native’ not only signals the dramatic necessity ‘to abrogate the boundaries between Western and non-Western history’, but also returns to the centre the violence that initially marked the encounters out in the periphery that laid the foundations of *my world*” (Chambers, 1994: 4-5).

⁵ Deleuze y Guattari afirman: “The body is now nothing more than a set of valves, locks, floodgates, bowls, or communicating vessels, each with a proper name: a peopling of the BwO, a Metropolis that has to be managed with a whip. What peoples it, what passes across it, what does the blocking? A BwO is made in such a way that it can be occupied, populated only by intensities to pass; it produces and distributes them in a *spatium* that is itself intensive, lacking extension. It is not space, nor is it in space; it is matter that occupies space to a given degree – to intensities produced” (Deleuze and Guattari, 1987: 153).

identities that are shared across the borders of nation states. We may consider these developments in terms of cultural revitalization and enrichment, but there are also clear dangers. If these were to become primary identifications, the situation could become rapidly destabilized (Robins, 1996: 75).

El desplazamiento *desde dentro* debe ser discutido en términos de injusticias históricas perpetuadas en las comunidades aborígenes. En la provincia que habito, Manitoba, Canadá, nos enfrentamos al menos a un doble desplazamiento, uno histórico y otro contemporáneo. Este desplazamiento obligó a las comunidades aborígenes, hace más de un siglo, a vivir en reservas y a sus niños en internados religiosos (donde han sufrido los abusos de “venerables sacerdotes”) al mismo tiempo que sus identidades y sus tierras les eran usurpadas. Un segundo desplazamiento ocurre cuando las comunidades aborígenes comienzan a abandonar sus reservas y a emigrar a las ciudades. Por lo tanto, el desplazamiento *desde dentro* está tan extendido y es tan destructivo como el desplazamiento *desde fuera*. Solo debemos pensar en el pueblo kurdo y el conflicto del Kurdistán o el problema armenio, que aún no han sido resueltos a pesar de un siglo de sufrimiento y confrontación. Estas complejas realidades pueden derivar muchas veces, y de hecho han derivado (en Kosovo, en Bosnia-Herzegovina, en Rwanda, etc.) en posiciones fundamentalistas étnicas y religiosas y en el intento de resucitar un pasado que ya no existe.

El peligro de la “recuperación” y de la “restauración” es que conduce a una forma de fundamentalismo y fraccionalismo nacional que no hace sino repetir el modelo mismo de opresión y genocidio del cual, estas mismas etnias, han intentado escapar a través de los tiempos. La única forma real y productiva de “recuperación”, desde mi punto de vista, es una capaz de cambiar la naturaleza y los objetivos mismos de esta recuperación en términos de una nueva articulación donde lo que se negocie no sea la “restauración”, la búsqueda de las “raíces originales”, sino más bien un nuevo sentido de hábitat, esto es, un pertenecer *con otros*, donde la diferencia sea el vínculo común que nos una y no un elemento de división.

Otra forma de desplazamiento es la que sufren grupos de individuos debido a su orientación sexual. Esta forma de desplazamiento, aunque mitigada actualmente por derechos y leyes en ciertos países, es aún extendible en la mayoría de los países del mundo con diferentes grados de xenofobia. Raramente consideramos a estos individuos, que en la mayoría de los casos viven ocultos, como personas desplazadas. Es un asunto fundamental que muchas sociedades prefieren ignorar pero al que, actualmente, no pueden seguir dando la espalda. Los fundamentalistas religiosos y políticos y sus secuaces racistas no tienen ningún derecho a dictarnos cómo conducir nuestras vidas.

2. Nomadicidades

La cualidad nómada ha sido siempre parte de la humanidad, de hecho, se podría argumentar que el complemento del sedentarismo es la identidad y las raíces. Sin embargo, un nuevo territorio, en el sentido de Deleuze y Guattari, ha comenzado a surgir en lo que Edward Said ha descrito como la era postimperial. Hoy, este carácter nómada ha tomado la forma de varios tipos de desplazamiento y ha creado cartografías sin precedentes no solo en el sentido de Deleuze y Guattari, sino también en el sentido de Jorge Luis Borges en “El rigor de la ciencia” (1953: 241) donde el mapa cubre el territorio y lo reemplaza por fragmentos abandonados por el tiempo⁶.

La nueva cartografía a la cual me refiero ha producido, por una parte, una literatura que narra el desplazamiento, esto es, presenta una literatura que se inscribe en la fractura y en la herida del desplazamiento. No se trata de que el sujeto, produciendo esta literatura, se encuentre desplazado, sino más bien de que las historias narradas habitan el desplazamiento. Basta pensar en textos tales como *Maude Dessert* de Nicole Brossard (Canadá), *La frontera de cristal* de Carlos Fuentes (México), *Foe* (1986) de John M. Coetzee. Por otra parte, una literatura que es producto del desplazamiento, por ejemplo, *East, West* (1996), de Salman Rushdie (India/England), *Running in the Family* (1982), *Coming through slaughter* (1976) o *Anil's Ghost* (2000), de Michel Ondaatje (Canadá/Sri Lanka), *A Fine Balance* (1995), de Rohinton Mistry (Canadá/India), *Lives of the Saints* (1990), de Nino Ricci (Canadá/ Italia) o *Colmenas en la sombra ou l'espoir de l'arrière-garde* (1994), de Alberto Kurapel (Chile/Canadá).

Estas textualidades se *cruzan* en al menos dos puntos centrales: ambas problematizan las preguntas generadas por la identidad y la tradición en la literatura y la cultura. ¿De qué tipo de identidad estamos hablando? Esta pregunta es fundamental puesto que estos textos están alterando radicalmente el llamado canon literario, al menos en los términos de las llamadas literaturas vernáculas en ciertos territorios. Es necesario, entonces, volver a reflexionar y discutir esta noción, puesto que ya no es operativa en el contexto de una sociedad global desplazada. Es aquí donde un nuevo “territorio”, con una cartografía específica y movable, se convierte en central. Estos dos tipos de literatura conforman la fractura cultural, de una manera u otra, y es el habitar esta fractura y la

⁶ Jorge Luis Borges escribe: “En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el Mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el Mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, estos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el TamaZo del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Sigüientes entendieron que ese dilatado Mapa era Intútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y de los Inviernos. En los Desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas” (Borges: 1953, 241).

reflexión sobre el desarraigo y la tradición⁷ lo que constituye el foco de nuestra investigación. La crisis misma de la identidad surge de las intersecciones de comunidades que habitan el desplazamiento. Este proceso cuestiona y resquebraja las llamadas literaturas canónicas y vernáculas, introduciendo una cultura nómada que inscribe este nuevo territorio.

Sin embargo, una pregunta permanece y continúa sin respuesta: ¿qué tipo de cualidad nómada surge del desplazamiento? Es el desplazamiento/re-desplazamiento de las periferias, la inscripción de la voz/voces periférica(s) que se sitúan en el centro mismo del poder y la diseminación cultural: como las voces de Rushdie, Ondaatje, Fuentes, Ricci, Kurapel, Mistry. Es el surgimiento de esta nueva cultura, una cultura que no está ni aquí ni allí, una cultura que se resiste a un lugar binario, una cultura que para muchos resulta amenazadora puesto que es (o son) una(s) cultura(s) que emerge(n) del desplazamiento y, por lo tanto, asume(n) múltiples geografías y cartografías (en el sentido de Deleuze y Guattari), múltiples identidades⁸. La cultura diáspórica, que es rizomática y que necesariamente carece de un origen, es exactamente a lo que actualmente nos enfrentamos en muchas geografías de Occidente, incluido el territorio desde el que hablo, Canadá.

Lo que llamo una cultura nómada, en países de lengua inglesa, tiene que ver con la intersección de varias prácticas culturales que operan simultáneamente y que están mediadas, en muchos casos, por la lengua inglesa. Pero esta lengua también ha sido “desplazada” (por este “Otro”) para dejar paso al nuevo color y sonido de la migración, a las múltiples historias/relatos, encuentros, sexualidades. El nombre y el sonido de esta lengua es múltiple, diaspórico, nómada como el ciudadano que la ha adoptado como medio de comunicación y ha desarrollado esta “nueva identidad” en un nuevo territorio. Esta nueva subjetividad se enfrenta con la heredada y produce un flujo de nuevos colores que pueden iniciarse en cualquier punto de la trayectoria de la vida de ese individuo, y esa vida, ese color, será guiado por la nueva música y sonido de la lengua adquirida. Esa lengua, entonces, se transforma en una apropiación. Se trata de uno de los mejores ejemplos que podemos ofrecer sobre los nuevos encuentros, donde el sonido de una lengua, la inscripción genética en la memoria de la

⁷ Es hora de que aceptemos que la tradición (Hobsbawm y Ranger, 1983) y la comunidad (Anderson, 1983) son invenciones imaginadas y no realidades procedentes de Dios.

⁸ Žižek ha señalado, en relación a la “amenaza” del Otro que: “The element which holds together a given community cannot be reduced to the point of symbolic identification: the bond linking together its members always implies a shared relationship toward a Thing, toward Enjoyment incarnated. This relationship toward the Thing, structured by means of fantasies, is what is at stake when we speak of the menace to our “way of life” presented by the Other (...) What he wants to defend at any price is *not* reducible to the so called set of values that offer support to national identity. National identification is by definition sustained by a relationship toward the Nation qua Thing. This Nation-Thing is determined by a series of contradictory properties. It appears to us as “our Thing” (perhaps we could say *cosa nostra*), as something accessible only to us, as something “they,” the others, cannot grasp; nonetheless it is something constantly menaced by “them” (...) All we can ultimately say about it is that the Thing is “itself,” the real “Thing,” what it really is about, etc.” (1993: 201).

cultura, es dislocada y “desplazada” al mismo tiempo que es transformada en *phonè* que contiene la “lengua madre”. No solo el color y el sonido de la nueva lengua han cambiado, sino también su ritmo que es, tal vez, el alma misma de la lengua. El oído, el cuerpo, ya no son texturas del alma, la fractura ha fijado una residencia y esta residencia es permanente, es nómada y permanente al mismo tiempo.

Esta realidad evidente e inevitable de la lengua es lo que también ha hecho posible que las voces diáspóricas tengan una inserción en el nuevo lugar de esta cultura. Hablo de una cultura del desplazamiento que se funda en la hibridez, una noción que hasta hace poco ha sido condenada (y en muchos lugares fuertemente debatida) como aquello “que no soy”. Homi Bhabha reconoce precisamente la hibridez como ese espacio, ese *tercer espacio*, que constituye el nuevo panorama cultural:

The cultural act of translation (both as representation and reproduction) denies the essentialism of a prior given originary culture, then we see that all forms of culture are continually in a process of hybridity. But for me the importance of hybridity is not to be able to trace two original moments from which the third emerges, rather hybridity to me is the ‘third space’ which enables other positions to emerge (Bhabha, 1990: 211).

Esto implica el obliterar un origen dado y una forma de habitar un mundo siempre en proceso, donde la traducción cultural, de la cual habla Bhabha, opera como una forma de penetración, desde “fuera” y desde “dentro”. De hecho, ya no hay un afuera y un adentro, sino solo ese momento en el cual nos inscribimos al hablar, al escribir, al pintar, al estar en el mundo. Por lo tanto, ya no es posible hablar de una literatura como producto de una sociedad y una cultura dadas, sino más bien de la producción de una cultura que ahora surge desde los lugares ocultos de los márgenes del Imperio, como ha señalado Said. Esta literatura nómada, una literatura inserta en el instante, desafía las nociones mismas de identidad cultural y de tradición cultural y literaria. Es precisamente el punto central de este artículo intentar ir más allá y alejarse de nociones culturales dominantes y escleróticas que nos han dividido durante siglos y cuyos resultados no necesito subrayar aquí, por evidentes. Fue Edward Said quien desafió estas nociones de origen literario y cultural existentes en un contexto global y cultural:

In the main, trying to say that this or that book is (or is not) part of “our” tradition is one of the most debilitating exercises imaginable. Besides, its excesses are much more frequent than its contributions to historical accuracy. For the record then, I have no patience with the position that “we” should only or mainly be concerned with that is “ours,” any more than can condone reactions to such a view that require Arabs to read Arab books, use Arab methods, and the like. As C.L.R. James used to say, Beethoven belongs as much to the West Indians as he does to Germans, since his music is new part of the human heritage (Said, 1993: xxv).

3. Identidad, ¿de quién? ¿qué identidad?

No hay duda de que la identidad se ha convertido en un tópico y la problemática central de numerosos estudios. La razón por la que la identidad está siendo debatida e interrogada es precisamente la percepción de “invasión” de una tercera cultura diaspórica, desplazada, nómada. La noción de identidad ya no puede ser mantenida o defendida basándonos en el origen y en la nación, y esto se debe a millones de personas desplazadas procedentes de las antiguas colonias que habitan ahora en Europa o en los “nuevos mundos” (las Américas, Australia y Nueva Zelanda). En territorios como Inglaterra, Italia, Francia, Canadá y los Estados Unidos debemos preguntarnos ¿qué identidad y de quién? Obviamente, los diversos centros sienten su identidad amenazada y existe una tensión creciente en muchos países europeos. Uno de los mejores ejemplos de este tipo de fundamentalismo político, cultural y social, lo tenemos en Francia⁹, en un sentido similar al fundamentalismo de muchos países del Medio Oriente. Paralelamente a este fundamentalismo, e íntimamente vinculado a él, presenciamos un resurgimiento del nacionalismo que tiende a afirmar la tradición, los orígenes míticos y las identidades casi olvidadas en tiempos recientes, pero que ahora se convierten de nuevo en actuales. Etienne Balibar, en un estudio seminal, afirma que:

What theoretical racism calls “race” or “culture” (or both) is therefore a birthright of the nation, a historical backbone, a concentration of qualities that belong “exclusively” to the nationalist: it is in the race of “its children” that the nation can contemplate its true identity at its purest. Consequently, it is to the race that the nation must cleave (...) It must therefore isolate the “exogenous,” “interbred,” “cosmopolitan” elements within, then eliminate and expel them (...) to identify and circumscribe the shared essence of the nationals, racism inevitably embarks on the obsessive quest for a “core” of unobtainable authenticity, shrinks the boundaries of nationality, and destabilizes the historical nation (...) since there is no way to *find* racial-national purity or to guarantee its source in the origins of the people, it must be *fabricated* after the idea of a (super) national Superman (1990: 284-285).

La identidad se ha basado siempre en este origen primigenio (“core”), en algo que pertenece exclusivamente a un grupo dado; la raza se encuentra en la base misma de esta noción obsoleta de identidad. Así, esta forma de identidad está inscrita en la exclusión y no en la inclusión. Hoy el desafío consiste en cómo concebir una nueva forma de identidad que se separe radicalmente de esta construcción fosilizada de identidad que durante cientos de años ha sido la razón de genocidios y de devastación de millones de personas. El mejor ejemplo que podemos ofrecer es el caso de Bosnia-

⁹ En el mes de agosto, 2000, el gobierno municipal promulgó una ley limitando los lugares donde las comunidades étnicas podían practicar sus cultos religiosos en la ciudad. Esta intolerancia probablemente terminará en una resolución constitucional basada en la libertad de culto.

Herzegovina y los acontecimientos recientes en Kosovo. Parecería que la historia continua repitiéndose y que no logramos encontrar la salida a esta problemática basada en *Blut und Boden*¹⁰.

Necesitamos dismantelar el concepto de identidad desde sus fundaciones mismas y revelar, por una parte, su construcción y fabricación y, por otra parte, sus efectos devastadores a través de la historia. Al mismo tiempo, se nos presenta el imperativo de deconstruir el discurso de la identidad y su práctica.

Hay algo de lo que sí tenemos certeza: necesitamos alguna forma de identidad, un anclaje, pero también sabemos que formas pasadas de identidad deben ser superadas. La identidad es una de esas realidades culturales y sociales de las cuales podríamos deshacernos, pero que al mismo tiempo no podemos abandonar del todo. Según Stuart Hall, la identidad opera “in the interval between reversal and emergence; an idea which cannot be thought in the old way, but without which certain key questions cannot be thought at all” (1996a: 2).

Mantener o no la noción de identidad o proponer la noción de identificación, como sugiere Stuart Hall (1996a: 2), plantea de todos modos la necesidad de introducir una nueva forma de tratar esta problemática. La clave reside en reemplazar la construcción esencialista por una noción nómada, *siempre-en-proceso* de anclaje, que sea negociada cada día y que nunca logre clausurarse. Así, la pregunta ¿identidad de quién? es una pregunta errónea, puesto que implica la supremacía de una identidad con respecto a otra. Hoy, en nuestro hábitat diaspórico, las identidades entran en diálogo, son confrontadas, intercambiadas y, por lo tanto, están siempre en proceso de ser “contaminadas” con respecto a un origen dado. La pregunta pertinente es ¿qué identidad? La respuesta es: la identidad de la diferencia. Es aquí, en la diferencia, donde encontramos el elemento común a todas las identidades posibles: la diferencia más que dividir y excluir, unifica. La diferencia se transforma en la sustancia misma que nos une¹¹. No creo ni por un momento que esto haya sido diferente en la historia pasada, lo que ha cambiado es la penetración de los desplazados en territorios donde “sus” identidades son

¹⁰ Iain Chambers, refiriéndose a este mismo problema, señala: “For deterritorialization produces both diasporic identities and a new fundamentalism, and here nothing is clear-cut or proceeds smoothly. Older formations stubbornly, often brutally, re-emerge and impose themselves on our differentiated but increasingly connected lives, forcing us to acknowledge murderous tendencies that insist on localised ethnicities, virulent nationalism and religious fundamentalism, as they seek to establish rigid identities, parochial communities and traditional imperatives (Chambers, 1994: 110).

Homi Bhabha afirma algo similar al referirse a este problema: “These questions [on nationalism and tribalism] emphasize an observation that is becoming increasingly commonplace: the rise of religious ‘fundamentalisms’, the spread of nationalist movements, the redefinitions of claims to race and ethnicity, it is claimed, have returned us to an earlier historical movement, a resurgence or restaging of what historians have called the long nineteenth century” (1996: 59).

¹¹ Homi Bhabha habla de “culture-as-difference” en la misma línea en la que nosotros aquí hablamos de ese nuevo sentido de la identidad. Bhabha afirma: “In contemplating late-liberal culture’s engagements with the migratory, partial culture of minorities, we need to shift our sense of the terrain on which we can best understand the disputes. Here our theoretical understanding –in its most general sense– of ‘culture-as-difference’ will enable us to grasp the articulation of culture’s borderline, unhomely space and time” (1996:

percibidas como amenazantes. La división “nosotros” y “ellos” que ha caracterizado a todas las culturas sin excepción es la que necesitaría ser revisada.

No hay alternativa a las preguntas sobre la identidad/identificación: habitamos un mundo fracturado, múltiple, que simplemente no permite continuar con la noción de identidad esencialista.

4. La acción del diaspórico

No es este el lugar en el que podría referirme con detalle a todos los escritores señalados al comienzo de este estudio, pero quisiera centrar mi atención en algunos de ellos como ejemplos de la literatura del desplazamiento y del desplazamiento de la literatura, y de cómo estas prácticas literarias producen una acción diaspórica que altera los cánones de muchas literaturas y la manera en que las literaturas son presentadas e inscritas. Creo que las llamadas literaturas nacionales, si han existido realmente alguna vez, están llegando a su fin, y estamos asistiendo a la inscripción de un nuevo tipo de prácticas literarias que incluyen la literatura diaspórica, la literatura de los márgenes, como una nueva forma de literatura y de cultura.

Uno de estos escritores diaspóricos es el canadiense/chileno, Alberto Kurapel, quizás uno de los mejores ejemplos de lo que he estado intentando explicar aquí. Escribe en francés y en español dentro de un mismo texto, habita la fractura, la fragmentación, el desplazamiento, y su obra es siempre nómada (como lo es también su vida personal). En uno de sus performances, *La bruta interférence*, leemos:

En este lugar la arrojé. Era lo que más quería; o más bien lo único amado que aún tenía conmigo (...) Ha pasado demasiado tiempo, no la puedo encontrar (...) ¡Quiero encontrar lo que boté cuando tuve que irme! (Kurapel, 1995: 75).

No sé si fue aquí donde la lancé. Aquí la busco porque los lugares no existen (Kurapel, 1995: 84).

La fractura, el problema del Otro y el de la alteridad son realidades que no solo han penetrado el campo social y político, sino también el campo artístico, literario y cultural. Kurapel es, tal vez, uno de los primeros artistas en transformar la fractura producida por el desplazamiento (político en su caso) en materia artística, en una expresión artística que habita este desplazamiento. Es desde aquí que la ruptura en la escritura, que raya la esquizofrenia, tiene lugar: español/francés, simultáneamente presenta una forma de *Farmacon* donde ninguno de los términos puede ser reducido al otro. Ambos existen en una forma indivisible, presencia y ausencia, irreducible, revelando la brutal complejidad y la tragedia existencial de Kurapel, donde el arte se transforma en vida y la vida en arte: no hay ninguna diferencia

54-55).

entre estas dos realidades, excepto por el constante diferir y deslizarse del sentido que nunca alcanza a capturar el significante que intenta encapsular el significado. El habitar estas lenguas, como fractura, queda claramente establecido en *Carta de ajuste ou nous n'avons plus de calendrier*: “Al traducirme ya no estoy solo. Soy una memoria que tiene futuro. De ahora en adelante una voz se hace el eco de mi voz” (1991: 56).

Es precisamente este acto de auto-traducción que intenta no-ser-el-otro, y al mismo tiempo y en un mismo gesto, el eco de su voz en otra lengua, la que exhibe su condición de Otro. El eco marca la fractura y la alteridad en toda su violencia. La auto-traducción es como los puentes de Venecia: “Bridges join but also separate” (Winterson, 1987: 61); separación y cercanía, soledad y pertenencia, identidad y diferencia. De esta forma Kurapel inscribe su otredad *dentro* de la lengua adquirida, se inscribe a sí mismo en un espacio que no es este ni aquel, es un espacio “entre-medio”, un espacio que evita el margen pero que, al mismo tiempo, exhibe su *diferencia* en una permanente transición, en un continuo deslizamiento, siempre negociando la diferencia y la identidad, pertenencia y separación. Hablar de desplazamiento, de cartografías, de escritura diaspórica, es hablar de la obra de Alberto Kurapel. Tanto el desplazamiento de la literatura como la literatura del desplazamiento están en ella presentes.

La frontera de cristal de Carlos Fuentes es un texto que contiene un triple desplazamiento marcado por la frontera del Río Grande, *la cicatriz de la tierra* que separa dos culturas, la mexicana y la estadounidense, pero que nunca separó a sus pueblos aborígenes. Fuentes penetra los diversos desplazamientos, el de los aborígenes desplazados en primer lugar por la colonización, el desplazamiento moderno de toda una comunidad a ciudades cuyas fronteras se incrustan en el Río Grande, así como también otras que son separadas por una alambrada que cruza la tierra entre Tijuana y San Diego. Expone a la burguesía, el poder y la corrupción, todos inevitablemente cercenados y unidos a la frontera, la frontera de cristal, un espejo que refleja y rechaza al mismo tiempo. Michelina, el personaje principal en “La capitalina”, una de las nueve historias que componen *La frontera de cristal*, experimenta esta frontera cuando llega por primera vez al desierto:

Ella trató de distinguir una ciudad en medio del desierto. Las montañas calvas y el polvo inquieto. No vio nada. Su mirada le fue secuestrada por un espejismo: el río lejano y más allá las cúpulas de oro, las torres de vidrio, los cruces de las carreteras como grandes alamares de piedra... Pero eso era del otro lado de la frontera de cristal. Acá abajo, la guía de turismo tenía razón: no había nada (Fuentes, 1995: 12).

El mexicano desplazado, dentro de su propio país, desde sus diversas regiones a regiones fronterizas, y luego el desplazamiento dentro de la frontera, dentro de la frontera de cristal, sometido, marginado, humillado, el latino “grasiento”, no tiene medios para defenderse, para hacer sentir su presencia, ser considerado como un ser humano y no como un inferior en una sociedad altamente racista y regida por el poder, como es la de los Estados Unidos. El habitante de la frontera de cristal no tiene muchas posibilidades, excepto introducir sus comidas, “tex-mex”, y su lengua en la vida cotidiana. Y es por eso que de hecho, y a pesar de todo, los Estados Unidos de América son *de facto* bilingües. El español es la “lengua del otro”; la otredad del español solo ha enraizado en la lengua, la invasión *de facto* del otro se ha producido por medio de la lengua y de su presencia mestiza, “no blanca”, y no puede ser ignorada. El “latino” ataca con el arma más poderosa que tiene, la lengua española:

Nuestra venganza, mínima, es darles nombres castellanos a la galería de los funnies gringos. Jiggs and Maggie se convierten en Pancho y Ramona, Mutt and Jeff en Benitín y Eneas, Goofy en Treblín, Minnie Mouse en Ratoncita Mimi, Donald Duck en Pato Pascual, y Dagwood and Blondie en Lorenzo y Pepita (Fuentes, 1995: 61).

La penetración del lenguaje constituye la máxima penetración puesto que es la lengua del desplazado, del marginado que “invade” la nueva cultura, exactamente lo que ocurre con toda la cultura: comidas, literatura, ropa, cafés, reuniones, encuentros de todo tipo. La experiencia del desplazamiento solamente puede ser pensada por el calor del “origen”, la memoria de la cultura, de la infancia, de la tierra, del agua, del sol después de la lluvia, del pan caliente y humeante con mantequilla y huevos, el té verde de boldo, el aire salado del mar. Marcado por el desplazamiento, Dionisio, un Chef estrella en los Estados Unidos, después de tener un *show* de cocina en la televisión y de ser consumido por el sistema, decide “regresar” a México, a las entrañas y las tripas del Azteca:

rumbo a México sin nada gringo, exclamó Dionisio, arrojando a los aires, a la tierra, al sol ardiente, todos los objetos acumulados, hasta que el Mustang estalló en la distancia, dejando una nube sangrienta como un hongo carnal y Dionisio le dijo a su compañero, todo, despójate de tu ropa, como lo hago yo, ve regándola toda por el desierto, vamos de regreso a México, no nos llevamos ni una cosa gringa, ni una sola, mi hermano, mi semejante, vamos encuerados de vuelta a la patria, ya se divisa la frontera, abre bien los ojos, ¿no sientes, hueles, saboreas? (Fuentes, 1995: 87).

El desplazamiento crea un sentido diferido, inconcluso, de la identidad. La identidad se nubla en la frontera de cristal, no puede ser negociada como una posibilidad reflexiva, como una construcción que debe ser deconstruida y obliterada de su forma antigua, de su práctica. Este tipo de

desplazamiento que experimenta el mexicano, ya sea en la rivera sur o norte del Río Grande, o en este lado o en el otro de la frontera de cristal, es siempre vivido como un desafío de la identidad, como una fractura habitada.

En “La raya del olvido”, que trata el rechazo de la identidad originaria y el choque con el nuevo territorio, el personaje fracturado sostiene:

la muerte ya es mi país, ¿Qué país? ¿Qué memoria? ¿Qué sangre? La tierra oscura y el mundo que amanece se mezclan en mi alma para hacer estas preguntas, mezclarlas, soldarlas, a mi ser más íntimo. A lo que yo soy, fueron mis padres o serán mis hijos (...) Quiero ser. Dios mío, quiero Ser. ¿Quién seré? Como un chorro entran a mi mirada a mis ojos a mi lengua sus nombres, cruzando todas las fronteras del mundo, rompiendo el cristal que los separa (Fuentes, 1995: 111-112).

El disolverse de la identidad constituye la devastación del origen, de la ambigüedad de la frontera. Qué ser o no ser es en cierta forma la pregunta: nombres que no nombran nada excepto el vacío. Este pasaje revela elocuentemente la *nueva condición*, la condición que resulta del desplazamiento, de los siglos de colonización y devastación, de la condición creada por la globalización y, por lo tanto, la diáspora. La nueva condición, en toda su ambivalencia, es una respuesta vacilante y se transforma en diversas elecciones que asumen o rechazan esta frontera de cristal. *La frontera de cristal* constituye uno de los casos más elocuentes de literatura de frontera y de desplazamiento.

Fuentes escribe sobre una realidad cotidiana que se da en la frontera entre México y los Estados Unidos. Exhibe a los mexicanos desplazados que están obligados a dejar sus pequeños pueblos para buscar trabajo y alimentar a sus familias. Sin embargo, estos son detenidos al cruzar la frontera o en sus lugares de trabajo. Son desplazados de un lugar a otro como una pelota de fútbol. Fuentes muestra los efectos nefastos de los sistemas que instituyen fronteras y que devastaron a millones de personas:

Ésta nunca fue la tierra donde el hombre nunca fue: desde hace treinta mil años los pueblos siguen el curso del río grande, río bravo, descienden desde el norte, emigran hacia el sur, buscan los nuevos territorios de la caza, de paso descubren América, sienten la atracción y la hostilidad del nuevo mundo, no descansan hasta recorrerla entera para saber si es tierra amiga o enemiga, hasta llegar al otro polo, tierra que tuvo placenta de cobre, tierra que tendrá nombre de plata, tierra de todas de la migración más vasta conocida por los hombres, de Alaska a Patagonia, tierra bautizada por la migración: acompañada, América, de vuelos e imágenes, de metáforas y metamorfosis que hacen llevadero el andar, que salvan a los pueblos de la fatiga, el abatimiento, la lejanía, el tiempo, los siglos necesarios para recorrer América de polo a polo (Fuentes, 1995: 250).

La obra de Michael Ondaatje forma parte también de esta literatura del desplazamiento porque, aunque es considerado un escritor “canadiense”, no se encuentra en absoluto dentro del “canon

canadiense”, una noción altamente estrecha y provinciana desde mi punto de vista, especialmente, cuando la literatura más interesante, vigorosa y penetrante está siendo escrita hoy por escritores como Ricci (1990), Mistry (1995), Salvadurai (1994), Mootoo (1996), Lau (1993, 1994, 1999), etc. La literatura de Ondaatje, como la de muchos otros escritores canadienses diaspóricos, es una literatura que habla de tierras, de leyendas, de diversas culturas, y que hace de ellas *parte de* la nueva cultura, parte del tejido mismo que está determinando y modelando la cultura y la literatura canadiense.

En *Running in the Family* Ondaatje intenta hurgar en el pasado, desde Toronto hasta Sri Lanka, en su juventud; intenta establecer el vínculo entre el presente (Toronto, la nueva cultura) y el pasado (Sri Lanka, el pasado, la memoria). Es un viaje de regreso, pero no para “recuperar” lo que no puede ser “recuperado”, sino para conectar lo que se fue y que aún forma parte del sustrato cultural presente en la nueva articulación de la cultura, aceptando que estamos divididos, y que esta es una condición permanente. *Running in the Family* se vale de una técnica narrativa similar a la de otro de sus textos, *Coming through slaughter*, que permite que la “historia” se desarrolle en fragmentos de memoria, trozos sembrados y perdidos en el tiempo y en el espacio:

In my mid-thirties I realised I had slipped past a childhood I had ignored and not understood (...) *Asia*. The name was a gasp from a dying mouth. An ancient word that had to be whispered, would never be used as a battle cry. The word sprawled. It had none of the clipped sound of Europe, America, Canadá. The vowels took over, slept on the map with the S. I was running to Asia and everything would change. It began with that moment when I was dancing and laughing wildly within the comfort and order of my life. Beside the fridge I tried to communicate some of the fragments I knew about my father, my grandmother (Ondaatje, 1982: 16).

“By *Running to Asia*” presenta Asia como una invención Occidental —pero real en términos de las vidas de sus diversos habitantes—, Ondaatje encuentra el eslabón perdido entre el joven y el adulto, en un momento olvidado. Pero la búsqueda viaja profunda en el pasado y en la memoria de ese pasado que traerá el aquí/allá de una forma incluso más poderosa. Los diversos “fragmentos” de la historia de Ondaatje están desparramados en *flashbacks* que tejen la historia y que ofrecen gradualmente un territorio que se perfila ante nuestros ojos. Al final, todo lo que tenemos del pasado y de la antigua “identidad” es una memoria vaga reforzada por la historia narrada, por la escritura:

“You must get this book right,” my brother tells me, “You can only write it once.” But the book again is incomplete. In the end all your children move among the scattered acts and memories with no more clues. Not that we ever thought we would be able to fully understand you. Love is often enough, towards your stadium of small things. Whatever

brought you solace we would have applauded. Whatever controlled the fear we all share would have embraced. That could only be dealt with one day at a time –with that song we cannot translate, or the dusty green of the cactus you touch and turn carefully like a wounded child towards the sun, or the cigarettes you light (Ondaatje, 1982: 172).

En *Anil's Ghost*, Ondaatje desciende a la fuente misma del desplazamiento: el genocidio, la tortura, la brutalidad política y militar. Anil, nacida en Sri Lanka, educada en Occidente como una antropóloga forense, “regresa” a su país natal para investigar y documentar asesinatos políticos. Enviada por una organización internacional de derechos humanos, descubre los crímenes sistemáticos cometidos por el gobierno, pero también aprende sobre los crímenes cometidos por los insurgentes: las líneas entre el bien y el mal, lo bueno y lo malo, se borran, se confunden. Ella también es una desplazada, primero en Inglaterra, luego en los Estados Unidos y en múltiples lugares donde desentierra cuerpos muertos para obtener pruebas de asesinatos políticos. Sorprendentemente ella también redescubre su pasado: “Suddenly Anil was glad to be back, the buried senses from childhood alive in her” (Ondaatje, 2000: 15). Ondaatje inserta su tragedia, la tragedia de su pueblo en el tejido canadiense, transformándola en historia compartida y no extranjera.

Como señalé al comienzo, el desplazamiento tiene muchas caras y formas; una de estas formas es el desplazamiento perfilado por Nicole Brossard en *Mauve Dessert*, un texto altamente complejo que confronta el pasado (la bomba atómica) y el presente (una comunidad de lesbianas). *Mauve Desert* (1990), difícilmente puede ser considerada como parte de la literatura quebequense. *Mauve Desert* es una historia plural, la historia de una comunidad de lesbianas en medio del desierto de Arizona, del *logos* en Occidente, de Hoppenheimer y la bomba atómica, de una jovencita, Mélanie, que descubre su sexualidad lesbiana, pero es, sobre todo, una historia sobre la escritura, sobre la escritura postmoderna, sobre la intertextualidad, la traducción, el proceso de lectura y escritura; un texto altamente dialógico en el sentido bakhtiniano. Con un tema y una estructura nómada, típicamente postmoderno es, finalmente, una escritura palimpsestica que lleva al texto a dialogar con la historia anterior, con la destrucción realizada por la “racionalidad”, los hombres y sus maquinarias de guerra. El desplazamiento interno de este grupo de mujeres busca protegerse construyendo un mundo auto-contenido, independiente del mundo llamado “real”, ellas crean *su realidad*. De hecho, la escritura y su metatextualidad constituyen el centro del texto. En el metatexto de *Mauve Desert*, leemos:

Reality is what we recapture by an incalculable return of imagined things, like a familiar sense very distinctly set out in our lives. But to all of this there must be, we think, another sense, another version since we dream of it as we do of a musical accompaniment, a centered voice capable of securing for us a passage, a little opening (Brossard, 1990: 143).

Este texto muestra precisamente “versiones” de la realidad que no tienen nada que ver con Québec, pero sí con la condición postmoderna, con el desplazamiento, con la construcción de la realidad, con el cuestionamiento de nuestras propias construcciones y sus consecuencias.

Muchos otros escritores tratan esta variedad de desplazamientos, por ejemplo Shyam Salvaduri en *Funny Boy*, Evelyn Lau en *Choose Me*, o *Fresh Girls* o *Runaway*, o *Diary of a Street Kid*, Rohinton Mistry en *A Fine Balance*, Tony Morrison en *Sula* o *Beloved* o cualquiera de los performances de Alberto Kurapel. Cuando examinamos la literatura y la cultura desde la perspectiva del desplazamiento, rápidamente nos damos cuenta de que este se halla presente en casi todos los textos literarios, de que nuestro habitar contemporáneo no es sino el resultado de múltiples formas de desplazamientos; esto es lo que nos une en la actualidad, este es el vínculo, el lazo que nos une como especie, como comunidad global.

5. Conclusión

No hay duda de que algo radical ha cambiado, algo que ha alterado la forma en la que vivimos. A menudo hablamos de la sociedad global, pero esto ya no es simplemente una manera de hablar: somos una sociedad global. Desplazamientos masivos de gente de todo el mundo han minado la noción de identidad, de nación y de ciudadanía. No es posible continuar hablando de naciones como en el pasado. Los países no pertenecen a sus primeros habitantes, o a los primeros colonos, sino a todos los que han venido después y han hecho una contribución sustancial, y a todos aquellos que estaban en territorios antes de la llegada de los colonos. Creer que Europa “pertenece a los europeos” o que Canadá pertenece a los “canadienses”, es sin duda un pensamiento altamente extraño. En el año 2010, el 51% de la población de Canadá no es ya mayoritariamente inglesa ni francesa. Por eso, es particularmente preocupante escuchar a europeos que desean continuar siendo europeos, a quebequenses que desean ser mayoría en esa provincia o a bastiones ingleses sostener que “estamos perdiendo nuestras tradiciones” por culpa del Otro, del diaspórico. Los europeos tienen una memoria corta y selectiva: parecen olvidar que devastaron, asesinaron y destruyeron países y continentes durante cientos de años, y ahora no desean ser “invadidos” por aquellos a los que ellos mismos violentaron hasta hace muy poco. Es también muy irónico que en Canadá, un país construido por inmigrantes, se puedan escuchar afirmaciones (aunque minoritarias) como quebequense “pure laine” o “nuestras tradiciones”, cuando el país ha sido declarado oficialmente multicultural y multirracial. A la vez, esas poblaciones “originarias” están transformándose en minorías. Además, debemos integrar en la ecuación a los pueblos aborígenes de Canadá y del

mundo que los ha brutalizado, desprovisto de sus identidades, cultura y medios de vida, violado y asesinado en el nombre de la civilización y el humanismo, la cultura y la ciencia europea. Son los mismos que hoy predicán sobre la democracia, derechos humanos, después de haber destruido poblaciones enteras, millones de seres humanos asesinados en nombre de la dominación y la expansión europeas.

Ante este triste estado de cosas, tenemos solo una posibilidad de acción: cambiar radicalmente la forma en la que nos hemos conducido a través de los siglos; si no, estaremos condenados a continuar repitiendo el pasado.

Bibliografía

- Acker, K. (1978). *Blood and Guts in High School*. New York: Grove Weidenfeld.
- Acker, K. (1986). *Don Quixote*. New York: Grove Press.
- Anderson, B. (1983), *Imagine Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London and New York: Verso.
- Balibar, E. (1990). "Paradoxes of Universality". In: David Theo Goldberg (ed.) (1990): . *Anatomy of Racism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 283-294.
- Banville, J. (1981). *Kepler*. London: A Minerva Paperback.
- Barnes, J. (1984). *Falubert's Parrot*. Great Britain: Picador.
- Bhabha, H. K. (1990). *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Bhabha, H.K. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bhabha, Homi. (1990). "The Third Space. Interview with Homi Bhabha", In: Jonathan Rutherford (ed.) (1990): 207-221.
- Borges, J. L. (1953). *El Informe de Brodie. Historia Universal de la Infamia*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Brossard, N. (1990). *Mauve Desert*. Toronto: Coach House Press. [Traducido por Susanne de Lotbinière-Hardwood].
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. New York and London: Routledge.
- Carter, A. (1985). *Black Venus*. London: Picador.
- Castillo, D. (2000). *Los vertederos de la postmodernidad: literatura, cultura y sociedad en América Latina*. México/Ottawa: UNAM/Dovehouse.
- Chambers, I. y Curti, L (eds.) (1996). *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*. London and New York: Routledge.

- Chambers, I. (1994). *Migrancy, Culture, Identity*. London and New York: Routledge.
- Cixous, H. (1991). *The Book of Promethea*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
[Traducido y con introducción de Betsy Wing].
- Coetzee, J.M. (1983). *Times of Michael K*. London: Penguin Books.
- Coetzee, J.M. (1986). *Foe*. London: Penguin Books.
- Deleuze, G. and Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press. [Traducción y prólogo de Brian Massumi].
- Derrida, J. (1974). *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. [Traducción de Gayatri Chakravorty Spivak].
- Derrida, J. (1972). *La dissémination*. Paris: Editions du Seuil.
- Donaldson, L. E. (1992). *Decolonizing Feminism: Race, Gender, and Empire-Building*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- De Toro, F. (ed.). (1999). *Explorations on Post-Theory: Toward a Third Space*. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag.
- De Toro, F. y de Toro, A. (eds.). (1995). *Borders and Margins: Post-Colonialism and Post-Modernism*. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag.
- Featherstone, M. (ed.). (1995). *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*. London, Thousands Oaks and New Delhi: Sage Publications.
- Featherstone, M. (2000). *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*. London, Thousands Oaks and New Delhi: Sage Publications.
- Fuentes, C. (1995). *La frontera de cristal*. México: Alfaguara.
- Gedalof, I. (1999). *Against Purity: Rethinking Identity with Indian and Western Feminisms*. London and New York: Routledge.
- Goldberg, D. T. (ed.) (1990): *Anatomy of Racism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hall, S. y du Gay, P. (eds). (1996). *Questions of Cultural Identity*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publications.
- Hall, S. (1996). "When was 'The Post-Colonial'? Thinking at the Limit". In: Ian Chambers and Lidia Curti (eds.) (1996): 243-260.
- Hall, S. (1996a). "Who Needs Identity?". In: Hall y du Gay (eds.) (1996):1-17.
- Hannerz, U. (1990). "Cosmopolitans and Locals in World Culture", In: Mike Featherstone (ed.) (1995): 237-252.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Kurapel, A. (1987). *3 performances teatrales*. Montréal: Humanitas.

- Kurapel, A. (1988). *Detrás de las pupilas nacen y mueren todas las heridas*. Manuscript.
- Kurapel, A. (1989). *Prometeo encadenado según Alberto Kurapel*. Montréal: Humanitas.
- Kurapel, A. (1991). *Carta de ajuste ou nous n'avons plus besoin de calendrier*. Montréal: Humanitas.
- Kurapel, A. (1994). *Colmenas en la sombra ou L'espoir de l'arrière garde*. Montréal: Humanitas.
- Kurapel, A. (1995). *La bruta interférence*. Montréal: Humanitas.
- Kurapel, A. (1995a). *Detrás de las pupilas nacen y mueren todas las heridas* (manuscrito)
- Kurapel, A. (1995b). *Silencioso perfil*. Manuscript.
- Kurapel, A. (1996). *Trauco, pompón de los demonios*. Manuscript.
- Lau, E. (1993). *Fresh Girls*. Toronto: HarperPerennial.
- Lau, E. (1994). *Runaway. Diary of a Street Kid*. Toronto: HarperPerennial.
- Lau, E. (1999). *Choose Me*. Toronto: Vintage Canadá.
- Minh-ha, T. (1989). *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Mistry, R. (1987). *Tales from Firozsha*. Markam, Ontario: Penguin Books.
- Mistry, R. (1995). *A Fine Balance*. Toronto: McClelland and Stewart.
- Mootoo, S. (1996). *Cereus Blooms at Night*. Toronto: McClelland and Stewart.
- Morley, D. y Chen, K. H. (eds.). (1996). *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. London and New York: Routledge.
- Ondaatje, M. (1976). *Coming through slaughter*. Concord, Ontario: House of Anansi Press.
- Ondaatje, M. (1982). *Running in the Family*. Toronto: McClelland and Stewart.
- Ondaatje, M. (2000). *Anil's Ghost*. Toronto: McClelland and Stewart.
- Ricci, N. (1990). *Lives of the Saints*. Dunvegan, Ontario: Cormorant Books.
- Robins, Kevin. (1996). "Interrupting Identities: Turkey/Europe", In: Hall y du Gay (eds.) (1996): 61-86.
- Rushdie, S. (1989). *The Satanic Verses*. New York: Viking.
- Rushdie, S. (1996). *East, West*. Toronto: Vintage Canadá.
- Rutherford, J. (ed.) (1990). *Identity, Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart.
- Said, E. W. (1979). *Orientalism*. New York: Random House.
- Said, E.W. (1993). *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Salvaduri, S. (1994). *Funny Boy*. Toronto: McClelland and Stewart.
- Seed, Pa. (1991). "Colonial and Post-Colonial Discourse", *Latin American Research Review*, 26, 3: 181-200.
- Spivak, G. C. (1993). *Outside in the Teaching Machine*. New York: Routledge.

- Spivak, G. C. (1990). *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. New York and London: Routledge.
- Spivak, G. C. (1988). *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge.
- Van Herk, A. 1990). *Place from Ellesmere*. Red River, Alberta: Red Rive College Press.
- Winterson, J. (1989). *The Passion*. New York: Vintage Books.
- Young, R. (1990). *White Mythologies*. London: Routledge.
- Žižek, S. (1992). *Enjoy your Symptom*. New York and London: Routledge.
- Žižek, S. (1993). *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press.