
Las identidades periféricas en el fuego cruzado del cosmopolitismo y el nacionalismo

FERNANDA BEIGEL

Proyectar la desconexión de los países periféricos o luchar por la liberación nacional parece una especie de estertor de corrientes ideológicas fenecidas. Un conjunto de problemas sobrevuelan este espacio de reflexión que, para algunos, está tan destinado a morir, que cabe en los veintiún gramos de la película de Alejandro González Iñárritu. Problemas como la transformación de las formas de acumulación de capital, los cambios en algunas sociedades periféricas llamadas también “emergentes”, las migraciones internacionales, la desaparición del mundo del “socialismo real”, la visibilidad que han adquirido algunos movimientos étnicos de antigua data, la aparición de nuevas representaciones de la idea de “raza” ligadas con el movimiento de la *negritud*, el eurocentrismo, la internacionalización de la cultura, todos ellos parecen convertir la cuestión nacional en un espectro *demodé*. Pero, volviendo a la metáfora, ¿esos pocos gramos donde actualmente se ubica a las identidades nacionales son el peso específico de la muerte o de la vida?

El debate político y teórico que rodea esta agenda abigarrada muestra la presencia de un hilo conductor muchas veces sugerido, pero pocas veces desmenuzado: me refiero al péndulo entre el nacionalismo y el cosmopolitismo. Como veremos, se trata de una polémica compleja, atravesada por la cuestión de los sujetos del cambio social, los movimientos antisistémicos, las ideologías nacionalistas y las construcciones simbólicas basadas en ideas de “raza” y “etnicidad”. En lo que sigue, otorgaré especial atención al debate postcolonial africano con el objetivo de dilucidar aspectos convergentes y elementos divergentes con la tradición latinoamericana, discutiendo

las vertientes culturalistas y las interpretaciones de las teorías postcoloniales provenientes de la academia norteamericana.

A lo largo del ensayo invocaré procesos de identificación nacionales que operan en la realidad actual, que entenderé como relacionales e históricos, antes que como “identidades” estables. Intentaré revisar el concepto de *nación*, que muchas veces queda oscurecido por la cantidad de supuestos que operan en el mapa de las ciencias sociales. Me concentraré en la especificidad de procesos políticos de los países periféricos, es decir, en la encrucijada de la dominación capitalista de ayer y de hoy; situándome en la bisagra que ha operado siempre entre el itinerario histórico de los Estados-nación —con sus representaciones de la nacionalidad— y los proyectos de nacionalidad que se ubicaron en un lugar contrahegemónico, en tanto pretendieron llevar a fondo el proceso de democratización de nuestras sociedades.

Intentaré sostener que la fuerza-debilidad otorgada a las identidades nacionales depende, en gran medida, del diagnóstico que se efectúa acerca de la etapa actual de la expansión capitalista, muy especialmente respecto a los efectos de la “globalización” sobre la existencia misma de los Estados nacionales. Y derivado de esto, también propondré que se relaciona con los análisis acerca de las nuevas formas de polarización mundial y con los modos de articulación de las resistencias a la dominación capitalista. Espero poder demostrar que, justamente porque encuentran en el Estado el referente de sus reclamos, los procesos de identificación nacional que emergen actualmente en los países periféricos *potencialmente* son compatibles, por una parte, con los proyectos de alianzas regionales y, por la otra, con las demandas del movimiento de mujeres, las comunidades étnicas, y todos los excluidos del sistema capitalista.

Entre julio y agosto del 2003, asistí al curso Fábrica de Ideas VI sobre Relaciones Raciales y Cultura Negra, realizado en el Centro de Estudios Afro-Orientais (Universidad Federal da Bahía) y participé de las ricas discusiones ocurridas a lo largo de las clases del sudafricano Achille Mbembe, en torno a la negritud, el nacionalismo y el pan-africanismo. A partir de esa experiencia de diálogo entre diferentes tradiciones intelectuales, me propuse poner en relación los conceptos de *nacionalismo*, *internacionalismo* y *cosmopolitismo*, en una reflexión situada en el “espacio-tiempo” de las identidades de los países periféricos, en el puente entre el siglo XX y el siglo XXI. Este ensayo resume mi viaje al interior del pensamiento latinoamericano para revisar la cuestión de la identidad nacional y poner un pie, a contracorriente, en el frondoso debate del llamado “giro cultural”.

Globalización, colonialismo e identidades étnicas

Entre los sectores críticos del capitalismo, las reflexiones en torno a la globalización, el imperialismo y la polarización mundial vienen batiéndose a duelo alrededor del alcance nacional o global de los movimientos antisistémicos. Hay quienes consideran que la mundialización ha desvanecido a los Estados nacionales, a punto tal que las empresas transnacionales dominan el planeta y lo hacen desde mecanismos desterritorializados. Creo que, mientras pretende repolitizar la economía, esta suposición de que el poder está concentrado en las empresas produce una suerte de despolitización de la dominación capitalista, en tanto oscurece el papel de los Estados y las políticas económicas de los países centrales y disuelve las luchas políticas en “imperios” y “multitudes” omnipresentes pero, al mismo tiempo, abstractos.

Dentro de este gran espacio teórico y político, ciertas posiciones tienden a reconceptualizar la polarización como eje de la expansión capitalista, teniendo en cuenta el incremento significativo de las migraciones internacionales. Algunos académicos postcoloniales de origen latinoamericano sostienen que el lugar *in between* de los inmigrantes en Estados Unidos los convierte en sujetos privilegiados para visualizar el eurocentrismo y descolonizar al sistema capitalista. A su vez, esto les permitiría advertir la potencialidad de la emergencia de fuerzas que habrían quedado ocultas en el imaginario criollo: la rearticulación de grupos amerindios y afroamericanos “alimentados por las migraciones crecientes y por el tecnoglobalismo”.¹

Para estos teóricos, la relación centro-periferia ya no está caracterizada por la relación entre países o regiones, sino que tanto el centro, como la periferia, son dos caras de la “colonialidad del poder” que se alojan en un mismo Estado nacional. Se asume, así, como nuevo, un planteamiento que viene desarrollándose por lo menos desde 1967, con los trabajos de Pablo González Casanova acerca del *colonialismo interno*. Pero más problemática es la aplicación de la categoría de “raza” para analizar estos fenómenos de explotación y sujeción colonial, que desemboca en una inversión de términos en la relación colonizador-colonizado: serían los blancos latinoamericanos los responsables de la colonialidad del poder que sobre las etnias “racializadas” se desploma. Para Walter Dignolo, por ejemplo, la “*etno-racialidad* se convirtió en el engranaje de la diferencia colonial” y el racismo definiría el principal móvil de nuestros conquistadores. Sobre la base de este precepto postula la existencia de una tradición latinoamericana que denomina “blanco-criolla”, a

la que considera heredera de los colonizadores, contraria a la conciencia criolla negra, heredera de la esclavitud.² La lucha contra la colonialidad del poder operaría entre estas categorías étnicas homogeneizantes, que supuestamente se dirimen en el continente latinoamericano. De esta manera, una determinada identidad étnica o una particular descendencia se convertirían en el secreto recóndito de la condición subalterna y automáticamente investiría a esos sujetos de una conciencia histórica de esa “racialización”.

Aunque no es un fenómeno nuevo, la idea de “raza” influye marcadamente en ciertos procesos actuales de identificación periféricos que se proclaman antirracistas, especialmente en los intentos de desalienación de identidades negativas que discurren en la diáspora africana. También en América Latina, especialmente en Brasil, viene asumiéndose esta perspectiva en el movimiento negro, junto con una polémica adhesión a la lucha reivindicativa del estilo *affirmative actions* norteamericano.³ Por supuesto, no es un factor menor el hecho de que el colonialismo se haya impuesto mediante la naturalización de las desigualdades que se designa a través del concepto de *racismo*. Los “objetos” de esa dominación no podían ser indiferentes ante esas operaciones simbólicas y, en la mayoría de los casos, respondieron con formas positivas de identificación racial. En este sentido, el sentimiento de pertenencia étnica no es una simple “invención”, sino un conjunto de significaciones que constituyen a los sujetos a lo largo de su historia grupal e individual. Ahora bien, estas formas de dominación construidas sobre la idea de *raza* que caracterizaron a la dominación colonial, no pueden erigirse analíticamente en causa primera, anterior a la explotación económica, sino en un todo relacionado, en el que se esquilma seres humanos y, al mismo tiempo, se construye un universo simbólico sustentado en la “inferioridad”.

No dudamos que las identidades étnicas pueden constituirse en un factor importante de la lucha contra la explotación y la “colonialidad del poder”. Pero desde el análisis teórico es insoslayable incorporar la tradición antropológica de desmitificación de la categoría de raza, y desde la acción política es fundamental atender a los mecanismos de fragmentación que esa utilización de la categoría de raza puede provocar en la articulación de la lucha por la hegemonía por parte de los sectores subalternos.⁴ Por ello no puede dejar de señalarse la incongruencia de los análisis “antirracistas” de los teóricos postcoloniales de origen latinoamericano, que siguen apelando a la categoría de raza para elaborar una interpretación de estas complejas formas de lucha contrahegemónica en América Latina.⁵

Parece bastante evidente que los sujetos del cambio social y las identidades colectivas aparecen como el hilo conductor de estas reflexiones postcoloniales, así como de otras expresiones de deseo de transformación del sistema. Desde las academias de los países del Norte, las corrientes radicales de las ciencias sociales apuntan a comprender las nuevas identidades que surgen con las migraciones y los procesos de subalternización-racialización que sufren esos grupos sociales. Se trata de importantes investigaciones que pretenden explicar los cambios que ocurren en una sociedad cuando las luchas políticas, especialmente las luchas por la subsistencia, modifican el espacio de lo público y arrancan brotes de nacionalismos xenofóbicos.

Esta atención a los “nuevos sujetos” no es simplemente una moda, que reedita una preocupación de décadas pasadas, ni es tampoco una cuestión insignificante: en Canadá, Estados Unidos, muchos países de Europa, hay múltiples sujetos políticos nuevos desde que las migraciones precipitan procesos de identificación colectivos. Algunos llaman a estos grupos el “Cuarto Mundo”, porque no solo están despojados de bienes y superexplotados, sino que viven en la ilegalidad y son tratados como parias. Es un mundo de soledades nostálgicas, identidades quebradas, muertes silenciosas, pero también violentas manifestaciones de resistencia, probablemente fuentes de nuevas —aunque todavía inciertas— “comunidades imaginadas”. Pero estos mismos inmigrantes también pueden ser analizados como comprobación empírica que refuta la idea de la desaparición de la “cuestión nacional”. No solo por la presencia en ellos de construcciones simbólicas identificadas con su país de origen, sino porque sus condiciones de vida se imponen desde Estados-nación concretos, cada vez más represivos y expulsivos.

Ahora bien, ¿qué ha ocurrido con las comunidades subalternas de los países periféricos? ¿Han quedado en el imaginario de estos académicos en condición simplemente de expulsoras de sujetos de cambio social hacia los países dominantes? ¿Han permanecido en ellas solo restos óseos de los sujetos que se reivindicaban desde el Mayo Francés o en las manifestaciones norteamericanas contra la Guerra de Vietnam? O peor, ¿han quedado nuestras sociedades vacías de *sujetos revolucionarios* por el hecho de que no reciben inmigrantes que “no tienen nada que perder excepto sus cadenas”? Cuando se pretende reconocer como “subalterno” exclusivamente al inmigrante, se vuelve a una vieja discusión, por más que nadie use el término *proletariado*. Se sigue buscando el *sujeto único*, el *verdadero sujeto* de los cambios, aunque esta vez la búsqueda apunte directamente contra los sujetos de la ortodoxia

marxista. Ya es hora de salir de la obsesión heterodoxa, pues constituye una forma de reconocimiento de la ortodoxia el seguir mirándose en su espejo —aunque sea para invertirlo— y es todavía un empobrecimiento mayor del marxismo procurar encontrar un único sujeto revolucionario, depositario de “verdad revelada”.

En una acalorada discusión de la III Conferencia de la International Gramsci Society (Puebla, México, octubre de 2003), una académica interpretaba el desacuerdo entre académicos europeos-norteamericanos y latinoamericanos, y proponía reconocer que, si bien existe un Cuarto Mundo, “¡el Tercer Mundo todavía existe!”.⁶ Y es desde esta reflexión que se puede señalar el eje de discusión acerca de la “muerte” de las identidades nacionales de los países periféricos: es decir, atendiendo al hecho de que esa crisis es vivida como terminal en algunos sectores de la intelectualidad, mientras las sociedades de los países periféricos siguen reelaborando formas de identidad que a los científicos sociales les parecen perimidas. Las identidades nacionales siguen interpelando a muchos asiáticos, latinoamericanos y africanos, más allá de que se haga cada vez más visible el hecho de que un sujeto es portador y productor de múltiples procesos de identificación.

La cuestión nacional, el postcolonialismo africano y el giro cultural

Si bien puede distinguirse a los Estudios Culturales (*Cultural Studies*) respecto de las *Teorías Postcoloniales*, hay ciertos ejes conceptuales y enfoques metodológicos que ubican a ambas corrientes en una senda común. Entre las afinidades es necesario destacar la preocupación por el campo de la producción cultural, la recepción de categorías gramscianas como *hegemonía*, el análisis de las relaciones cultura-poder, la utilización del concepto de *resistencia*, la relación crítica con el marxismo oficial, la selección de objetos de investigación de alcance micro. Y especialmente al derrotero común que llevó a estos teóricos a formar parte del establishment académico: en un caso, a dominar los centros de investigación ingleses y en el otro, a obtener posiciones relevantes en las universidades norteamericanas. La participación activa de ambas corrientes en el llamado “giro cultural” se manifiesta, sin embargo, con una diferencia central que está en el origen de sus preocupaciones. Me refiero a la cuestión del eurocentrismo, que representa el eje del debate postcolonial, mientras los Estudios Culturales ingleses se han mantenido

mayormente ajenos a los dilemas de la polarización capitalista, y diluyeron el compromiso ideológico inicial en una suerte de culturalismo minimalista.

No es necesario describir aquí la genealogía de los Estudios Culturales, ya muchos autores han analizado pormenorizadamente su itinerario. Pero conviene recordar que el deseo de superar los análisis del marxismo soviético —que convirtieron a la cultura en una variable sometida a lo económico y esterilizaron el modo de pensar las formas culturales— al cabo de dos décadas se alejó del *materialismo cultural* formulado por Raymond Williams, y derivó en una perspectiva autonomizante de los procesos ideológicos, mucho más descriptiva que explicativa. Algunos analizan este último cambio por el impacto del llamado “giro etnográfico” de los años ochenta, pero Armand Mattelart y Eric Neveu sostienen, con razón, que plantear como motivo de las evoluciones de los Estudios Culturales un cambio en los métodos de investigación, sería hacer una lectura demasiado académica de este movimiento, amputando esta evolución de su lado político, olvidándose también que la investigación no se desarrolla en el mundo único de las ideas y los métodos.⁷

A comienzos de la década de los 90, la tercera generación de los Estudios Culturales partía del presupuesto de que la cultura había llegado a ocupar una posición central en la gestión de las sociedades y en consecuencia, en la forma de abordar la acción política, por eso insistía en reconocer las fronteras que la globalización estaba descomponiendo, como la estabilidad de las culturas y los límites de los Estados nacionales, promoviendo un retorno a la dimensión subjetiva. En el marco de los procesos de privatización y desregulación de los medios audiovisuales en Gran Bretaña, todo esto derivó en la postulación de que era necesario revisar más desprejuiciadamente las prácticas de consumo y la mercantilización de la cultura. A comienzos de los años noventa se produjo esa suerte de *big-bang* de los Estudios Culturales, con su desarrollo en Estados Unidos, América Latina, Australia y un buen número de países de Asia. Según Mattelart y Neveu, los nuevos adeptos desarrollaron enfoques cada vez más minúsculos y versiones cada vez más mistificadas de la resistencia, e incorporaron nociones como el placer o la diversión, llegando a una apología ingenua de la autonomía de los receptores.⁸ En fin, a la vuelta de la esquina, el giro cultural encontró un callejón sin salida: determinar la existencia de prácticas marginales de resistencia se convirtió en la única militancia posible y casi ninguna relación entre cultura y sociedad pudo explicarse desde la obsesiva atención a las formas e instituciones artísticas.

Las teorías postcoloniales, por su parte, han pretendido superar este agotamiento de los Estudios Culturales, pero la mayoría de las veces quedaron atrapadas en sus limitaciones. El caso específico de los estudios postcoloniales africanos debe analizarse atendiendo a su heterogeneidad y particularidades. Si bien guardan una estrecha relación con las más difundidas propuestas elaboradas en Estados Unidos por académicos de origen asiático o latinoamericano, a la vez se distancian a la hora de seleccionar los tópicos, las fuentes y —lógicamente— las tradiciones intelectuales que ponen en juego para analizar el mundo actual. En estrecha relación con el giro cultural, la globalización y la descomposición de las identidades nacionales vienen a tematizar los dilemas actuales del período postcolonial del continente. En dos posiciones diferentes, los académicos africanos han puesto en tela de juicio el concepto de “identidad nacional”. Kwame Anthony Appiah procura desmontar los alcances nacionalistas del panafricanismo para convertirlo en un proyecto internacional.⁹ Achille Mbembe propone un examen profundo de las visiones de África como una “serie de fenómenos de sujeción interconectada”. Según el segundo, estas representaciones solo redundan en un reforzamiento de la alienante relación colonizador-colonizado y concluyen en que África no sería responsable de las catástrofes que sobre ella se abaten.¹⁰ Analicemos un poco más esta propuesta.

Mbembe encara una mirada sobre la *negritud* y el *panafricanismo* que se nutre del balance del colonialismo, que planteaba a los africanos la necesidad de declararse “humanos”, dando vida a un discurso de la identidad continental que se fue configurando sobre la base de una afirmación de la especificidad de la raza y la geografía. De esta fusión raza-geografía surgieron nacionalismos y panafricanismos que celebraban lo autóctono, y montándose en un concepto de *yo* víctima y mutilado. Pero Mbembe sostiene que no hay ninguna identidad africana que pueda ser designada por un único término, o que pueda ser nombrada por una sola palabra. Se trata de una serie de prácticas móviles, reversibles e inestables. La identidad africana “no existe como sustancia” y esas prácticas no pueden ser reducidas, según él, a un orden puramente biológico basado en la sangre, la raza ni la geografía.¹¹

Hasta aquí coincido. No existen identidades puras ni esenciales, sino procesos de identificación creados, alimentados y reforzados por medio de mecanismos sociales e históricos. Nada parecido a una sustancia biológica, racial o telúrica. Pero lo que me interesa más exactamente, puesto que se vincula directamente con este trabajo, es que Achille Mbembe considera que una de las marcas de esa identidad africana es

el cosmopolitismo (*cosmopolitanism-worldliness*): la “condición de estar en el mundo”. Se trata de aquella sensibilidad que “piensa más en el destino que en el origen”, aquel proyecto que presupone una “comunidad universal imaginada”, con igualdad entre sus miembros. Una identidad que se guía por el proyecto de la *négritude*, el universalismo propugnado por Léopold Sédar Senghor, como camino próspero para lograr la dignificación del hombre y la mujer negros dentro de un contexto de “regeneración” del hombre universal.¹²

Inmediatamente detrás de estas afirmaciones, Mbembe desacredita toda forma de identidad nacional y termina proponiendo un proyecto culturalista abstracto, compatible con todas las formas de sujeción propias de la globalización. El intelectual sudafricano sostiene que una cultura cosmopolita se desarrolla en África detrás de las imágenes homogeneizantes y mass-mediáticas que muestran al continente en forma simplista, como un área pobre y devastada. Ella se definiría más bien a través de los mercados, las formas de la vida citadina y las prácticas de circulación, que en África occidental tienen una larga tradición. Las ferias y otras prácticas culturales le permiten a Mbembe sostener que esta cultura cosmopolita, en pleno desarrollo, consiste en la “convertibilidad” de una cosa en otra, de un objeto descartable en un objeto estético, de un valor en otro. El consumo sería el elemento principal del cosmopolitismo africano actual, porque tras él se desarrollaría una cultura del conocimiento y del intercambio que sería el terreno fértil para la creatividad, la imaginación, el acercamiento de largas distancias.¹³

A mi entender, se trata de un proyecto de cosmopolitismo multiculturalista que se construye sobre la base de una férrea oposición tanto al nacionalismo nativista como a los movimientos de liberación nacional ligados al marxismo. Mas, no solo opera en esta propuesta teórica una crítica de estas ideologías, sino un cambio en el objeto. Se trata de un desplazamiento de la problemática del colonialismo, el racismo y la desigualdad social, en favor del análisis de prácticas globalizadas en las que, a juicio de Mbembe, anida un proyecto utópico de paz e igualdad que sería capaz de superar las guerras tribales y la conquista imperial. Además, equipara todos los conflictos militares del mundo actual desde una crítica homogeneizante de la violencia, que declina el papel de la política guerrera imperialista norteamericana en la intensificación en las luchas tribales o en los ataques fundamentalistas.

Tras un intento de “desvictimizar” a los africanos sin distinción, desde el desarrollo de una dialéctica del amo y el esclavo, renuncia a reconocer la centralidad histórica de lo que Samir Amin ha denominado la “profundización continua de la divergencia, en términos de niveles

de desarrollo material, entre los centros del sistema capitalista mundial y sus periferias".¹⁴ Pero además, subvierte —sin declarar esto como un límite, o tan siquiera como un recorte epistemológico— el orden de las prioridades: mientras para los habitantes de los países centrales y para los sectores acomodados de las periferias puede resultar relevante focalizar el análisis en el conjunto de prácticas ligadas al consumo cultural, la jornada diaria de la mayoría de las poblaciones periféricas está cada vez más ocupada en prácticas de la supervivencia.

Mbembe asume la desterritorialización y la desaparición de los Estados como fenómenos dados, y considera que la idea de soberanía constituye un intercambio constitutivo entre violencia y derecho, ligada exclusivamente a la capacidad de matar, de discriminar entre los de afuera y los de adentro.¹⁵ Desestima, de esta manera, el atropello de los Estados más poderosos sobre la soberanía de las naciones periféricas y supone que las relaciones internacionales podrían encaminarse hacia nuevas formas de vinculación postnacional, si se desmonta esta macabra concepción de soberanía. La idea de cosmopolitismo o *worldliness* se presenta, así, como una categoría abstracta, que se convierte en el eje de un proyecto que se distancia de la tradición libertaria del nacionalismo tercermundista (que siempre tuvo una aspiración internacionalista), para ubicarse en una posición que proyecta el fin de todo hegemonismo en una cosmópolis futura, que aparece ciertamente alejada del mundo cada vez más polarizado y excluyente en el que habitamos. En la confusión de presente y futuro, diagnóstico y proyecto, Achille Mbembe niega las identidades de las sociedades periféricas que se ligan al nacionalismo, el nativismo o el etnicismo. Sin embargo, ellas viven y están en este mismo instante en movimiento.

En esta misma línea se encuentra el programa de los autores de *Imperio*, Michael Hardt y Antonio Negri (2002), que Atilio Borón ha desmenuzado planteando que proponen una suerte de ciudadanía global que sería resultado de acciones "cautelosamente reformistas y poco realistas". Según Borón, ciudadanía siempre ha implicado un conjunto de derechos y prerrogativas, así como la creación de canales de participación para hacerlos efectivos, que deben concretarse dentro de un marco institucional que, en la historia contemporánea, ha tomado la forma del Estado-nación.¹⁶ Esto no significa adherir ciegamente al actual Estado-nación capitalista periférico ni resignar las aspiraciones de transformación de las relaciones Estado-sociedad, sino el reconocimiento de la potencialidad antisistema de un enfrentamiento interestatal centro-periferia que solo sería viable bajo un fuerte cambio en la relación de fuerzas.

¿Existen las naciones?

A esta altura de la reflexión es insoslayable esclarecer el concepto de “nacionalismo”, discutiendo acerca de itinerarios de Estados-nación concretos y situados en las distintas etapas de la relación centro-periferia, precisando, históricamente, la materialidad que adquieren ciertas formas de representación de lo nacional desde el Estado. En el caso de América Latina, de modo semejante a lo que Benedict Anderson clasifica como “nacionalismos oficiales”,¹⁷ ciertas representaciones elitistas de lo nacional que encarnaron en el poder del Estado no han hecho otra cosa que excluir, explotar y/o eliminar a porciones enteras de la población a la que no consideraban suficientemente “humana” o “civilizada” como para formar parte de la nación que proyectaban verticalmente sobre sus súbditos-ciudadanos. Otros proyectos políticos, en cambio, plantearon a esa idea de nación oligárquica como algo “inconcluso” o “incompleto”, y se abocaron a imaginar una nación integral, donde cupieran indios, negros, mestizos, orientales, criollos, e inmigrantes de toda proveniencia.¹⁸ Esos proyectos también anidaron en la conciencia de muchos latinoamericanos, pero solo pueden ser comprendidos a la luz de su oposición frente a determinados nacionalismos oficiales. En otras palabras, el poder y el Estado no se han hallado nunca fuera de los procesos de identificación social.

La experiencia histórica que ha servido en general como referente de las teorías más renuentes a los enfoques desde lo nacional es aquella situada en Europa central, y en algunos casos, en su área oriental. Mayormente estos nacionalismos derivaron, cuando tuvieron oportunidad de ejercer el poder, en políticas estatales racistas que tuvieron serias consecuencias en las relaciones sociales del viejo continente. Allí está el balance de Hannah Arendt como testigo de las derivaciones de los cruentos enfrentamientos escudados en la “cuestión nacional”. Para la autora, el concepto de *ciudadanía* está destinado a comprender grupos que están incluidos en un “Estado que no coincide con su nación”.¹⁹ En este sentido, considera una nación existente—definida en los términos de la Revolución Francesa e identificada con un determinado Estado— que ejerce una ausencia de reconocimiento con respecto a *minorías* que conviven conflictivamente con la *mayoría*.

En América Latina, en cambio, no se trataba de minorías étnicas excluidas, sino de enormes mayorías de indios, negros y mestizos que tuvieron negados todos sus derechos ante el Estado-nación y nunca fueron vistos como sujetos del proyecto nacional encarnado por las

oligarquías aliadas al imperialismo.²⁰ En nuestro continente el nacionalismo constituye una compleja tradición, que tiene vertientes que van desde posiciones reaccionarias y conservadoras, a populistas y socialistas. Nuestros nacionalismos han sido siempre múltiples, heterogéneos e indisolublemente atravesados por la categoría de clase. En particular, los nacionalismos oficiales que alcanzaron el poder entre fines del siglo XIX y principios del XX, fueron fuertemente estamentales. Esta ausencia de consenso social tiene que ver, en primer lugar, con el itinerario mismo de su principal referente: el estado latinoamericano y su proceso histórico de “autonomización”.

Aníbal Quijano reflexiona sobre esta cuestión y sostiene que el proceso de independencia de nuestros Estados ocurrió desvinculado de la “descolonización de la sociedad”. Por lo tanto no pudo ser —no fue— un proceso hacia el desarrollo de Estados-nación modernos, sino una rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales.

La homogeneización nacional de la población, según el modelo eurocéntrico de nación, solo hubiera podido ser alcanzada a través de un proceso radical y global de democratización de la sociedad y del Estado. Primero que nada, esa democratización hubiera implicado, y aún debe implicar, el proceso de la descolonización de las relaciones sociales, políticas y culturales entre las razas, o más propiamente entre grupos y elementos de existencia social europeos y no europeos. No obstante, la estructura de poder fue, y aún sigue estando organizada sobre y alrededor del eje colonial. La construcción de la nación y sobre todo del Estado-nación han sido conceptualizadas y trabajadas en contra de la mayoría de la población en este caso, de los indios, negros y mestizos. La colonialidad del poder aún ejerce su dominio, en la mayor parte de América Latina, en contra de la democracia, la ciudadanía, la nación y el Estado-nación moderno.²¹

Comparto, por cierto, el señalamiento acerca de la persistencia de la “colonialidad del poder” en todo el devenir histórico del continente latinoamericano, que se monta, en un mismo proceso, como *dependencia* con respecto a los países centrales y como *colonialismo interno*. Pero a la hora de pensar un nuevo proyecto de nación verdaderamente democrático, afloran representaciones sobre “modelos” que no han sido suficientemente sometidos a una crítica radical. Reivindicar el modelo europeo de nación trae un conjunto de opacidades, que van desde el solapamiento de la esquizofrenia que implica el colonialismo y neocolonialismo en el humanismo universalista europeo, hasta los diversos

colonialismos internos que han caracterizado a los propios países europeos en las últimas centurias.²²

Decíamos más arriba que era necesario la ambigüedad del término *nacionalismo*, debido a que tradicionalmente han sido incorporados bajo esta noción movimientos políticos de sentido opuesto. En su más reciente libro, Fernando Devoto propone considerar al nacionalismo como un fenómeno que atraviesa múltiples esferas sociales y niveles de análisis, en cuanto se vincula a los proyectos de construcción de una identidad colectiva. Según él, en sentido restringido, ha sido utilizado por algunos historiadores para señalar un movimiento autoritario y antiliberal, en cuya retórica ocupaba un papel preponderante el énfasis en las especificidades históricas, culturales o raciales de una comunidad política en relación con otras. El uso más extensivo de la idea de nacionalismo se mezcla, en cambio, con la idea de nación, que se expande junto con la “biografía” de los Estados. Para Devoto, los historiadores han sido llevados a englobar dentro del rótulo de “nacionalismo” al conjunto de los proyectos formulados y de los instrumentos utilizados por las elites políticas de los Estados occidentales para homogeneizar a poblaciones heterogéneas dentro de determinados confines nacionales. Pero el historiador argentino propone distinguir los proyectos nacionales que alcanzaron el poder del Estado, respecto de un conjunto de “nacionalismos subalternos” que comparten con los primeros la voluntad de imponer ciertas creencias comunes, ciertos relatos sobre los orígenes, símbolos de identidad y mitos movilizados, pero actúan sobre la base de una tensión, una distancia, entre la proyección del discurso y la situación de un grupo específico, en un estado, en un momento determinado.²³

Aunque es ciertamente comprobable el hecho de que el nacionalismo ha sido encarnado en general por las derechas conservadoras, también es verdad que muchos movimientos de izquierda fueron ganados por la cuestión nacional. En algunos casos, encarnaron en movimientos sociales que se identificaron con gobiernos populistas y transitaban ambiguamente entre la tradición de izquierda y de derecha.²⁴ En otros casos, se materializaron en movimientos radicalizados, en los que la idea de “nación” nunca abandonó el *status* de proyecto de futuro. Estos nacionalismos no apelaron a un derecho de sangre u origen racial, sino que se montaron sobre la multiplicidad de procedencias que alimentaban a las poblaciones de los Estados nacionales en los que se desarrollaban. Es decir, los nacionalismos de izquierda por lo general no disecaron un grupo étnico para bregar por su autonomía política y territorial, sino que aspiraron a transformar las bases del Estado-nación, en

pos de la integración efectiva e igualitaria de los sectores postergados o explotados, sin tematizar la identidad étnica o subsumiéndola a la lucha de clases.

Este tipo de movimientos nacional-populares, cuando sostuvieron proyectos políticos de enfrentamiento con el *establishment*, tuvieron una mirada *clasista*. Formularon sus proyectos sobre la base del posicionamiento por uno de los términos en que se resumía para ellos el conflicto social, ya fuese pueblo-oligarquía, patria-colonia, imperialismo-nación, o la combinación de ambas oposiciones, sintetizada en la dicotomía liberación-dependencia, entre otras. Los nacionalismos inscriptos en la tradición de la izquierda latinoamericana siempre consideraron al internacionalismo como una parte complementaria de un programa nacional de independencia del imperialismo y realizaron importantes esfuerzos teóricos por articular las categorías de clase y nación.

Pero ocurre que en los últimos años América Latina ha sido el escenario de movimientos nacionalistas de nuevo cuño, que pretenden incorporar las reivindicaciones étnicas y de género en una lucha aglutinante contra el neoliberalismo. Arturo Andrés Roig ha reflexionado sobre palabras cargadas de mucho peso semántico, como la idea de “patria”, que ha vivido un rebrote en la experiencia política argentina reciente. Nos recuerda que fue utilizada entre los autonomistas del siglo XVIII y los independentistas del siglo XIX. Pero en este último siglo, en particular en su segunda mitad, las oligarquías instaladas en nuestras tierras hicieron de la palabra una “pieza ideológica de su propio discurso, el que fue más “patriótico” cuanto más reaccionario y antipopular”.²⁵ Porque fue arma de la oligarquía, los obreros, en particular los inmigrantes humildes, anarquistas y socialistas, rechazaron el uso del término.

Ahora bien, siguiendo a Roig, puede verse que en todos los usos de “patria”, desde el siglo XVIII hasta nuestros días, el concepto ha mostrado permanentemente tres funciones y el modo como han sido puestas en ejercicio ha determinado sus alcances. Ellas son: la de “inclusión”, “marginación” y “exclusión”. Lo que hoy entendemos por “patria” es el resultado del juego constante de estas significaciones históricas. La marginación y la exclusión tuvieron fuerza dentro de un discurso racista y a la vez europeizante; la integración, en cambio, fue elemento significativo en el discurso americanista de Artigas, los hermanos Carrera, Francisco Solano López, Felipe Varela. Ya en el siglo XX, esa misma idea de integración, esta vez alejada de la asimilación típica del “blanqueamiento”, fue encarnada por José Carlos Mariátegui.

Roig se sitúa en el balance de la explosión social de la Argentina de diciembre de 2001, y sostiene que es necesario preguntarse qué es esa

“patria” representada en un símbolo, la bandera, por ejemplo. Y explica que quienes creen en los efectos del mito de la “globalización” sostienen que este fenómeno habría acabado ya con las naciones y su fuerza política. Para este autor, sin embargo, en grandes sectores de la población, la “patria” es símbolo de inclusión y no de marginación, menos aún de exclusión. La “patria”, en cuanto “ámbito construido y reconstruido”, es un *ethos* que se juega entre el ser y el deber ser: “Es el referente identitario lejano, añorado en relación con el cual se elabora la dolorosa experiencia del exilio, es el conjunto heterogéneo de paisajes que gozamos como riqueza compartida y propia; es la ciudad, el campo, la montaña; nuestra ciudad, nuestro campo, nuestra montaña; es, en fin, el punto de apoyo de nuestra resistencia y de nuestra protesta”.²⁶

Al comienzo de este ensayo decía que aquellas corrientes teóricas y políticas que postulan la desaparición de los Estados nacionales encuentran en la idea de nación un concepto añejo, desactualizado, en el peor de los casos, reaccionario. Pero, desde América Latina, solo es posible pensar que los nacionalismos son una respuesta homogénea, conservadora, telúrica, a los problemas del mundo globalizado si:

- a) Se hace esencial una idea histórica específica de nación (identificada ideológicamente y situada históricamente en el nacionalismo del Estado oligárquico);
- b) se acepta la narrativa dominante acerca de identidades nacionales “esenciales” basadas en el ocultamiento de las desigualdades sociales; o
- c) se mantiene la perspectiva eurocéntrica que define estos conceptos sobre la base de la trayectoria europea de las naciones modernas.

Nacionalismo, internacionalismo y cosmopolitismo en la cultura latinoamericana

El cosmopolitismo no fue nunca, en América Latina, una categoría abstracta, sino la arena de enfrentamiento de un conjunto de tradiciones y sujetos sociales heterogéneos que convergieron conflictivamente en la escena pública durante todo el proceso de modernización. En realidad, la oposición entre *européismo* y *nacionalismo*, entre *extranjización* y *nativismo*, expresa la polémica más sostenida del campo cultural latinoamericano. Según Jorge Schwartz, esto se produce porque gran parte de la producción cultural de finales del siglo XIX y primeras décadas del XX se caracteriza por una intensa búsqueda de

afirmación nacional.²⁷ Durante el cambio de siglo, el cosmopolitismo era entendido, antes que como una corriente filosófica y artística, como un gesto que se caracterizaba por la adicción a los autores europeos y la imitación del pensamiento español y francés. Políticamente, este gesto era denunciado por sus implicaciones desfavorables, que acentuaban lo que era definido como “dependencia cultural” que América Latina tenía respecto de la tradición europea.

Para internarnos en la polémica cosmopolitismo-nacionalismo, según se desarrolló en esta época, debemos repasar la idea que por entonces se tenía de *nación*, mayormente vista como de “formación incompleta” por las debilidades de nuestro proceso independentista. Múltiples y heterogéneas reflexiones de la época apuntaban a su carácter de “proyecto inconcluso”. Contribuían a ello las dificultades de institucionalización de la esfera estatal, al calor de los conflictos entre poderes regionales y centrales. En el terreno fértil del periodismo, se desarrollaron variadas formas de nacionalismo que esbozaron programas distintos, las más de las veces, opuestos ideológicamente. Algunos programas estuvieron marcados por la defensa de lo autóctono desde un tradicionalismo localista y conservador, mientras otros se inscribían en corrientes humanistas, antiimperialistas y/o socialistas, que consideraban a la nación como resultado de un proceso revolucionario. Los nacionalismos socialistas, inscriptos en la tradición libertaria latinoamericana tematizaron la relación entre *clase* y *nación* en sus discursos. Sus intelectuales más lúcidos plantearon, desde comienzos del siglo xx, una fusión entre un proyecto de socialismo (con múltiples variantes) y la independencia nacional. Y es que la idea de nación en esta tradición fue vista como *meta* de liberación y democratización, como fruto de una revolución continental o una “segunda independencia”.

Con el advenimiento de la Revolución Mexicana, la Revolución Rusa y la Reforma Universitaria, el cosmopolitismo comenzó a identificarse como una forma de humanismo, ligado a la experiencia de la Gran Guerra europea, que convidaba a todos los hombres del mundo a confluir en un internacionalismo pacifista. Frente a la devastación producida por la conflagración mundial y ante la proximidad de la revolución social, era indispensable mirar a nuestras sociedades desde su inserción en el nuevo mundo que parecía avecinarse: un mundo en el que los soviets desalojaban el chauvinismo imperialista y redefinían la noción de patria. Un mundo en el que *internacionalismo* y *nacionalismo* dejaban, por momentos, de ser dos polos para presentarse como mutuamente compatibles, a la vez que necesarios. Para

los intelectuales latinoamericanos todo era posible y *todo lo humano* les pertenecía.²⁸

Este internacionalismo se enfrentaba a un cosmopolitismo europeizante que venía haciendo crisis, desde que era cada vez más evidente nuestra condición dependiente-colonial. Gran parte del movimiento político-cultural latinoamericano puso en cuestión ese gesto europeizante y formó parte de programas nacionalistas ambiciosos, que aglutinaron sujetos provenientes de la lucha gremial y política. Si seguimos todavía un poco más de cerca el cruce entre el nacionalismo socialista y el internacionalismo humanista, veremos que asumió los ejes del universo discursivo de la época: confluyó en la idea de lo nuevo y adoptó el proyecto de la “nueva sensibilidad”, que recorrió las venas de América Latina desde 1920. Esta forma de nacionalismo internacionalista estuvo presente en la literatura y el periodismo latinoamericano y parecía resumir las aspiraciones de una nueva generación que estaba dispuesta a derribar el signo oligárquico de nuestro desarrollo.

No exento de ambigüedades y ciertamente heterogéneo, este nacionalismo interpelaba sectores de la izquierda socialista y a la vez a grupos *arielistas* que exhibían una nostálgica oposición a la modernización en puerta. Pero en una visión de conjunto, puede decirse que el vanguardismo estético-político de los años 20 estuvo atravesado por la problematización de la identidad nacional y la puesta en cuestión de la dependencia económica, política y cultural de nuestras formaciones sociales. Alfredo Bosi considera que no se ha atendido suficientemente a la estrecha relación entre cultura y política que esta condición de “dependencia” ha generado, casi como condición “original”, y por lo tanto se ha rastreado poco en los análisis culturales o sociológicos que ocurrieron en el seno de un movimiento que aparenta estar ligado fundamentalmente al terreno estético, como es el vanguardismo. La presencia de la cuestión de la identidad en la mayoría de las polémicas de las revistas vanguardistas es un muestrario excepcional de las respuestas a esta condición dependiente. Las diferencias entre los distintos movimientos o posiciones al interior de cada uno de ellos solo son plenamente inteligibles —al decir de Bosi— cuando se logra aclarar por dentro el sentido de la condición colonial, ese tiempo histórico de larga duración en el cual conviven y se disputan, por fuerza estructural, el prestigio de los modelos metropolitanos y la búsqueda tanteadora de una identidad nacional.²⁹ Solo así se explica la actitud de algunos grupos culturales que exhibían una suerte de adoración de “lo moderno” y practicaban un orgulloso cosmopolitismo europeizante, pero se veían

compelidos a desarrollar convicciones exigentes sobre la propia identidad nacional, confrontar con el intervencionismo norteamericano o disputar con las pretensiones de colonialismo cultural provenientes del campo intelectual español.³⁰

Durante las primeras décadas del siglo xx, muchos intelectuales latinoamericanos viajaron a Europa en busca de reconocimiento y aprendizaje. Volvieron con la ansiedad de aplicar las nuevas técnicas artísticas, desarrollar las nuevas corrientes filosóficas o difundir los nuevos avances científicos. Pero durante los intensos años 20 las relaciones culturales con el viejo continente habían mudado de carácter. Nuestros viajeros itinerantes habían comenzado a dejar huellas de sus años de residencia europea. La relación con Europa, como entidad histórica y cultural, estaba mediada ya por una recepción crítica de la guerra, por una lectura consciente de la penetración económica imperialista y la dependencia que pesaba sobre nuestras sociedades.

Muchos latinoamericanos interpretaban estas estadías europeas como viajes “hacia nosotros mismos”. El escritor brasileño Oswald de Andrade, por ejemplo, mientras postulaba el instinto “Caraíba” y retomaba símbolos de la mitología indígena, elaboraba un programa de resistencia basado en una práctica por demás sugerente: sostenía que los brasileños debían *devorarse* la civilización que trajeron los europeos para hacer con ello algo completamente nuevo. Por ello, el antropófago volvió de Europa diciendo “si alguna cosa traje de mis viajes a Europa entre las dos guerras fue el propio Brasil”.³¹ El célebre crítico peruano, José Carlos Mariátegui, expresaba en términos análogos su experiencia europea, cuando decía: “nos habíamos entregado sin reservas, hasta la última célula, con una ansia subconsciente de evasión, a Europa, a su existencia, a su tragedia. Y descubríamos, al final, sobre todo, nuestra propia tragedia, la del Perú, la de Hispano-América. El itinerario de Europa había sido para nosotros el del mejor, y más tremendo, descubrimiento de América”.³²

Estos vanguardistas se alejaban del nativismo y se articulaban a un indigenismo socialista, comprometido con el debate sobre la definición de las nacionalidades latinoamericanas a partir de bases menos europeístas. Formaron parte de las representaciones acerca de lo indio que fueron elaboradas por fuera de las comunidades indígenas, y que tuvieron por objetivo la creación de una identidad nacional a partir de la *integración* del “elemento autóctono”. Desde esta perspectiva, el indigenismo no contribuyó —más allá de sus pretensiones— a la visualización de una identidad india, sino a una incorporación del “problema del indio” en el discurso político del nacionalismo. Mirko Lauer hace

un balance del indigenismo artístico que se desarrolló en Perú entre 1919 y 1941 (al que denomina “Indigenismo 2”) y considera que no expresa la “verdad” de lo indígena, sino la capacidad de lo criollo, entendido como lo “no autóctono”, para hacerse cargo de la cultura nacional como totalidad. Esto implica que, a pesar de las apariencias, y más allá de las palabras, en el esquema del Indigenismo 2 no hay indígenas, en cuanto individuos andinos concretos, y tampoco, en consecuencia, un espacio indígena en sí mismo. Estamos, según el investigador peruano, más bien ante una ampliación de los espacios de la cultura de las capas medias urbanas.³³

Este balance me parece, en general, acertado. Toda forma de identidad expresada mediante la literatura, el ensayo político o el discurso científico, constituye una forma de representación. Cuando esa representación tiene aspiraciones socializantes y se elabora en condiciones que retienen en los márgenes del campo cultural a los sectores subalternos, tiende a convertirse en vanguardia, aspirando a la redención cultural de estos grupos postergados socialmente y al cambio de su posición subordinada. La mayor parte de las veces se plantea un análisis sobre la base de una oposición álter-ego, en la cual el “otro” es el indígena, que es escuchado o no por los sectores mestizos, criollos o, en general, urbanos. Se espera, en definitiva, que alguien sea capaz de lograr una representación más cercana a esos grupos, cuestión que confunde el ámbito de la expresión estética —o el campo intelectual— con el campo de la política, y termina desconociendo la autonomía de los movimientos sociales protagonizados por los sectores a los que se pretende “redimir”. Lo cierto es que, más allá de las vicisitudes de las nociones de etnia y de los indigenismos en el pensamiento social o en la crítica literaria, los pueblos indios se han rebelado contra su subordinación social desde hace siglos. Y esto no significa que la rebelión de Tupac Amaru (1780) dé comienzo a una línea homogénea o teleológica de las demandas de estos sectores, ni tampoco implica que las relaciones entre las categorías de clase y etnia dejen de ser teórica e históricamente conflictivas. Simplemente quiero dejar sentado algo que parece prácticamente obvio y que, sin embargo, retorna permanentemente en el debate de las ciencias sociales. La historia real de los sectores subalternos no corre paralelamente con la historia de su visibilidad por parte de la reflexión teórica o historiográfica. Y todo proceso de investigación-reflexión teórica que pretenda contribuir a la explicación de lo real estará en mejores condiciones de conocerla cuanto más sea capaz de reconocer la autonomía de los sujetos que pretende interpretar.

En la obra de José Carlos Mariátegui, el indígena era visto como población-eje de un “nosotros” excluido que pretendía redimirse. Pero no se trataba de un “nosotros” esencial que existía en algún lugar recóndito de la conciencia nacional y que debía/podía ser dilucidado por la inteligencia peruana. Se trataba de una construcción social que actuaría como un volcán en plena actividad, para poder construir este nuevo “nosotros” desde un tiempo triangulado:

- a) Los tiempos de largo plazo de la construcción programática del *socialismo indo-americano* como proyecto de futuro;
- b) el presente como impugnación de las formas oligárquicas de relación social y como preparación espiritual para la revolución; y
- c) la memoria histórica de la herencia andina, como “fuente de la única peruanidad que ha existido”.³⁴ Este “nosotros” se materializaría, para el ensayista peruano, en un proyecto de relaciones sociales inéditas, que darían como resultado el “Nuevo Perú”, un “Perú integral”, alejado de las ideas integracionistas del paternalismo filantrópico o del indigenismo romántico.³⁵

Este proyecto, nacionalista y a la vez internacionalista, era el que encarnaría el “indigenismo revolucionario”, mediante una alianza entre el socialismo marxista y el vanguardismo indigenista. Para Mariátegui *nacionalizar* era descolonizar, democratizar las relaciones intersubjetivas, especialmente las relaciones Estado-sociedad civil, y transformar el Estado mismo. Esto era lo que para Mariátegui significaba “peruanizar” al Perú. El amauta peruano sostenía que la situación colonial había hecho del criollo un “español bastardeado” y que, desde el momento que lograba reconocerse a sí mismo como tal, no podía ocurrir otra cosa que una vuelta de mirada hacia el indio, en busca de las raíces de la nacionalidad. Para este exponente del indigenismo socialista, el desarrollo de la conciencia nacional no dependía de la pertenencia a una categoría étnica o a otra, sino de los procesos político-ideológicos de la lucha por la hegemonía.

Antes de fundar *Amauta*, Mariátegui intentó definir en qué consistía el “indigenismo” de la “nueva generación peruana” y sostuvo que, en primer lugar, implicaba considerar al indio como representación de la nacionalidad. Se trataba de un importante quiebre con las concepciones de los “pasadistas y conservatistas peruanos”, que creían que lo nacional comenzaba con la Colonia, y presentaban lo indígena como representación de lo prenatal. Para Mariátegui, el “vanguardismo

indigenista” propugnaba una “reconstrucción peruana sobre la base del indio”, en función de una nueva evaluación del pasado.³⁶ El socialismo, que venía a representar para él una concepción adecuada a la coyuntura peruana, adquiriría diferentes características según se tratara de un país central o dependiente. En el Perú, no podía manifestarse sino a través de una actitud nacionalista e indigenista, que marcaba una modalidad específica de su praxis revolucionaria.

El socialismo no es, en ningún país del mundo, un movimiento anti-nacional. Puede parecerlo, tal vez, en los Imperios. En Inglaterra, en Francia, en Estados Unidos, etc., los revolucionarios denuncian y combaten el imperialismo de sus propios gobiernos. Pero la función de la idea socialista cambia en los pueblos política o económicamente coloniales. En esos pueblos, el socialismo adquiere, por la fuerza de las circunstancias, sin renegar absolutamente de ninguno de sus principios, una actitud nacionalista. Quienes sigan el proceso de las agitaciones nacionalistas rifeña, egipcia, china, hindú, etc., se explicarán sin dificultad este aspecto, totalmente lógico, de la *praxis* revolucionaria. Observarán, desde el primer momento, el carácter esencialmente popular de tales agitaciones. El imperialismo y el capitalismo de Occidente encuentran siempre una resistencia mínima, si no una sumisión completa, en las clases conservadoras, en las castas dominantes de los pueblos coloniales. Las reivindicaciones de independencia nacional reciben su impulso y su energía de la masa popular [...] En el Perú los que representan e interpretan la *peruanidad* son quienes, concibiéndola como una afirmación y no como una negación, trabajan por dar de nuevo una patria a los que, conquistados y sometidos por los españoles, la perdieron hace cuatro siglos y no la han recuperado todavía.³⁷

Entre fines de los años 50 y comienzos de los 60 surgió otra forma de internacionalismo, también crítica del cosmopolitismo europeizante y dependiente, esta vez compatible con las luchas que por entonces se llamaban de *liberación nacional*. Este internacionalismo humanista solo podría entenderse a condición de vincularlo con la categoría de insurrección, siempre situada social e históricamente en un espacio nacional, aunque conectada con la liberación de toda la humanidad. Paradigmáticamente expresado en los escritos de Frantz Fanon, este internacionalismo se liga con la trayectoria política e intelectual de Ernesto Che Guevara (antes que con un cosmopolitismo abstracto de cuño kantiano) y se entrelaza con el nacionalismo socialista de la tradición libertaria latinoamericana.

Consideraciones finales

Immanuel Wallerstein plantea que las relaciones entre Estado y sociedad han sido siempre un asunto complejo, que algunos han identificado con un problema de fronteras. La nación, en último análisis, se referiría, según Wallerstein, a aquella sociedad que tiene un Estado para sí misma o tiene el “derecho moral” o esencial de existir y tener un Estado para sí misma. En este sentido propone reconocer que el concepto de sociedad solo existe en la mente de los analistas y que es necesario “justificar la unidad de análisis en vez de asumirla”.³⁸ Con Antonio Gramsci podríamos recordar que la distinción entre sociedad política y sociedad civil es analítica, y los intelectuales están obligados a revisar sus enfoques metodológicos constantemente, bajo la conciencia de que ese no es el orden de lo real. Todo lo cual implica que es indispensable trabajar sobre la trayectoria histórica de una unidad de análisis —en este caso las representaciones de lo nacional en los países periféricos y su articulación-conflicto con una determinada forma de Estado, es decir, en términos de hegemonía.³⁹

Es innegable que los Estados nacionales han sufrido modificaciones en las distintas fases de la expansión capitalista. Como hemos visto, ciertas tendencias intelectuales radicales y antisistema sostienen un diagnóstico que desemboca en la postulación del fin de las identidades nacionales. Fernando Coronil, por ejemplo, ha planteado que “en el contexto de una economía altamente internacionalizada y una sociedad gravemente polarizada, el antiguo vínculo entre nación, Estado, economía y pueblo se ha roto, o al menos resquebrajado agudamente. Como resultado de estas condiciones, las alianzas de clase y las identidades políticas que han sustentado esos proyectos nacionales se están quebrantando o están siendo redefinidas en muchos países. En Latinoamérica las elites gobernantes nacionales están integrándose cada vez más a los circuitos globales de acumulación, consumo y recreación”.⁴⁰

Desde un diagnóstico diferente, Atilio Borón viene planteando que no asistimos a la era del Imperio desterritorializado y descentralizado, pues los únicos Estados debilitados o en extinción son los periféricos, mientras los Estados de los países centrales siguen siendo actores cruciales de la economía mundial.⁴¹ En esta misma línea, Samir Amin nos recuerda que la polarización no está definida, ni tampoco cualquier otro aspecto de la sociedad capitalista, de una vez por todas de manera inmutable. Por eso distingue entre periferias activas y marginadas, a partir del dinamismo que adquirieron las primeras con las políticas de

“desarrollo” estatales de las últimas décadas. Sostiene que el criterio separador entre las periferias activas y las que están marginadas no es únicamente la competitividad de sus producciones industriales: también es un criterio político. Los poderes políticos en las periferias activas y tras ellos la sociedad en su conjunto —sin que eso excluya sus contradicciones sociales internas— tienen un proyecto y una estrategia para llevarlo a cabo. Sostiene que son proyectos nacionales que se enfrentan a los del Imperialismo dominante a escala mundial y la conclusión de esta confrontación dará forma al mundo de mañana. Para el intelectual egipcio, una nueva jerarquía en el reparto de ingreso a escala mundial, más desigual que nunca, otorga rango subalterno a las industrias de las periferias y las reduce al status de actividades de subcontratación.⁴² Visto desde el punto de vista de la dependencia⁴³ de unos países en relación con otros, desde la concentración de poder y riqueza —que es la distancia que pretende medir el concepto de polarización— encontramos un “primer mundo” de naciones ricas y acomodadas, un segundo mundo de sociedades de trabajadores duramente explotados y un tercero o cuarto mundo de excluidos. Amin considera que este escenario mundial da lugar a nuevas formas de polarización que ya no responden a la oposición países industrializados-países no industrializados, sino al control de la tecnología, los flujos financieros, los recursos naturales, la comunicación y las armas de destrucción masiva.⁴⁴

Justamente, por la intensa imbricación que existe entre los procesos de identificación política y el Estado es que considero fundamental analizar las identidades nacionales en relación con la modalidad actual de la polarización centro-periferia. Incluso, la relación entre etnicismo y nacionalismo se presenta de manera diferente cuando es pensada con relación a los Estados nacionales europeos-norteamericanos o con nuestros pobres y vaciados Estados latinoamericanos. Diego Escolar ha planteado que se ha tomado como escenario principal para una heurística de la etnogénesis indígena contemporánea a los Estados nacionales o a la globalización (entendida como “marco de incorporación”), pero poca atención se ha prestado a los efectos de la creciente “desincorporación estatal” en países como la Argentina. La emergencia de identidades étnicas en la última década, según Escolar, estaría directamente relacionada con esta “retirada” del Estado en el período neoliberal y todo ello reclama enfoques que contemplen al Estado, no ya como antagonista o dador, sino como padre “abandónico”, objeto en sí mismo de demanda y también de nostalgia.⁴⁵

En el nuevo escenario latinoamericano asistimos a un rebote de esta conciencia que se establece con relación a proyectos libertarios de nación

y con una crítica a la posición subalterna de los países periféricos en el sistema mundial. Cuando hablamos de revitalización de la conciencia nacional no nos referimos al resurgimiento de formas de identidad estables ni homogéneas, sino a múltiples miradas situadas conflictivamente en el referente del Estado-nación. Como puede observarse en Argentina o Venezuela, las prioridades de la agenda política y social han cambiado en relación con el período de dominio masivo del neoliberalismo, y esta suerte de “autocentramiento” se ha manifestado en las calles, en la producción intelectual y es visible también en la reacción de los Estados centrales del sistema.

Immanuel Wallerstein advirtió prematuramente el dilema que viene acosando a los movimientos antisistemas en las últimas décadas y reconoció que el “casamiento” entre socialismo y nacionalismo en los movimientos de liberación nacional del siglo xx no fue una anomalía. Según Wallerstein, mientras la burguesía se organizaba internacionalmente, el proletariado —a pesar de su retórica internacionalista— ha sido mucho más nacionalista de lo que sus organizaciones han reconocido (o de lo que su ideología le permitía). Estos movimientos no podían nunca haber sido verdaderamente socialistas donde no eran nacionalistas, ni verdaderamente nacionalistas si no eran socialistas.

Hacia comienzos de la década de los años 80, señalaba un lento proceso de advertencia por parte de los movimientos de trabajadores, acerca de que la toma del poder del Estado ofrece importantes limitaciones, especialmente en zonas periféricas o semiperiféricas, para alterar los desiguales mecanismos de la economía mundial capitalista. Existía, entonces, un dilema en la praxis política de los movimientos antisistema: o reforzarse en el poder, poniendo un pie en el sistema interestatal, o moverse hacia una organización transnacional, con el riesgo de perder toda base firme.⁴⁶

En los estudios postcoloniales africanos y latinoamericanos este dilema parece resolverse mediante formas renovadas de cosmopolitismo que, mientras procuran recuperar la categoría de totalidad, producen el efecto teórico —quizás no deseado— de fragmentar los referentes reales de los pueblos periféricos (los Estados nacionales, las organizaciones regionales, la tradición continentalista). Esta crítica asume algunas de las siguientes formas:

- a) Una identificación homogeneizante de todos los nacionalismos con los Estados-nación dominantes y “racializantes”, desde la colonia hasta el período neoliberal;

- b) una relocalización de los sujetos del cambio social y de las posibilidades intelectuales de visualización del cambio hacia los lugares *in between* del fenómeno migratorio; y/o
- c) una fusión del nacionalismo tercermundista con el reduccionismo clasista de cierta ortodoxia marxista fenecida mucho antes de la caída del Muro de Berlín.⁴⁷

En el caso de los estudios postcoloniales centrados en las comunidades de origen latinoamericano residentes en Estados Unidos, enfatizan la noción de “raza” en el análisis de las identidades latinoamericanas, intentando reemplazar los enfoques clasistas que caracterizaron a los proyectos socialistas y a los nacionalismos revolucionarios del siglo xx. Así, por ejemplo, identifican el “latinoamericanismo” con una línea continua, creación de “blancos criollos” que asumieron el poder después del período colonial.⁴⁸ Frente a este, proponen una especie de fábula rasa que comenzaría con el reconocimiento de la colonialidad del poder y la visualización de la “racialización” de los sujetos subalternos.

Sin embargo, a mi juicio, es esa misma tradición latinoamericanista la que constituye el suelo principal para el develamiento de la “colonialidad del poder” y el planteamiento de proyectos alternativos. No veo otra forma real de articular la lucha contra el sistema-mundo capitalista que no sea en el marco de un bloque continental latinoamericano, sustentado en una elaboración programática que contemple el proceso plural de construcción de identidades sociales realizado por parte de los sectores subalternos.

Desde la perspectiva de la lucha política antisistema, la necesidad de pensar en alianzas regionales no tiene por qué anular los proyectos nacionales de democratización de nuestras sociedades. La argentinidad, la peruanidad, o mexicanidad, solo parecen viables y cobran sentido —teórica y políticamente— en un proyecto que sea capaz de articular alguna forma de identidad regional, continental o periférica. Por otra parte, la “latinoamericanidad” no puede pensarse como afín a una etnia o a otra. No ha sido, ni puede ser solo indígena, negra, mulata, mestiza, amarilla o blanca, ni tampoco la mezcla indiferenciada de ellos, sino una construcción nueva de todos, en un proyecto social que contemple las áreas principales en las que se desenvuelve la dominación sobre los sectores subalternos: la discriminación, el acceso al poder político, las desigualdades de género, la alienación del trabajo, el desempleo, la cultura, la memoria

histórica. Y las ciencias sociales, de una vez por todas, tendrán que ponerse a la altura de las exigencias de una realidad que no se compartimenta en esferas autónomas.

Notas

- 1 Ver Walter Mignolo: “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, en Edgardo Lander (editor): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, pp. 55-85; Walter Mignolo: “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”, en <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>; Ramón Grosfoguel: “Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System”, en *Review*, no. 3, vol. XXV, s/f, 2002, pp. 203-224.
- 2 Walter Mignolo: “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, ed. cit., pp. 63-68.
- 3 El debate alrededor de la utilización de la noción de raza en el Brasil ha sido motivo de la célebre polémica de la negritud, que lanzó Pierre Bourdieu, a fines de los noventa, contra la “importación” de versiones “racistas” del “antirracismo” norteamericano en el campo intelectual brasileño. Al respecto, puede verse: Pierre Bourdieu: “Sobre las astucias de la razón imperialista”(publicado por primera vez en París, en 1998), en *Intelectuales, política y poder*, 1ra. reimpresión, EU-DEBA, Buenos Aires, 2000; Mark Alan Healey: “Disseram que voltei americanizada. Bourdieu y Wacquant sobre la raza en Brasil”, en *Apuntes de Investigación*, no. 4, Fundación del Sur, Buenos Aires, 1999; Livio Sansone: “Un campo saturado de tensões: O estudo das Relações Raciais e das Culturas Negras no Brasil”, *Estudos Afro-Asiáticos*, Universidade Candido Mendes, año 24, Río de Janeiro, Janeiro-abril de 2002. Este número de *Estudos Afro-Asiáticos* incluye un *dossier* completo sobre la cuestión. Acerca de las “retorsiones” entre racismo y antirracismo, véase Teresa San Román: “La desigualdad y los genes y la identidad nacional culturalista”, en *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*, Tecnos, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1996.
- 4 Las relaciones entre *etnicidad* y *subalternidad* han sido ampliamente trabajadas en el campo de la antropología, especialmente vale la pena destacar los desarrollos que vinculan las demandas étnicas con otro tipo de demandas sociales. Abner Cohen, ha sostenido que para la mayoría de la gente, el término *etnicidad* denota *status* de minoría, clase baja o migrante. Diego Escolar plantea que la etnicidad se encuentra situada en una esfera que difícilmente puede ser entendida o situada fuera de su dimensión política, aunque esto no determina indefectiblemente articu-

laciones de subalternidad. Consultar Abner Cohen (editor): *Urban Ethnicity*, Tavistock, London, 1974; Diego Escolar: "Identidades emergentes y modos de producción de soberanía estatal en Cuyo. El debate huarpe en la actualidad", Tesis Doctoral, inédito, 2002.

- 5 El caso argentino, que expresaría una sociedad predominantemente blanco-criolla, es un buen ejemplo de las dificultades de estas elaboraciones sobre la base de la categoría de raza. Diego Escolar plantea que las formas de categorizar "lo aborigen" y lo "no aborigen" se redefinen permanentemente, en la coproducción tanto de los sentidos de aborigen como los de las comunidades más amplias con las que interactúan y en las que se insertan, como la Nación, la Provincia o la Región (Diego Escolar: ob cit., p. 22). En lo que respecta a la inmigración europea, en los últimos años se ha profundizado mucho la investigación de los mitos culturales que rodean la instalación supuestamente pacífica de italianos, españoles, rusos, etc., en la Argentina, y se ha demostrado que la idea de *crisol*, en la medida que se trataba de una representación de la realidad postulada por las elites, no puede considerarse como una descripción ajustada a los hechos (Emma Cibotti: "Una herida abierta", en *Encrucijadas*, no. 7, Universidad de Buenos Aires, Argentina, mayo de 2001, pp.18-25). Además, el término criollo no tiene en la Argentina afinidad con "el colonizador" y estamos bastante lejos de habernos transformado en los "europeos" de América.
- 6 La existencia cultural de los países periféricos ha estado puesta en tela de juicio desde siempre, no solo entre nosotros mismos, sino desde los países centrales. En un célebre texto, Roberto Fernández Retamar relataba que un periodista europeo, "de izquierda por más señas", le había preguntado: "¿Existe una cultura latinoamericana?". La pregunta le pareció revelar una de las raíces de la polémica y Retamar planteaba que podría enunciarse también de esta otra manera: "¿Existen ustedes? Pues poner en duda nuestra cultura es poner en duda nuestra propia existencia, nuestra realidad humana misma, y por tanto estar dispuestos a tomar partido en favor de nuestra irremediable condición colonial, ya que se sospecha que no seríamos sino eco desfigurado de lo que sucede en otra parte" (Roberto Fernández Retamar: "Todo Calibán", en *Milenio*, no. 3, Buenos Aires, noviembre de 1995).
- 7 Ver Armand Mattelart y Eric Neveu: *Los Cultural Studies. Hacia una domesticación del pensamiento salvaje*, Universidad Nacional de la Plata, Argentina, 2002.
- 8 *Ibidem*, p. 59.
- 9 Appiah considera necesario superar el nacionalismo negro y desarticular el discurso racista que hay tras la celebración de las diferencias tribales, así como la separación que produce un panafricanismo del continente enfrentado al panafricanismo de la diáspora. Piensa que la identidad continental se está transformando en una realidad cultural e institucional a través de organizaciones regionales y subregionales, pero esta debe convertirse en un panafricanismo renovado, capaz de incorporar

- a los que se identifican como afrodescendientes en Estados Unidos, América Latina y el Caribe. Este proyecto internacional le parece compatible con una alianza entre los estados del Tercer Mundo basada en la tradición intelectual no-eurocéntrica y en un programa de atención a nuestros comunes problemas ecológicos, a nuestra relación de dependencia frente a la economía mundial, el problema del racismo y las posibilidades de desarrollo de los mercados regionales y de los circuitos locales de producción. Ver Kwame Anthony Appiah: *In My Father's House*, Oxford University Press, Oxford, England, 1992.
- 10 Mbembe se está refiriendo aquí a las corrientes marxistas, a las que considera visiones mecánicas y reificadas de la historia africana. Achille Mbembe: "As formas africanas de Auto-Inscrição", en *Estudos Afro-Asiáticos*, Universidade de Candido Mendes, Año 23, Rio de Janeiro, Janeiro-junho de 2001, p. 176. Véase también su "Epistemología de la colonización" en Achille Mbembe: *On the Postcolony*, University of California Press, California, s/f.
- 11 Ver Achille Mbembe: "As formas africanas de Auto-Inscrição", ed. cit., p. 199.
- 12 La négritude fue un movimiento cultural encarnado por Aimé Césaire, Leonard Sainville, León Gontran Damas y Léopold Sédar Senghor, inicialmente limitado al mundo colonial de habla francesa durante el periodo de la entreguerra europea. Como proyecto e ideario se extendió luego a otros rincones del planeta, especialmente en los movimientos que luchan por la dignificación de los afro-descendientes en distintas partes del mundo. Por ello, el término *négritude* se utiliza actualmente en un sentido más amplio para referirse al conjunto de fenómenos culturales e ideológicos de reivindicación de la población negra. Ver Fernando Arribas García: "Négritude", en *Diccionario enciclopédico de las letras en América Latina*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1995, p. 3359.
- 13 Achille Mbembe: "Conferencias dictadas en el curso Fábrica de Ideas VI", Centro de Estudios Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia, Salvador-Brasil, entre el 28 de julio y el 1ro. de agosto de 2003.
- 14 Samir Amin: *Más allá del capitalismo senil. Por un siglo XXI no-americano*, El Viejo Topo, Madrid, 2003.
- 15 Achille Mbembe: "Biopolitics & Sovereignty", in *Wiser In Brief*, vol. 2, no. 1, Wiser University Of Witwatersrand, South Africa June, 2003, pp. 19 y 23.
- 16 Atilio Borón sostiene que las tesis de este tipo no logran apreciar en toda su magnitud la relevancia de la soberanía nacional de los Estados fuertes, que se hace palpable cotidianamente en las diferentes acciones —militares, políticas y financieras— del Gobierno norteamericano para con los Estados periféricos cada vez más desangrados. Ver Atilio Borón: *Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, 2da. edición, CLACSO, Buenos Aires, 2002, pp. 104-105.
- 17 Ver Benedict Anderson: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (primera edición: 1983), México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

- 18 La relación entre etnicidad y nacionalidad en América Latina es una cuestión sumamente compleja. Para una aproximación seria, desde la perspectiva de los nacionalismos, habría que reconstruir —sin deshistorizar— la relación de distancia que se estableció, durante el siglo xx, entre las comunidades indígenas y los “nacionalismos indigenistas”. Una problemática tan ardua solo podría ser abordada desde un minucioso estudio de “etnogénesis”, en términos de Escolar, centrado tanto en los momentos de demarcación de límites étnicos como en aquellos de “invisibilización” de sujetos. Consultar Diego Escolar: Ob. cit., p. 15 y ss. Con respecto a las limitaciones de los indigenismos socialistas, ver Fernanda Beigel: “Mariátegui y las antinomias del indigenismo”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social, año 6, no. 13, Universidad del Zulia, Maracaibo-Venezuela, junio de 2001, pp. 36-57.
- 19 Hannah Arendt: *As origens do totalitarismo. II Imperialismo*, Ed. Documentário, Rio de Janeiro, 1976, pp. 303-305.
- 20 El debate acerca de lo étnico y lo nacional en una perspectiva comparativa entre América Latina y Europa constituye un complejo y largo debate, del cual solo esbozaremos aquí algunas pinceladas. Al respecto, puede verse Peter Wade: *Raza y Etnicidad en América Latina*, Abya-Yala, Quito, 2000; Benedict Anderson, ob. cit.; Thomas Hylland Eriksen: *Ethnicity and Nationalism. Anthropological perspectives*, Pluto Press, London, 1993; Enrique Dussel: “World-System and Trans-Modernity”, in *Nepantla*, vol. 3, no. 2, 2002, pp. 221-244; Aníbal Quijano: “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (editor): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, ed. cit., pp. 201-246; Hannah Arendt: *As origens do totalitarismo. II Imperialismo*, Rio de Janeiro, 1976. Respecto a la cuestión de la nacionalidad-etnicidad en términos de “mayorías y minorías”, puede verse Louis Wirth: “The Problem of Minority Groups”, en R. Linton: *The Science of Man in The World Crisis*, Columbia University Press, New York, 1945; y Michael Banton: *A idéia de Raça*, Edições 70, Lisboa, 1997.
- 21 Aníbal Quijano: “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, ed. cit., p. 237.
- 22 Parece bien ilustrativo en este sentido el prólogo de Jean Paul Sartre al libro *Los condenados de la Tierra* cuando dice que el texto de Fanon no está escrito para los europeos, pero les espeta un *striptease* de su “humanismo universalista”. Y en ese desconocimiento de los europeos como interlocutores, dice, “nos está descolonizando; es decir, está extirpando en una sangrienta operación al colono que vive en cada uno de nosotros”. Jean Paul Sartre: “Prefacio escrito en 1961”, en Frantz Fanon: *Los condenados de la Tierra*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1974. Para nosotros, más allá de la coherencia o no de estas opiniones de Sartre, lo que Frantz Fanon nos estaba diciendo, y que constituye el eje de esta asunción de tal tradición del pensamiento tercermundista, es que *liberarnos no es alcanzar la condición europea*.

- 23 Fernando Devoto: *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p. XV.
- 24 Aún en estos casos pueden diferenciarse proyectos nacionalistas de gobiernos populistas, pero no es posible desarrollar este asunto aquí. Ver Cristián Buchrucker: *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1987.
- 25 Arturo Roig: “Necesidad de una Segunda Independencia”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 7, no. 19, Universidad del Zulia, Maracaibo, diciembre de 2002, pp. 9-32.
- 26 Arturo Roig: Ob. cit., p. 13.
- 27 Jorge Schwartz: *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, Cátedra, Madrid, 1991.
- 28 “¡Todo lo humano es nuestro!” fue una consigna frecuentemente celebrada por nuestro vanguardismo. Ver José Carlos Mariátegui: “Presentación de Amauta”, *Amauta*, año I, no. 1, Lima, septiembre de 1926.
- 29 Alfredo Bosi: “La parábola de las vanguardias latinoamericanas”, en *Las vanguardias latinoamericanas*, Cátedra, Madrid, 1991.
- 30 Ver Fernanda Beigel: “Dependencia e identidad nacional en el vanguardismo estético-político argentino”, en *Cuadernos Americanos*, año XVII, no. 100, vol. 4, UNAM, México, julio-agosto de 2003, pp. 42-66.
- 31 Consultar Oswald de Andrade: “Manifiesto de la poesía Pau-Brasil” y “Manifiesto Antropófago”, en Jorge Schwartz: Ob. cit., pp. 137-153. También Jorge Schwartz: *Vanguardia y cosmopolitismo en la década del veinte. Oliverio Girondo y Oswald de Andrade*, p. 145.
- 32 José Carlos Mariátegui: “Reseña del libro *El pueblo sin Dios*, de César Falcón”, en *Amauta*, no. 21, Lima, febrero de 1929.
- 33 Mirko Lauer: *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo-2*, SUR-CBC, Cuzco, 1997, p. 69.
- 34 La cuestión de la oscilación entre la herencia occidental y la herencia andina es un nudo problemático de antigua data entre los intérpretes de Mariátegui. He abordado esta cuestión en Fernanda Beigel: “Mariátegui y las antinomias del indigenismo”, ed. cit.
- 35 José Carlos Mariátegui: “Nacionalismo y vanguardismo en la ideología política (noviembre de 1925)”, en “Peruanicemos al Perú”, *Obras Completas*, 11na. edición, vol. 11, Empresa Editora Amauta, Lima, 1988.
- 36 *Ibidem*.
- 37 *Ibidem*, pp. 100-101.
- 38 Immanuel Wallerstein: “World Networks and the politics of the World-Economy”, in *The politics of the World-Economy*, Cambridge University Press, Cambridge, U. K., 1983.

- 39 Antonio Gramsci: *Antología* (Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán), edición 13, Biblioteca del Pensamiento Socialista, Serie Los Clásicos, Siglo XXI, México, 1998, pp. 351 y 491.
- 40 Fernando Coronil: “De transición en transición: democracia y nación en Latinoamérica”, en *Anuario Mariateguiano*, no. 10, vol. X, Empresa Editora Amauta, Lima, 1998.
- 41 Atilio Borón: *Imperio & Imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, CLACSO, Buenos Aires, 2002.
- 42 Samir Amin: *Más allá del capitalismo senil. Por un siglo XXI no-americano*, ed. cit.
- 43 Hablar de la categoría de dependencia es sin duda ingresar en un campo sumamente problemático. He venido trabajando en los últimos años en la revisión de las teorías de la dependencia (Fernanda Beigel: “Vida, muerte y resurrección de las teorías de la dependencia”, febrero de 2004, material mimeografiado).
- 44 Samir Amin: Ob. cit.
- 45 Diego Escolar: Ob. cit.
- 46 Immanuel Wallerstein: “World Networks and the politics of the World-Economy”, in *The politics of the World-Economy*, ed. cit. El dilema es aún más profundo desde la perspectiva del análisis histórico. Lo que está en juego es el concepto de *desarrollo nacional*, es decir, la posibilidad de un Estado de “desconectarse” o marchar a contracorriente del sistema mundial. Ver, también de Immanuel Wallerstein: “La reestructuración capitalista y el sistema mundo”, en *Anuario Mariateguiano*, no. 8, vol. VIII, Empresa Editora Amauta, Lima, 1996, pp. 195-206; y “¿Una política de izquierda para el siglo XXI? O una vez más, la teoría y la praxis”, en *Anuario Mariateguiano*, no. 11, vol. XI, Lima, Empresa Editora Amauta, 1999, pp. 129-144.
- 47 En una posición política diferente se encuentran quienes postulan la viabilidad de un nuevo sujeto político internacional a partir de movimientos como el Foro de Porto Alegre. Ver José Seoane y Emilio Taddes (comp.): *Resistencias Mundiales. De Seattle a Porto Alegre*, CLACSO, Buenos Aires, 2000-2001 (formato digital).
- 48 Ramón Grosfoguel: Ob. cit.