
Recuerdo de un futuro (en ruinas)

La Nación como no-espacio en la ideología de la Globalización

EDUARDO GRÜNER

La de *nación*, se dice, ya es una categoría analítica (y una realidad) *extraviada*, en un mundo cuyas fronteras jurídico-políticas y culturales tradicionales se vuelven etéreas. Incluso se nos dice que eso es *deseable*. Después de todo, se trata de una venerable aspiración *humanitaria*: la de superar las artificiales diferencias *territoriales* y concentrarnos en la construcción de una humanidad *total*, si bien —“corrección política” *oblige*— respetuosa de las diferencias multiculturales (étnicas, religiosas, de género y estilos de vida, etcétera). Es un canto de sirenas seductor. Al menos, hasta que uno observa con cierta atención a las sirenas, no casualmente encaramadas en sus rocas del poder (también ¿por qué no? el “académico”). O hasta que uno intenta aplicarle un antiguo apotegma de Freud: se empieza por ceder en las *palabras*, y se continúa cediendo en las *cosas*. Claro que, en la era “postmoderna”, nos hemos acostumbrado a aceptar que las palabras *son* las cosas. Pero tal vez las *cosas*, justamente, no sean tan simples. Después de los múltiples “giros” (lingüísticos, hermenéuticos, psicoanalíticos, icónicos) que el siglo pasado nos ha propinado, quizá, solo por jugar, y sin renunciar a ellos —puesto que son irrenunciables—, sea el momento de abrir, *dentro mismo* de ellos, una pequeña brecha para un nuevo giro... ¿cómo llamarlo?: *realista*. Empecemos, pues, por una ingenua ficción. Finjamos que *no* hemos escuchado a las sirenas. Que, como (improvisados, imperfectos, vacilantes) Ulises, nos hemos taponado los oídos con la cera de

nuestra propia perplejidad, y que por un momento, como recomendaría algún fenomenólogo trasnochado, volvemos “a las cosas mismas”.

Aún en esta era de rabiosa mundialización capitalista, las naciones y sus aparatos administrativo-represivos e ideológicos del Estado no han dejado de existir, e incluso se han reforzado. ¿O alguno de nosotros puede viajar sin pasaporte y/o documento de “identidad” (otra entelequia del pasado, dicen las sirenas) *nacionales*? ¿O los piqueteros argentinos eran reprimidos por las fuerzas de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) y no por la Gendarmería *nacional*? ¿O las bombas sobre Kosovo, que sí eran de la OTAN, no cayeron sobre los que, mal o bien, pretendían todavía ser una *nación*? ¿Y las de Iraq o Palestina, y ponga el lector todos sus etcéteras? Para ponernos más “teóricos”: ¿la mundialización capitalista “trunca” (como la llama Samir Amin) no ha creado acaso nuevas tensiones *nacionales* que generan alteraciones en el “mapeo” de centros y periferias? ¿El Fondo Monetario Internacional (FMI) o el Banco Mundial, es tan seguro que sean solamente entidades *mundiales* y no asimismo las principales herramientas de la clase dominante *nacional* norteamericana —que por supuesto tiene socios en todas las *naciones* del mundo, incluido el ex Tercero—? Plantémoslo en términos de *resistencia*: el carácter actual de la mundialización demanda respuestas y acciones de resistencia también “globales”, como las que se iniciaron hace ya algunos años. Pero, poniendo el entero peso de la prueba en esa “globalidad”, ¿no quedamos encerrados en la vereda de enfrente del discurso dominante? Es cierto que, en buena medida, las *decisiones* se toman a nivel “global”, con independencia de que afecten a territorios que todavía son formalmente *naciones*. Pero, los gobiernos *nacionales*, aún los elegidos en elecciones *nacionales* y sostenidos (o no) por fuerzas armadas y de seguridad *nacionales*, ¿nada tienen que ver con la aplicación de esas decisiones *mundiales*? Y si es así ¿las grandes cuestiones de *lo* político, hoy, no tienen que plantearse simultáneamente en el plano nacional y en el mundial, en el de la “globalidad” y el del “análisis concreto de la situación concreta”? ¿No correremos aquí el peligro de en cierto modo *olvidar* las responsabilidades locales, *nacionales*, en nombre de la “mundialización” de la lucha? ¿No tenemos acaso —como ciudadanos llamados *nacionales*, al mismo tiempo que como defensores de una centralidad de la cuestión de *clase*— el derecho y el deber de refundar una idea propia para *nuestra(s) nacion(es)*, al menos mientras ellas sigan existiendo “formalmente”? No tenemos —no se encontrarán en lo que sigue— estrictas *respuestas* a esas preguntas. Pero no vamos a ceder en ellas: las preguntas también son *cosas*.

De los traumas de nacimiento

Los estudios culturales o la teoría postcolonial han venido (pre)ocupándose de las maneras mediante las cuales, históricamente, las ideologías dominantes en Occidente han construido una imagen del mundo no-occidental estrictamente *funcional* a esas ideologías racionalizadoras de su poder. Pero hay algo de lo cual se han ocupado mucho menos que de la operación *orientalista* de constitución del Otro por Occidente, y es la operación complementariamente inversa: la de la constitución de *Occidente* (de su propia “autoimagen” de completamiento, de su mito de “autoengendramiento”) *por medio* de la constitución de esa *otredad*. Hasta cierto punto, esto ha sido siempre así. Por ejemplo, Marcel Detienne ha mostrado cómo los antiguos griegos, a partir especialmente de Platón, se empeñaron en separar artificialmente el *mythos* del *logos*, con el objeto de *inferiorizar* al primero y darle su carácter plenamente dominante al segundo¹ (en cierto modo, este es el paso inicial del largo recorrido hacia el pleno dominio de una racionalidad puramente técnica y despojada de valores, tal como ha sido señalado, desde posturas ideológico-políticas bien diferentes, por Nietzsche, Weber, Heidegger, Lukács o la Escuela de Frankfurt), en lo que es la primera gran proyección de una *otredad* radical por parte de Occidente. Martin Bernal, por su parte, ha mostrado hasta qué punto la historia de la cultura occidental puede entenderse como una empresa de *borradura* de lo que la Grecia arcaica le debe a África o al Cercano Oriente;² en la misma línea, filósofos africanos como E. Boulaga, D. A. Masolo o H. Olela,³ y un gran antropólogo político africanista, Luc de Heusch,⁴ han mostrado cómo muchos de los mitos más característicos de la misma Grecia arcaica (incluido nada menos que el de Edipo) pueden haberle llegado, a través de Egipto... de los bantúes del África subsahariana.

Desde luego, esta operación alcanza su expresión más acabada y totalizadora a partir del proceso colonizador, momento en que el occidente europeo se *naturaliza* en tanto “centro” del mundo. Allí comienza el largo, traumático, sangriento camino de la incorporación de las otras culturas —incluidas las sociedades “arcaicas”— al nuevo *sistema-mundo* (para utilizar la clásica categoría wallersteiniana).⁵ El protocapitalismo mundial en vías de consolidación *se hace* capitalismo pleno absorbiendo al no-capitalismo —que a partir de allí hay que denominar *precapitalismo*, para dar cuenta de cómo el capitalismo construye *retroactivamente* la historia de sus “otros”— de sociedades infinitamente variadas. Esa absorción en modo alguno significó la lisa y llana *desaparición* de los modos de producción diferentes al

capitalismo (al contrario: el capitalismo los subordinó, apoyándose en ellos toda vez que fuera funcional a la mejor explotación de la fuerza de trabajo local, incluso profundizando y complejizando formas “pre-capitalistas” de producción como la mita y el yanaconazgo, cuando no directamente *creándolas*, como fue el caso de la masiva esclavitud de origen africano en América, que, como ha sido repetidamente señalado,⁶ constituyó una empresa estrictamente capitalista). Pero sí significó, sin duda, su transformación radical. Significó que en una dimensión decisiva el capitalismo (y más ampliamente, Occidente) fue (y es) lo que fue (y es) gracias a la explotación de lo que más tarde dio en llamarse el “Tercer Mundo” o la “periferia”. Este hecho fue *necesariamente* “renegado” por Occidente: de otra manera jamás hubiera podido autopostularse como el Todo cuya “totalidad” depende de la “parte” que lo ha transformado en tal: como lo Mismo que se define como tal a partir de su expulsión de lo Diferente, el “Uno” a partir del cual hay un “Otro”, como si ese Otro no hubiera hecho de él el Uno que pretende ser. Ese proceso de absorción, y simultánea *creación*, de una “otredad” que le ha permitido a Occidente naturalizarse como *la* civilización mundialmente dominante, y que hoy se continúa bajo nuevas formas en la llamada “globalización”, sin duda ha alterado de manera fundamental el mapa del mundo. No solo la economía, sino la cultura, la tecnología y hasta cierto punto *la política y la ley*, se nos dice, tienden a “mundializarse” y homogeneizarse. Esta constatación obvia —al menos en la superficie de las cosas— ha hecho que muchos creyeran acabada definitivamente la era de las naciones, las diferencias territoriales, las culturas locales, las identidades colectivas más o menos definidas. Ciertos acontecimientos “inesperados” de los últimos años han comenzado a poner en crisis semejante ideogema. Sin embargo, como decía Marx, a veces las ideologías tienen tiempos de cambio mucho más lentos que las “materialidades” a las que se refieren: la idea de una progresiva (en el doble sentido de *constante* y *conveniente*) “desterritorialización” de lo real provocada por el capitalismo globalizado es ya en un *sentido común*, en la acepción gramsciana. No es la menor de las tareas de un pensamiento verdaderamente crítico la de *interrogar* enérgicamente un sentido común tan obviamente funcional al poder.⁷ Desgraciadamente, aún en las vertientes más “progresistas” de los estudios culturales, de la teoría postcolonial o de la antropología y sociología postmodernas, existe todavía la tendencia a dejarse seducir por la metáfora de la desterritorialización, según la cual el proceso globalizador habría vuelto obsoleta toda reflexión realizada desde la afirmación de un espacio (geográfico, político, simbólico, identitario, etc.) *específico*.

Un famoso artículo del postcolonial Homi Bhabha da cuenta —desde el propio derridiano juego de palabras de su título, *Diseminación*— de este auténtico encantamiento producido por la imagen de “fluidez” indeterminada e ilimitada del mundo “globalizado”. Véase la manera en que define la nación como “una forma de vivir la *localidad difusa* de la cultura”, cuyos rasgos centrales hacen que sea: “más compleja que la *comunidad*; más simbólica que la *sociedad*; más connotativa que el *país*; menos patriótica que la *patria*; más retórica que la *razón de Estado*; más mitológica que la *ideología*; menos homogénea que la *hegemonía*; más descentrada que la *ciudadanía*; más colectiva que el *sujeto*; más psicológica que la *identidad*; más híbrida que *antagonística*”.⁸

En este conjunto de oposiciones binarias (curiosamente “estructuralistas” para un pensador autodefinido como “*post-estructural*”) los términos marcados como *positivos* no dan lugar a equívoco: la nación es “simbólica/connotativa/retórica/mitológica/descentrada/híbrida”. Sobre los términos “negativos”, Bhabha parece festejar el fin de la estupidez que hizo que durante siglos millones de confundidos fueran a la muerte por los términos nada connotativos, descentrados ni híbridos, “comunidad/sociedad/país/patria/razón de Estado/ideología/hegemonía/ciudadanía/civilidad/antagonismo”. Pero aún así, esos millones merecen que examinemos con un poco más de medida la *materialidad histórica* de unos “relatos”, de unos “textos” que por alguna misteriosa razón han empujado a generaciones enteras al sacrificio. No puede menos que asombrar la creencia en que todo eso *ya pasó*: ¿leerá en los diarios, el que afirme esto, lo que hoy mismo está sucediendo en, digamos, Palestina? ¿De verdad ya nadie va a la muerte por una cosa tan “retórica” y “connotativa” como la *patria*? Es una percepción que no puede menos que ser calificada de *fetichista*: surge de una reducción —si no una abierta liquidación discursiva— de ciertas persistentes realidades *materiales* a meras iconografías virtuales: reducción muy coherente con una suerte de *neo-culturalismo* que es, hoy por hoy, un resorte fundamental de los discursos hegemónicos de la globalización.

Sostendremos, en efecto, que la idea de una *diseminación* puramente textual o discursiva de la nación —como categoría y como realidad— corre el peligro de disolver demasiado sumariamente el conflicto (bien material, incluso bien *clasista*) que está en su base, sometiendo a las sociedades dominadas por la mundialización del capital a la ideología de una *globalización* inofensivamente “multiculturalista” o “híbrida”. Es necesario, pues, reinscribir la problemática de la desterritorialización

(que por supuesto, como toda ideología eficaz, no deja de contener un deformado “momento de verdad”, como diría Adorno) en la *totalidad compleja* de los efectos socioeconómicos, políticos, culturales, y por cierto *militares*, del sistema-mundo capitalista, con el objeto de dotarnos de herramientas teórico-políticas en el campo de la lucha ideológica. Es imprescindible reponer, en el lugar de los multiculturalismos despolitizados, una noción de *conflicto cultural* que dé cuenta de la incomodidad, de la *im-propiedad* de nuestra historia y nuestra cultura. El de *nación* es un concepto del que no podremos desembarazarnos tan fácilmente. O, si queremos hacerlo, tendremos que asumir todas las tensiones y contradicciones que propone no solamente a nuestro intelecto, sino a nuestros propios cuerpos y subjetividad. Eso de lo que no podremos librarnos por un mero acto de voluntad, no es el chauvinismo excluyente de las potencias imperiales o de los fundamentalismos xenófobos, que ya han decidido de antemano cuál es la *esencia* de su “destino manifiesto”. Es el de los que tienen que (re)*construir* su “identidad”, aún sospechando que ella pueda ser una instancia provisoria, incluso efímera. El poder y la dominación *existen*, y no van a disolverse en los intersticios textuales solo porque nos autoconvencemos de que la globalización y el multiculturalismo actuales promueven “flujos” virtuales intelectualmente estimulantes. Y el poder está *interesado* en que ese autoconvencimiento sea eficaz: la “identidad” es *para ellos*; para nosotros queda la diseminación rizomática, o algo por el estilo. Por lo tanto, esa construcción tendrá —lamentable pero necesariamente— que ser el producto de una *lucha*, en muchos y múltiples frentes (políticos, ideológicos, culturales) articulados *tanto* “nacional” como “globalmente”. Más allá de sus impredecibles manifestaciones particulares (que incluyen las cuestiones nacionales, étnico-culturales, de género, etc.) y de las igualmente múltiples formas de construcción de poder horizontal y “desde abajo” que se puedan desarrollar, la lucha no está sometida a una completa *dispersión*: la lógica profunda, mientras los resortes de la dominación sean los que son en el mundo real, sigue siendo la *lucha de clases*, en el sentido amplio pero estricto (y “clásico”) de la polarización entre los productores y los expropiadores de la materialidad misma del mundo. Que clases, Estados y naciones ya no son lo que eran es un pleonismo apenas disfrazado de novedad: nunca lo fueron. Siempre estuvieron sometidos a la dinámica *histórica* de la lucha por la hegemonía en el discurso, ya que son, en principio, *categorías* teóricas, *representaciones* (¿o alguien vio alguna vez, caminando por la calle, una clase social, un Estado, una nación?): el debate es, entonces, si realmente *representan* algo, algún *real* empíricamente

verificable que afecte —para bien o para mal— la vida de los sujetos. Afirmamos que sí. Afirmamos que las *representaciones* tienen efectos relativamente autónomos sobre las conductas, las pasiones y aún las tragedias que viven los sujetos. El problema es el adverbio “relativamente”: justamente, la *autonomía* (de las representaciones) es ella misma un *efecto* de la *relación* (con los “reales”). Aunque sepamos que la categoría misma de nación pertenece a la lógica de las *comunidades imaginadas* de las que habla Benedict Anderson, o incluso de las *construcciones textuales* de los filósofos “post”, hace falta también, precisamente, un riguroso ejercicio de la *imaginación* teórica, política y cultural para sortear la trampa de esa ideología “globalizadora”, que junto con la *idea* de nación pretende barrer de la escena la *realidad* de una profunda y sangrienta *desigualdad* entre unas sociedades que están todas ellas, sí, inscriptas e interrelacionadas en el sistema-mundo, pero que lo están *diferencialmente*, con sus particularidades concretas de opresores y oprimidos. La reconstrucción o incluso la re-fundación de una idea de lo *nacional* que vuelva a tejer lazos sociales y simbólicos solidarios en unas comunidades desgarradas por la barbarie neoliberal, puede resultar un arma estratégica para resistir esa “falsa totalidad” de la imagen de una globalización abstracta, armónica y desconflictuada. Desde ya: el objetivo último es el de *atravesar* esa idea hacia la *universalidad concreta* de una civilización igualitaria, afirmando al mismo tiempo el derecho a la autodeterminación *local* en el marco de una sociedad “multinacional”, “multicultural”, sí, pero sin “privilegios especiales” como los que actualmente detentan *algunas* naciones, que son las que *controlan* la lógica de la supuesta globalización. Ese horizonte no se nos ocurre que pueda sino seguir llevando el viejo nombre de *socialismo*. La *renuncia* a este proyecto de un socialismo universal que sepa mantener en *tensión* su universalismo igualitario con las particularidades culturales (y aún individuales) de todo tipo, ha podido transformar a los “multiculturalismos” *tanto* como a ciertos nacionalismos “fundamentalistas” en un componente —más aparentemente “progresista” en un caso, más “retrógrado” en el otro— de la hegemonía ideológica imperial. El abandono de ese sueño de una *tensión pacífica* (opuesta a la tensión actual, que proviene de la desigualdad y la explotación) ha contribuido a extremar los fundamentalismos *de ambos lados*. No son ellos los que podrán persuadirnos tan fácilmente de abandonar lo que alguien llamó “las armas de la crítica”. Ni lo harán unas teorías del “pensamiento débil”, de la “diseminación textual” o lo que fuere: lo que necesitamos es, más que nunca, un pensamiento *fuerte*, que vuelva a introducir en nuestros textos esa *materia* que la cultura

del sistema-mundo pretende volatilizar. Estar contra los fundamentalismos es una cosa. Otra muy distinta es que se nos quiera hacer pensar —más aún: hacer *vivir*— sin fundamentos.

La “patria universal” de Marx

Discutir nuevamente la idea de *nación* representa una cierta incomodidad: la tradición del marxismo y el socialismo ha querido desde el inicio ser “internacionalista”, a pesar de que los fenómenos del imperialismo o el colonialismo autorizaran la defensa del rol “progresivo” de ciertas formas de nacionalismo revolucionario, anticolonial o antiimperialista en las sociedades periféricas. Tanto en América Latina como en África y Asia proliferaron durante todo el siglo xx distintas variantes de una “izquierda nacional” o propiamente “latinoamericana” (a la manera pionera, por ejemplo, de un Mariátegui) que intentaron articular la lucha de clases en sentido clásico (que es, por definición, mundial) con la lucha por una “liberación nacional”. No obstante, las ambivalencias ante esa articulación continuaron permeando la “conciencia” de la mayoría de los marxistas, educados durante un siglo y medio en las tradiciones internacionalistas.

Sin duda, una *parte* de esta incomodidad se la debemos a los propios fundadores del materialismo histórico. Marx y Engels recogieron en su propia obra la ambigüedad de la época que les tocó vivir, la época de la consolidación del capitalismo europeo, y de la tendencia (inmanente a la propia lógica de ese modo de producción) a la *internacionalización* del sistema. Pero también —y ello no constituye un movimiento contradictorio, sino estrictamente *dialéctico*— la época de consolidación de los grandes Estados nacionales, forzada forma jurídico-política de la organización de un mercado tendencialmente mundial. La construcción de la *nación* en sentido moderno se transforma en un objetivo prioritario *no solamente* de los gobiernos y las clases dominantes, sino también (para bien o para mal) de los sectores populares, de esas “masas” que por primera vez en la historia irrumpían en la vida política. Al mismo tiempo, la lógica inevitablemente *expansionista* del capitalismo profundiza durante todo el siglo xix un proceso no únicamente de “penetración” económica en las sociedades “atrasadas”, sino de *conquista* político-militar, que culmina hacia el final del siglo con el episodio del denominado “reparto” de África.⁹ El siglo xix plantea, pues, tres grandes cuestiones simultáneas: *la cuestión social*, en el sentido de la emergencia y crecimiento exponencial de una nueva clase —el “proletariado”—,

pero también en el sentido del despojamiento y destrucción de las viejas clases campesinas y de pequeños propietarios rurales, así como de variadas formas de la economía y la socialidad comunales, cuyos miembros no siempre alcanzan a ser completamente absorbidos por las nuevas relaciones de producción; *la cuestión nacional*, vale decir, la de aquella construcción de los Estados nacionales modernos como formato más eficaz de *administración pública* de las nuevas relaciones de producción, de organización política de la competencia entre las diferentes fracciones de la nueva clase dominante europea, pero también como forma de *integración* de las masas proletarias y campesinas en la lógica hegemónica de las clases dominantes, a través del consenso generado mediante la “ciudadanización” llamada “universal”, pero regimentada *nacionalmente*, *la cuestión colonial*, que plantearía, a la larga, una problemática totalmente nueva alrededor del tema de la nación: la de una construcción “nacional” que es la *consecuencia* de la colonización, puesto que en buena medida son las potencias coloniales las que “inventan” naciones como parte del reparto de los territorios conquistados. No se trata en estos casos, pues, de un desarrollo más o menos espontáneo, histórico, de esas sociedades que termina haciendo necesario el formato del Estado nacional moderno, sino por el contrario, de una *interrupción* de ese desarrollo que *produce* “naciones”, como si dijéramos, *desde arriba* y artificialmente, aunque luego la “causa nacional” será asumida como propia por las nuevas clases dirigentes locales (y, en grado variable, por los sectores “populares”) en sus “tironeos” con la antigua metrópolis.

Marx y Engels, por razones atendibles, eligieron priorizar la cuestión social, poniéndola bajo la lógica de la *lucha de clases* internacional: fue la consecuencia lógica del descubrimiento *científico* de que la explotación *objetiva* de la fuerza de trabajo proletarizada, su transformación en *mercancía* productora de un *plusvalor* excedente, constituía la estructura fundamental del funcionamiento del sistema capitalista, y por lo tanto era cortando ese nudo gordiano como podía atacarse el corazón del poder. En un sistema tendencialmente *mundial*, se imponía una estrategia “transnacional” de lucha, que buscara la solidaridad transversal de los trabajadores, más allá de sus diferencias “nacionales”. Aunque la historia los obligaría luego a matizar significativamente esta primera aproximación, juzgaron a esas diferencias “nacionales” como un subproducto ideológico de la hegemonía de las clases dominantes al interior de cada país capitalista, que (según una definición clásica) lograban hacer aparecer sus intereses particulares como los intereses generales de la sociedad nacional en su conjunto, sin distinciones

de clase. La “causa nacional” disfrazaba la explotación interna, y la cuestión nacional desviaba la atención de la cuestión social, única cuestión *universal*. Pero unos pensadores de semejante penetración intelectual y política no podían despachar alegremente esa cuestión. De hecho, analizaron con pasmosa profundidad y apoyaron decididamente, a partir de las revoluciones de 1848, los movimientos “nacionales” tendientes a una democratización de los regímenes políticos autoritarios, movimientos que se les aparecían como *completando* la etapa “democrático-burguesa” iniciada con la Revolución francesa, y así facilitando la *combinación* de esa etapa con la *nueva* etapa de la lucha de clases a nivel internacional, orientada a una transformación radical de las relaciones de producción capitalistas como tales, y a un reordenamiento de la sociedad que haría innecesaria la propia existencia del Estado nacional, o del Estado *tout court*. Esta defensa estratégica de las “causas nacionales” no siempre estuvo exenta de cierta *instrumentalidad* política, y hasta de cierta inclinación peyorativa hacia algunas de las nuevas o incipientes “naciones”, a las cuales juzgaban perdidas como tales para la causa de la civilización (Engels, en particular, se atrevió a hablar de “los pueblos sin historia”).¹⁰ Pero en lo esencial, el análisis era irreprochable, *al menos para ese momento inicial*: la historia demostraría que hubo cierta subestimación de la capacidad de la “causa nacional” para *encarnarse* en la voluntad de movilización de las grandes masas; “capacidad” que quizá no pueda explicarse *exclusivamente* por la hegemonía ideológica de las clases dominantes. Es posible que Marx y Engels, comprensiblemente obsesionados por la problemática *socioeconómica y política* en sentido estricto, subordinaran, respecto de la “cuestión nacional”, ciertos aspectos que podríamos llamar *culturales* o “antropológicos” que la tradición romántica alemana —con cuyo “irracionalismo” frecuentemente reaccionario ellos se proponían romper, aunque sin tomar del todo en cuenta *el otro polo* dialéctico de esa tensión— se había empeñado en destacar.

Este empeño del romanticismo alemán en subrayar un “nacionalismo” *étnico* previo y más profundo que el propiamente *jurídico-político* enfatizado por la Revolución francesa estaba vinculado al “retraso” histórico de la constitución del Estado nacional burgués de Alemania por comparación con otras grandes potencias europeas, como Inglaterra o Francia; pero la explicación *histórico-política* de las motivaciones románticas no debería obstar para al menos considerar la posible presencia de un *momento de verdad* en la hipótesis de que hay *algo más* en el “sentimiento nacional” de las grandes masas que el mero poder de transmisión ideológica de las clases dominantes. Después de todo,

ese sentimiento de *pertenencia* a una “tierra” concreta, físicamente reconocible, esa *identificación* psicológica con los que comparten unas mismas pautas culturales genéricas (desde los aspectos mítico-rituales y religiosos hasta las más triviales normas de comportamiento cotidiano), esa necesidad de construcción de una *genealogía* que explique “imaginariamente” mi lugar en el universo social, ese *efecto de reconocimiento*—todo lo “especular” que se quiera, como lo ha señalado el psicoanálisis— de mi propio cuerpo como *semejante* a los otros cuerpos con los que estoy obligado a cohabitar, todas esas cosas son tan antiguas como la civilización misma, y muy *anteriores* a la “sobreimpresión” jurídico-política que sobre ellas haya realizado el Estado-nación característicamente burgués (si bien es cierto que esa sobreimpresión burguesa, por una serie de razones, es particularmente eficaz). Es sobre ese fondo común, sobre ese *escenario* “etnohistórico” que, en la modernidad, se plantea *tanto* la cuestión nacional como la cuestión social, haciendo que —en determinadas circunstancias— ambas cuestiones se articulen de maneras muy complejas.

Marx estuvo perfectamente consciente de este fondo histórico-cultural, que (contra la simplificación esquemática de su pensamiento practicada por tantos de sus epígonos) despliega con hondura en las secciones de los *Grundrisse* dedicadas al estudio de las formaciones económico-sociales precapitalistas. Allí explica el peso absolutamente decisivo para la formación de la *subjetividad* (individual y colectiva) que tiene, en las sociedades “arcaicas”, el sentimiento de la *propiedad común de la tierra y la lengua*. Es solo en tanto “co-propietario” de ese acervo colectivo y comunitario que el individuo se hace propiamente *sujeto pleno*: hay pues una precedencia, una *anterioridad lógica* de la *comunidad “propietaria”* respecto del *individuo*:

La lengua como producto de un individuo es un absurdo, pero en la misma medida lo es la propiedad: así como el individuo aislado no podría tener *lenguaje*, tampoco podría tener *propiedad del suelo* [...] la *lengua* misma, así como el *territorio* común, es el producto de la comunidad como, desde otro punto de vista, es ella misma la existencia de la entidad comunitaria: es una *producción* y una *propiedad* colectiva [...] el individuo está presupuesto como miembro de una *comunidad*, a través de la cual es *mediada* su relación con el suelo [...] La *propiedad* significa entonces pertenecer a una tribu (entidad comunitaria), tener en ella *existencia subjetiva-objetiva* [...] Es el comportamiento del individuo con la *tierra*, con su condición originaria

—pues la tierra es a la vez material en bruto, instrumento, fruto— como con presupuestos correspondientes a su *individualidad*, modos de existencia de ésta.¹¹

“Tierra y lengua”: es sobre este fondo “arcaico”, sobre estos *presupuestos* de lengua y territorio, formadores de una subjetividad que es *efecto* de la mediación comunitaria, que se levantan las diferentes formas jurídico-políticas de organización de la sociedad. Estas ideas de Marx, dicho sea entre paréntesis, representan una radical crítica *avant la lettre*, por un lado a las postulaciones postmodernas a propósito de una comunidad “desterritorializada” (y “deslingüificada”, si se me permite el barbarismo) pero también, por otro lado, a las no menos ideológicas dicotomías de una moderna “ciencia” política que —en la ya trasnochada polémica entre “comunitaristas” y “universalistas”— opone una idea *cultural* a una idea *jurídico-política* de la nación y la sociedad, como si fueran mutuamente excluyentes. “Propiedad”, en este sentido del que habla Marx, significa originariamente el comportamiento del hombre con sus condiciones “naturales” de producción —que son al mismo tiempo las condiciones de producción del *sí*— como condiciones *suyas*, que le pertenecen, presupuestas junto con *su propia existencia* dada por la comunidad. Es esa comunidad de “tierra y lengua” la que le da su *ontología* tanto social-histórica como individual: “presupuestos naturales de sí mismo que, por así decirlo, solo constituyen la *prolongación de su cuerpo*. Este comportamiento existe doblemente: tanto *subjetivamente* en cuanto el *sí mismo*, cuanto *objetivamente* en estas condiciones inorgánicas naturales de su existencia”.¹²

Existe entonces en Marx, indudablemente, la concepción de una *ontología del ser social*, una *antropología filosófica* ligada estrechamente a “la tierra y la lengua”, a la *madre patria* (aunque no se llame, jurídicamente, “nación”) y a la cultura que le pertenece, ambas en su doble condición de *propiedad/producción* (colectiva) como “prolongación de su cuerpo” y elaboración de su subjetividad. Por supuesto, se trata de una “ontología” *social*, plenamente inmersa en las transformaciones de su historicidad, y no, de ninguna manera, “esencialista” (lo cual constituye, por supuesto, la diferencia radical con las posteriores concepciones fascistas de “el suelo y la sangre”). Es este “fondo común” —esta propiedad comunitaria ontológicamente previa y condicionante de la individualidad— la que es *enajenada* por la emergencia de la propiedad privada en general, y muy en particular por la de tipo capitalista, que *disuelve* estas condiciones comunitarias en lugar de *reproducirlas*, “independizando” al individuo de la comunidad, *alienándolo* del

sustrato comunitario originario de “tierra y lengua”. A partir de allí, la “riqueza de las naciones” aparece como el principal *objetivo* de la producción, y se *contrapone* al individuo: “en la concepción antigua el hombre, en tanto miembro de la comunidad, es el objetivo de la producción y la riqueza; en la concepción moderna, la producción y la riqueza son el objetivo del hombre”.¹³ La *separación* entre el sujeto y sus condiciones de producción —que son también condiciones de producción *de sí mismo* como subjetividad mediada por la comunidad— es más, entonces, que la explotación económica: es la destrucción violenta de la comunidad de “tierra y lengua”, de la *ontología social*, de la propia *condición antropológica*. Es la *pérdida* casi completa, angustiada, del goce de la vida comunitaria. “En la economía burguesa, esta objetivación universal aparece como *enajenación total* [...] el *infantil mundo antiguo*... es satisfacción limitada, pero el mundo moderno es *insatisfacción ilimitada* o, allí donde aparece satisfecho consigo mismo es mera *vulgaridad*”.

Este párrafo poético y sorprendente, del cual un psicoanalista podría extraer un capítulo adicional a las obras freudianas (¿no lo merecería esa dialéctica entre la “satisfacción limitada” del mundo “infantil” y la “insatisfacción ilimitada”, o bien la “vulgaridad” del adulto burgués moderno?), muestra a las claras que la pertenencia a la comunidad arcaica de “tierra y lengua” es, en tanto *ideal “imaginario”*, preferible, para el propio Marx, a la “enajenación total” de la “economía burguesa”, aunque Marx, dialécticamente, *celebre* esa enajenación como preámbulo y condición de posibilidad de una transformación radical que en cierto modo *recupere* aquella “propiedad” comunitaria original, en un estadio completamente diferente (y superior) de la “evolución” histórica. Pero el solo hecho de imaginar semejante “recuperación” tiene que admitir implícitamente la *supervivencia* (sorda, subterránea, “inconsciente”, si se quiere) de una nostalgia de la “tierra y la lengua” perdidas. En todo caso, este largo *excursus* era necesario para —retomando el hilo— mostrar que la “causa nacional” (aunque se la llame una *causa perdida*, para hablar como lo hacen, de nuevo, ciertos psicoanalistas) no es *pura* ideología, al menos en el sentido de esa *falsa conciencia* —por otra parte una expresión bien desafortunada, como sabemos— de la que a veces hablan Marx y Engels.

Al mismo tiempo, Marx y Engels tienen razón al denunciar las *enajenaciones* propias de lo que más modernamente ha sido llamado el “nacionalismo burgués”, por medio del cual son las propias clases dominantes “nacionales” las que se apropian de la comunidad de tierra y lengua, con el gesto patrimonialista de quien, pretendiendo representar

a la totalidad, hace usufructo de ella para sus intereses particulares. Es explicable que, al menos para la izquierda europea (o eurocéntrica), ello le haya dado “mala prensa” a la propia idea de *nación*. Para colmo, en la primera mitad del siglo xx la izquierda en general —incluidos los sectores liberal-progresista— tuvo que sufrir los despotismos nazifascistas (luego de haber visto su conciencia escandalizada por el apoyo de los proletariados europeos a la participación de sus gobiernos nacionales en la masacre de la I Guerra Mundial), lo cual contribuyó a renovar una más o menos inconsciente desconfianza en los nacionalismos de cualquier tipo, desconfianza en conflicto con la distinción entre el nacionalismo *agresivo* de las potencias imperiales y el *defensivo* de las formaciones sociales semicoloniales o dependientes. Hoy en día, sin embargo, la incomodidad frente a categorías como las de nación o nacionalismo es de otra índole. Derrumbada, fracasada, derrotada o pervertida —no entraremos ahora en ese debate— la experiencia de los socialismos realmente existentes —con la casi única y obvia excepción de Cuba, aún con todos sus complejos problemas—, abandonada la esperanza de una revolución proletaria en las sociedades del “centro”, vencidas, corruptas o degradadas muchas de las “revoluciones nacionales” de la periferia, la discusión ha podido *despolitizarse*, transformarse en una especulación *académica*. Los difusos y postmodernos *Cultural Studies*, el postestructuralismo “deconstructivista”, el “textualismo”, etc., han contribuido objetivamente a otorgar un tinte “progresista” a las teorizaciones neoconservadoras o neoliberales, así como al desprestigio acríptico de aquellas categorías, bajo el supuesto de que en el mundo de la globalización (incluso cuando se lo considere desigual e injusto) hablar de *culturas* o *identidades* nacionales es un anacronismo ingenuo e indefendible.

Muchos, incluso de los más valiosos, intelectuales de izquierda han sufrido la tentación de arrojar por la borda toda consideración crítica y *dialéctica* de la “cuestión nacional”. Uno de los peores efectos de semejante negación —puesto que la realidad es tozuda y persiste en *plantear* el problema— es el de haber dejado la cuestión en manos de los “neofundamentalismos” de toda laya. Eso no ha hecho más que agravar ese problema, transformarlo en un círculo vicioso: los dislates de esos fundamentalismos nacionalistas y religiosos no ayudan a recuperar un sereno pero riguroso y militante pensamiento crítico que nos permitiera analizar las *razones* —históricas, socioeconómicas, políticas, culturales, ideológicas— de la reemergencia de esos “nacionalismos” retrógrados en muchas sociedades periféricas; o que nos permitiera mantener la conciencia permanente de que, gracias a una exitosa

operación ideológica, cuando se habla de “fundamentalismo”, significativo por otro lado normalmente (y mucho más después del 11-9) vinculado a “terrorismo”, ese vocablo se asocia casi automáticamente a, por ejemplo, las sociedades islámicas (cuyas poblaciones, en su inmensa mayoría, *no son* fundamentalistas en este sentido), excluyendo “distraídamente” al fundamentalismo terrorista de los gobiernos de las potencias imperiales “y principalmente de los Estados Unidos”, para no hablar, en términos que no son *solamente* una metáfora, del fundamentalismo terrorista de la ideología y de la *práctica* del mercado neoliberal mundial, un terrorismo genocida cuya lógica puede perfectamente convivir con la democracia “formal”; o que nos permitiera reconsiderar hasta qué punto y en qué sentido pueden calificarse de “nacionalismo revolucionario” las nuevas formas de acción política resistentes a la globalización y/o de construcción de poder democrático y horizontal, en las cuales el concepto de lo *nacional* ya no reviste necesariamente el modo clásico de una centralizada y “estatalizada” unidad política, cultural, territorial, sino el de complejas transversalidades étnicas, pluralidades culturales y de género, articulaciones novedosas entre tradición y (post)modernidad, etcétera, sin que por ello la referencia a la *nación* y al *Estado* —no solamente en su sentido jurídico, sino en tanto “comunidad de tierra y lengua”, se haya disuelto completamente como se nos quisiera hacer creer; o intentar finalmente comprender de qué nuevas formas la categoría de nación puede ser pensada críticamente desde la izquierda, y, al revés, pensar críticamente las maneras en las que se está intentando arrojarlas al basurero de la historia.

Pero ¿quién, o mejor, qué (ideo)lógica discursiva, es la que habla en estas condenas? Una primera comprobación, muy sugestiva, es que frecuentemente, cuando se condena a la idea de *la* Nación (así, con ese singular transformado en universal abstracto), con el mismo gesto se condena a *el* Marxismo (otro universal abstracto) por reduccionismo economicista o “politicista”; el marxismo, la idea de nación, la propia reflexión sobre el Estado, las categorías como *clase* y *lucha de clases*, y cualquier articulación que se quisiera encontrar entre ellas, forman parte, para el pensamiento *post*, de aquellos “grandes relatos” de la modernidad que han quedado “superados”, junto a nociones como las de *sujeto*, *totalidad* o aún *historia*. No deja de ser paradójica la *aporía* que presenta un enunciado semejante: como hemos intentado mostrar en otra parte, no se puede asimilar “grandes relatos” de la modernidad como los del iluminismo del siglo XVIII o el positivismo del siglo XIX —relatos que tienden a presentar una imagen universalmente armoniosa y homogéneamente “progresista” de la modernidad occidental— con un

“relato” como el de Marx (o el de Nietzsche, o el de Freud) que representan una feroz, lúcida y rigurosa *crítica* de esa imagen, hecha desde el *interior* mismo de la modernidad. En cierto sentido, “grandes relatos” son los que *todavía no tenemos*.¹⁴ ¿Y no podría hacerse otro tanto, entonces, con la categoría *nación*, tan estrechamente vinculada al despliegue de la modernidad? A esta altura ya no es necesario insistir, por supuesto, en que *no existe* tal cosa como una “esencia” o un “ser” nacional (en esto pueden tener razón aquellos pensadores *post*: aunque, como hemos visto, eso no significa que no exista la persistencia de una “nostalgia” subjetiva y “arcaica” por la comunidad de “tierra y lengua”). O en que tanto estas nociones como sus referentes en lo “real” son productos *históricos*, efectos de una construcción sobredeterminada por el desarrollo de las formaciones capitalistas en la modernidad y por las luchas políticas en su seno. Que por lo tanto esos conceptos, al igual que el propio concepto de *cultura*, son espacios definicionales sometidos al conflicto de hegemonías y contrahegemonías. Son campos de batalla de la historia en la escena de la palabra. Pero entonces, ¿no habría que empezar por interrogar el estado de las *relaciones de fuerza* que hay por detrás de esas definiciones, antes de apresurarse a condenarlas *in toto*? ¿No nos permitiría, esa interrogación, identificar las *diferencias* entre los enunciadores que tironean de esos conceptos, y, ya que estamos, lo que en otros tiempos se hubiera llamado la *base material* de esas diferencias? Va de suyo que la cultura no puede reducirse a los procesos socioeconómicos, que conserva un alto grado de especificidad y autonomía; pero a condición de recordar que está compleja y ambiguamente *encastrada* en esos procesos: *todas* las prácticas sociales, *todas* las formas de producción material, implican procesos de significación simbólica y discursiva. Pero ello no significa que los procesos de significación sean *solamente* prácticas textuales, sin sentido económico, social, político. Y esto *incluye* a la práctica textual de nombrar cosas como “nación”, “cultura nacional”, “identidad cultural”, “multiculturalismo”. Después de todo —y esto lo hemos tenido que aprender duramente de las filosofías políticas dominantes, de Hobbes en adelante— *nombrar*, asignar significados, es también un acto de *soberanía*.

Las “Identidades”, entre lo Mismo y lo Otro

Nombrar, asignar significados; es decir: *identificar*. Puesto que cualquier construcción de *identidad* (también la colectiva y por lo tanto la “nacional”) pasa por la definición de sus rasgos *diferenciales* respecto

de *otras* “identidades”, una primera aproximación al tema pasa por la hoy tan de moda *cuestión del “Otro”*. O mejor, si se lo quiere decir con un dejo más “metafísico”: de la dialéctica entre lo Mismo y lo Otro, entre Identidad y Alteridad. Esta ha sido siempre *la* cuestión por excelencia en disciplinas como la antropología o la historia, más allá de que sus practicantes se hicieran o no cargo de ella. Y ha sido también, en la práctica, *la* cuestión político-cultural por excelencia en la propia constitución de las “identidades” colectivas nacionales: ¿cómo producir una *diferencia* lo suficientemente pregnante como para lograr un efecto de *reconocimiento* en la comunidad de “tierra y lengua” (componentes a los que hay que agregar, claro está, la ley, la historia compartida, los mitos fundacionales, la religión hegemónica, etc.)? Pero solo en las últimas décadas, con el triunfo de la mal llamada “globalización” —o, para utilizar el concepto menos eufemístico de Samir Amin, de la “mundialización de la ley del valor del capital”— esa cuestión se ha vuelto un *lugar común*, ya no digamos de discursos sofisticados como los estudios culturales o la teoría postcolonial, sino del periodismo “globalizado” más vulgar. En una época en la que las mutaciones tecnológicas han generado una transformación en los universos de lo representacional, lo imaginario y lo subjetivo, el debate tiende a centrarse en los múltiples y complejos efectos de una (supuesta) *mundialización de la cultura*. Simplificando: ¿lo que tenemos es más *diversidad* o más *homogeneidad* cultural? ¿Más multiculturalismo auténtico o más *unificación* bajo la lógica de la cultura dominante, “disfrazada” de una multiplicación casi caótica de *localidades* culturales? Y en cualquiera de los dos casos, ¿no es ocioso usar categorías espaciales completamente perimidas como la de *nación*, o incluso *región*, con sus respectivas “culturas” más o menos diferenciables?

La respuesta parece evidente. Sin embargo, la trampa está en la pregunta. La más elemental topología podría demostrar que *nunca* existe una oposición dicotómica simple entre un espacio “múltiple” y un espacio “homogéneo”: más bien, multiplicidad y homogeneidad tienden a estar en perpetua *tensión*, en un permanente *conflicto* que, en el límite, puede producir toda clase de alocadas *heterotopías* (como aquéllas a las que se refiere Michel Foucault en sus célebres páginas sobre *Las Meninas* de Velázquez),¹⁵ en las cuales la propia identificación de un espacio se hace “indecible”... salvo que el conflicto sea “resuelto” por un ejercicio de *poder*. La cuestión del *poder* es pues previa a la de la “cultura”. Y el poder es ante todo el poder de *definir* qué es lo propio y lo ajeno, lo Mismo y lo Otro, lo homogéneo y lo heterogéneo, en fin, la Identidad o la falta de ella, e *inscribir* tales definiciones en su lógica.

Frente a eso, una respuesta resistente que procure meramente *alterar*, invertir simétricamente la definición, no hace más que *reinscribirse* en la lógica del poder: empieza por *aceptar* la dicotomía multiplicidad/homogeneidad en el espacio “globalizado”, celebrando uno de los términos y denostando al otro. Pero, como lo ha sugerido Appadurai, el problema con la globalización cultural es que ha terminado por instalar en la percepción no un espacio múltiple ni un espacio homogéneo, sino un *no-espacio*, una “comunidad sin sentido del lugar”, no importa cuál sea la naturaleza de ese lugar.¹⁶

Lo que importa, entonces, es restituir la percepción de la *conflictividad*, sometida a las relaciones de poder, de ese espacio, también en su dimensión discursiva. Esa restitución no tiene por qué ser intencionalmente *política*, o ni siquiera consciente; a veces, por el contrario, su eficacia objetiva es mayor cuanto más “inintencional” sea la operación. Si de cultura hablamos, demos un ejemplo arbitrario, que no es un ejemplo cualquiera. El argentino Jorge Luis Borges y el mexicano Octavio Paz (dos hombres “de derechas”, se dice: y es precisamente por ello que el ejemplo resulta especialmente provocativo) son dos extraordinarios escritores que han hablado mucho de, que han *textualizado* mucho a, sus respectivas “culturas nacionales” (por cierto bien diferentes entre sí), sin por ello —y tal vez justamente por ello— dejar de alcanzar una significación universal. Tanto Paz como Borges, no importa cuál fuera su ideología consciente, fueron capaces en su práctica textual de operar con la mayor eficacia posible aquel *desplazamiento* del cual hablábamos más arriba. Paz, por ejemplo, habla de la India para hablar de México. Borges habla de Ginebra o de Londres para hablar de Buenos Aires. Para Paz, el erotismo refinado de las esculturas de un templo hinduista puede evocar por contraste el oscuro fondo pagano de la adoración por la virgen de Guadalupe. Para Borges, la luminosidad brumosa del lago de Ginebra puede estar contenida entre las infinitas correspondencias que existen al interior de ese punto infinitesimal, ese *aleph*, localizado en un rincón de una escalera de una vieja casona de un barrio de Buenos Aires. En ambos casos, lo propio y lo ajeno se encuentran en su propia *diferencia*. Es la *mirada* mexicana sobre la India, la *mirada* argentina sobre Ginebra, y no el *tema* de lo mexicano/argentino (o el de su ausencia) lo que define la “mexicanidad” de Paz, la “argentinidad” de Borges. Y es la *singularidad* del objeto construido por esa mirada (*esa* escultura hinduista, *ese* punto invisible en *esa* casa de Buenos Aires) lo que conecta *in-mediatamente* con la universalidad. En un breve ensayo reciente destinado a redefinir el papel actual de la antropología, Miguel Barnet acude a esos mismos dos nombres

de la literatura latinoamericana para evocar la presencia de lo Otro en lo Mismo y viceversa: “*Ese Otro es también Yo*”, escribe Octavio Paz en *El Arco y la Lira* [...] Aquella reflexión filosófica de la que sabios como Shakespeare o Borges se apropiaron y que seguramente data de cuando el hombre se miró fijamente hacia adentro por primera vez y se dijo: *Yo soy el Otro*”.¹⁷ Lo cual podría, claro, radicalizarse aún más vía el “Yo es Otro” de Rimbaud. Es *exactamente* lo que quería decir con la idea de una restitución de la *conflictividad* del espacio nacional en su relación con el universal, que, lejos de suponer un *no-espacio* como efecto perceptivo de la ideología dominante de la globalización, supone precisamente lo contrario: un espacio *en disputa* en el marco de una puja de fuerzas, y una comunidad con un “sentido del lugar”, de “tierra y lengua”, aún cuando —y justamente porque— ese sentido se encuentra en estado de permanente redefinición, según los avatares de la praxis del poder y el contrapoder. El abandono de esa empresa de *dislocación situada y concreta* (opuesta, por lo tanto, a la *dislocación abstracta* fomentada por las ideologías de la globalización) es un testimonio de la fragilidad también cultural a que nuestra condición nos ha llevado. ¿Cómo reasumir ahora ese proyecto complejo? No es que en nuestro propio continente no haya “modelos” históricos. Bastaría citar el caso de la primera de las grandes revoluciones independentistas de América, la del Haití de Toussaint Louverture. La primera, y la más *original* —en el doble sentido de la más *diferente* y la más *originaria*—: en efecto, desde su mismo inicio se le planteó a esa revolución el problema de la tensión trágica entre la Parte y el Todo, entre lo homogéneo y lo heterogéneo, entre el Universal Abstracto (la igualdad jurídico-política de la Declaración de los Derechos Humanos de la Revolución francesa) y el Particular Concreto (la situación singular de la mayoritaria “minoría” de los esclavos negros). Se sabe cómo “resolvió” la Constitución haitiana de 1805 esa tensión: mediante la denominación de *todos* los ciudadanos haitianos, independientemente de su color de piel o su origen étnico, como... *negros*. El particular concreto (“negro”) deviene así el *marco* más amplio del universal abstracto (“ciudadano”), sin por ello renunciar —no podría hacerlo aunque quisiera— al *conflicto* estructural entre esas categorías.¹⁸ Nada encontramos aquí de esos conciliatorios “multiculturalismos” e “hibrideces” que hoy hacen furiosa moda académica, sino la asunción de un conflicto que tal vez no tenga solución, pero que no por ello, justamente, será “solucionado” postulando la mera *coexistencia pacífica* de lo homogéneo y lo heterogéneo. Entre muchos otros casos como este hay ya en el siglo xx, por ejemplo, un modelo estético-cultural notable tanto por su práctica como

por la reflexión teórica que su propia práctica le provoca: el denominado “movimiento antropofágico” brasileño, a partir de Oswald de Andrade, y su reinterpretación en poetas-críticos como Haroldo de Campos. Como punto de partida para abordar el problema de la “identidad cultural” y la legitimación del *desarrollo nacional* del trabajo intelectual en las sociedades “subdesarrolladas”, la “identidad” específicamente brasileña fue concebida allí como la constante *construcción* de una diferencia, búsqueda que *en sí misma* es el “modo brasileño” de ser universal. Haroldo de Campos despliega esta perspectiva “excéntrica” en sus estudios sobre el desarrollo del barroco latinoamericano, sobre el modelo de la “antropofagia” que *digiere* otras culturas *vomitando* lo que no le es útil para aquella construcción diferencial. Nuestras culturas, dice de Campos, tal como son hoy, nunca tuvieron infancia: etimológicamente, nunca fueron *infans*—no parlantes—: fueron engendradas ya hablando lenguas culturales complejas y múltiples, pero *ajenas*. “Articularse como diferencia en relación con esa panoplia de *universalía*, he ahí nuestro *nacer* como cultura propia”.¹⁹

Otro ejemplo de este tipo lo encontramos en un ensayo de Steve Stern,²⁰ cuya hipótesis central es que el pasado colonial ha contribuido, en Latinoamérica, a una alteración radical de la percepción imaginaria del Tiempo (y, por consiguiente, de la Historia): en esa región el Tiempo no puede pensarse linealmente, ya que “fenómenos que aparentemente tienen siglos de antigüedad y están muertos resurgen y se reafirman a sí mismos”. Las nociones unilineales del Tiempo compiten con otras, y estas “sensibilidades mezcladas”, en el campo de la cultura, formaron parte sustancial del espíritu de los años 60 y 70, en el que coexistieron simultáneamente (pero no azarosamente, se puede deducir) críticas radicales a la “dependencia” latinoamericana como herencia desplazada del pasado colonial, y el resurgimiento de la literatura regional con su tan promocionado *boom*. Tres escritores son para Stern paradigmáticos de esa “indecidibilidad” histórica: el primero es Julio Cortázar, que en su cuento emblemático “La noche boca arriba” hace oscilar al lector entre la *realidad* y/o la *ficción* (pero, ¿cuál es cuál?) de la modernización tecnológica de la Ciudad de México actual, y la era de los sangrientos sacrificios humanos de los Aztecas. El segundo es, previsiblemente, Gabriel García Márquez y sus novelas *Cien años de soledad* y *El otoño del patriarca*. Si por una parte, la referencialidad de esas novelas es perfectamente fechable —respectivamente, la masacre de trabajadores en Colombia y la creación de dictaduras títeres del imperialismo en el Caribe—, esas obras parecen promover una suerte de mitología “quintaesencial” que resiste o directamente ignora toda

temporalización “lógica”: en Macondo llueve durante años y años o la gente duerme durante semanas o meses, en el Caribe la era de la conquista española se fusiona con la del neocolonialismo norteamericano, y así. Finalmente, *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier asume unas coordenadas espacio-temporales (“cronotópicas”, como diría Bakhtin) en las que un viaje por el espacio, desde Caracas hasta el corazón de la selva amazónica, se transforma al mismo tiempo en un viaje en el tiempo, desde la “civilización” moderna hasta el “primitivismo” más arcaico. Stern no lo dice, pero esta *textualización* de nuestro cronotopos espaciotemporal reescribe en su propio lenguaje lo que ya Marx había teorizado: que el desarrollo “desigual y combinado” del capitalismo y el colonialismo genera *tiempos históricos* y *espacios geográficos* igualmente desiguales —donde la desigualdad es un *efecto* de la combinación—, bajo la dominación del modo de producción hegemónico. Eso no es solamente una característica de ciertas literaturas, sino de la *realidad* del capitalismo mundializado como tal. Desde ya, las historias *particulares* de México, Venezuela o el Caribe como sociedades post-coloniales, así como los *estilos* particulares de Cortázar, Carpentier y García Márquez como escritores, merecen un análisis más puntualizado que destaque sus *diferencias*. Pero lo importante aquí es cómo la intromisión del capitalismo mundializado, lejos de constituir *no-espacios* (y *no-tiempos*, un tema sobre el que tendremos que volver), constituye espacios y tiempos *alterados* —en el doble sentido de *dis-locados* y transformados en *otros*, en “ajenos” — que es necesario recomponer. Y donde la recomposición *literaria*, incluso “mítica”, es como el anuncio (la *memoria anticipada*, diría Ernest Bloch) de una necesidad de recomposición en lo *real*, sobredeterminada por el conflicto entre la comunidad de “tierra y lengua” y las representaciones hegemónicas que intentan *licuar* a la comunidad en la virtualidad deshistorizada del cronotopos “global”.

Y luego está, por supuesto, Cuba. Esa Cuba que, al decir de Ortiz, ha condensado de manera violenta y desordenada, en el *espacio* de pocos años —los de la conquista colonial— el largo tiempo lineal de una historia europea que le fue impuesta a sangre y fuego. Esa Cuba que desde hace cuarenta y cinco años —pero mucho más hoy, después de la caída de aquel “segundo mundo” en el que aún podía imaginar sostenerse— se constituye como una radical *otredad* política, cultural y, nos atreveremos a decir, *existencial*: una “anomalía” que, sin estrictamente renunciar a Occidente, se levanta en su seno como una *isla* que, en efecto, busca “articularse como diferencia en relación con esa panoplia de *universalía*” —como decía Haroldo de Campos—, y ya no

exclusivamente en el plano estético-cultural, sino incluso en el plano *ontológico* de una singularidad irreductible a ninguna otra, pero que contiene la *potencia viva* de las promesas de universalidad incumplidas por la “racionalidad instrumental” de Occidente. No importa lo que pensemos de las marchas y contramarchas coyunturales de la historia postrevolucionaria cubana (y se pueden pensar muchas cosas, a veces contradictorias entre sí: de allí la apasionada *dialéctica* perceptible en un proceso que oscila entre la tragedia y la épica): su misma existencia *nacional* como constante “nacer a una cultura propia”, como “comunidad de tierra(s) y lengua(s)” resistente a la hibridación falsamente igualadora de la globalización, como recomposición *in-finita* (es decir, aún no terminada) del cronotopos tenso entre lo Mismo y lo Otro, es la puesta en acto de aquella admonición de Martí: *patria es humanidad*. Quién sabe si mañana no aparecerá un nuevo Fernando Ortiz para escribir un *contrapunteo de Occidente y sus otros*, usando a Cuba como metáfora única de toda una especie.

De la historia a la novela, y regreso

De lo que se trata entonces es de *desplazar* la pregunta (sobre la nación, sobre la identidad) hacia una recuperación del carácter plenamente conflictivo y tensionado de la cuestión. Semejante recuperación no podría dejar de reinscribir la dimensión cultural en sus condicionantes socioeconómicos y políticos. No para *reducir* la cultura a esos condicionamientos, ni para hacer de ella un mero epifenómeno o un “reflejo” de la base material (esto ya ni siquiera haría falta discutirlo). Pero sí para volver a interrogar críticamente el supuesto hacia el cual el discurso dominante de la globalización ha hecho deslizar nuestro pensamiento: que ahora *todo es cultura*, y que son la economía o la política lo que puede considerarse un epifenómeno e incluso un “reflejo” del simbolismo, en una paradójica y perversa inversión de la “metáfora arquitectónica” del antiguo marxismo vulgar. Fredric Jameson ha dicho algunas cosas definitivas sobre esta cuestión: para él, el término *globalización* no es un concepto principalmente económico o siquiera cultural en sentido estricto, sino puramente *comunicacional*, que rápidamente se ha instalado en tanto sentido común que se da por sentado sin aquella interrogación crítica, pero que al mismo tiempo enmascara o transmite (según las conveniencias coyunturales) contenidos culturales y/o económicos disímiles.²¹ *Mutatis mutandis*, algo semejante podría pensarse del concepto de nación, solo

que esta vez en términos negativos: también él ha sido inscripto en una lógica *comunicacional*, bajo la cual se da por sentado que se está hablando de algo ya *inviabile*, si no directamente desaparecido. De un *no-espacio*. De una suerte de espacio solo difusamente simbólico, de una “comunidad imaginaria” (y no ya “imaginada”), cuando no directamente “fantasmagórica”, sin anclaje en la materialidad de lo “real”. Pero, ¿es *realmente* tan así? No nos metamos siquiera con la complejidad de responder nuestras preguntas iniciales sobre si entidades tan “globales” como el FMI, el Banco Mundial o, en otro plano, la Organización de Naciones Unidas (ONU), no estarán en buena medida hegemónicas por los intereses bien particulares de la *nación* imperial dominante (de esa nación que, siendo la única del mundo que carece de nombre *propio*—ya que ha sido bautizada con el genérico “Estados Unidos”— se arroga el derecho de *apropiarse* del nombre de todo un continente: “América”). Quedándonos simplemente en el plano de la “pura” cultura, ¿no es—como arriesga el mismo Jameson— la estricta *norteamericanización* (es decir: la *nacionalización* imperial) de la(s) cultura(s) mundial(es) lo que constituye el sustrato *material* de la globalización cultural y los “multiculturalismos” que disimulan esa unidad profunda? ¿Por qué habríamos de renunciar *nosotros* tan alegremente a lo que *ellos* sostienen para el mundo entero? Y otro tanto cabría preguntar, con la misma “inocencia”, respecto de la cuestión de la *identidad* (de clase, nacional, étnico-lingüística, de género, o lo que sea): ya sabemos—por el psicoanálisis, entre otras teorías— cuánto hay en esa noción de “imaginario”, de “(auto)reconocimiento ideológico” y demás. Pero también lo saben las ilustradas clases dominantes mundiales, y no por ello han renunciado, “reconstruido” ni “diseminado” su identidad de clase *dominante*, ni parece que estén demasiado dispuestas a hacerlo, por más recomendaciones postestructuralistas que escuchen atentamente. Y es perfectamente comprensible: “territorios” e “identidades” son también intereses *materiales*, y no meras figuras retóricas o dispersiones textualizadas.

Pero, desde ya, no seremos nosotros quienes neguemos el peso y los efectos asimismo *histórico-materiales* que tiene la dimensión simbólico-discursiva, incluso en el concepto de nación. Balibar, por ejemplo, habla de la *historia de las naciones* como de un “relato” que les atribuye a esas naciones la continuidad casi “biológica” de un sujeto, o mejor, de un *individuo*.²² Toda la filosofía política dominante, desde el siglo XVII, supone un agregado de individuos, aislados y “discretos”, como *sustancia* del Estado, la sociedad y la nación, una hipótesis exactamente *contraria* no solamente a las interpretaciones románticas

o “culturalistas” en general, sino, como hemos visto, a la de Marx, quien, invirtiendo la secuencia lógica del individualismo liberal, habla de la *comunidad* como instancia “mediadora” de la subjetividad individual. Podríamos decir que el rasgo más general de la ideología moderna en occidente es la *sustitución* de discursos “clásicos” como el mítico-ritual, el trágico o el épico —todos los cuales, de distintas maneras, suponen un patrimonio cultural comunitariamente compartido— por la *novela psicológica*. El individuo aislado, la *mónada* leibniziana, el *egocartesiano*, es la matriz paradigmática para pensar la nación igualmente aislada y monádica. Es un paradigma *filosófico* que choca de modo flagrante aún con el más “inocente” paradigma *historiográfico*. En los manuales al uso de historia de la filosofía, el *sujeto moderno* es hecho nacer a mediados del siglo xvii, con Descartes, Hobbes, Spinoza o Leibniz; mientras que en los manuales de historia a secas, la *modernidad* empieza con la caída de Constantinopla o con el “descubrimiento” de América, *más de un siglo y medio antes*. Este *retraso* del sujeto respecto de la historia, este *hiato* temporal entre los grandes acontecimientos *colectivos* que dieron paso a la modernidad y la emergencia del *individuo* al cual sin embargo, desde el siglo xvii, se hace *modelo* de la modernidad, indica que el nuevo poder hegemónico ya consolidado en esa modernidad necesita hacer *olvidar* las huellas del camino sangriento que lo condujeron al poder: que necesita *borrar* la memoria de que ese poder fue obtenido a costa de unos *otros* a los que se les sustrajo su autonomía, su “ser”, su *ontología social*, para incorporarlos como *propiedad* del “tener” occidental. Muy diferente imagen del sujeto “moderno” tendríamos si hiciéramos arrancar su historia, en lugar de del ego cartesiano, de los debates entre, digamos, Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda sobre la “humanidad” de los “indios”, debates que afectan a la conformación, por parte del poder colonial, de una *subjetividad colectiva* sobre la cual ejercer su dominación ya plenamente “moderna”. En una palabra: el predominio de la “novela psicológica” en el seno de una temporalidad lineal y homogénea es solidario del *mito de autoctonía* y “autoengendramiento” del Occidente moderno, que puede entonces aparecer como una totalidad acabada y autosuficiente, cerrada sobre sí misma, justamente porque le *falta* algo: la memoria —que sí retienen, a modo quizá de *lapsus*, los manuales de historia escolar— de que su origen está en ese violento “choque de culturas” representado por la guerra entre Oriente y Occidente (y Steven Runciman no deja de recordarnos que ya allí está el antecedente del impulso expansionista europeo),²³ o por la conquista de América (que, aunque no siempre se lo recuerde, es estrictamente complementaria del *saqueo* humano de

África). Fue ese “choque de culturas” lo que plantó las condiciones de una *acumulación originaria* de capital en el Occidente europeo, como lo muestra Wallerstein en su teoría del *sistema-mundo* capitalista (tras las huellas del Marx del famoso capítulo XXIV de *El Capital*), y la que por lo tanto permitió la consolidación, cuando no la propia construcción, de las *naciones burguesas* europeas.²⁴ En todo caso, ello no hace más que recordarnos que también la construcción de los Estados nacionales occidentales tiene su considerable grado de *artificialidad*. O, mejor: que la “artificialidad” propiamente dicha consiste en el *ocultamiento* —o el “olvido”— del conflicto constitutivo entre la comunidad “natural”, *material*, de “tierra y lengua”, y la “imaginaria” comunidad jurídico-política. Hay que recordar, por ejemplo, cuán frecuentemente el colonialismo cultural fue un fenómeno operante también al propio *interior* de las potencias “centrales”: sin ir más lejos, ese gran acontecimiento producido en 1789 que dio en llamarse Revolución francesa, fue llevado a cabo por una sociedad cuyos miembros, en su inmensa mayoría... *no hablaban francés*, sino gascón, bretón, vasco, languedoc, o lo que fuese; la unificación nacional bajo la lengua francesa fue realizada contra muchas “naciones” previas que se negaban a ser despojadas de su comunidad de “tierra y lengua”.²⁵

Del no-espacio al no-tiempo

La *restitución* de ese conflicto negado debería poder constituir, aún provisoriamente, una idea de nación que sirviera como un arma de combate contra los dispositivos ideológicos celebratorios de las bondades de la globalización. El pensamiento postmoderno no retornó al modo temporal mítico-religioso o trágico —esos que la modernidad había reemplazado por la “novela psicológica”—, plenos de densidad y materialidad históricas. Al contrario: se propuso *disolver* toda materialidad en los “simulacros” y la “virtualidad” de los textos y las imágenes. La nueva temporalidad correspondiente a este modelo es la de un *puro presente*, un *no-tiempo* complementario de aquel *no-espacio*, y que, aún sin llegar a las tonterías ramplonas del “fin de la historia”, desecha por ilusorias las *realidades* de la historia como tal: “fuera del texto, nada”. Con el pretexto defendible *en abstracto* de combatir el reduccionismo economicista, sociologista, “politicista” o incluso psicologista, se desemboca en la eliminación del *conflicto* entre el discurso y la historia, entre el texto y el cuerpo, entre el significante y la materia. Y, en lo que respecta a la cuestión de la nación, entre lo que denominaremos la nación como puro

nominalismo del concepto y la *materialidad* del referente. “Materialidad”, en su sentido más amplio, pero también más estricto: para decirlo de nuevo a la manera de Adorno, el *momento de verdad* que hay aún en el más nominalista de los conceptos —puesto que, por definición, ninguna ideología podría ser mínimamente eficaz si en algún punto no dijera una verdad—.²⁶ Ese “momento de verdad” tiene que ver, justamente, con la historia: con el hecho de que, aunque la conformación moderna de los Estados-naciones haya sido el producto de una *contingencia* (nunca absoluta, claro), la historia, retroactivamente, la transforma en una relativa pero actuante *necesidad*. Si quedamos atrapados en la confusión entre el “momento de verdad” y el proceso total, seremos víctimas del fetichismo. Pero al revés, despachar ese momento como puro “significante vacío” bien poco nos ayudará a comprender la historia, y menos aún a incidir sobre ella. El *sistema-mundo*, ese muy poco espiritual proceso de *mundialización de la ley del valor* es algo *más*, cualitativamente diferente, a cualquier conquista colonial previa: por primera vez en la historia no solo se saquea el mundo ya existente, sino que se *produce* un mundo entero bajo la lógica del “equivalente general” y del fetichismo de la mercancía. Por primera vez en la historia *una* civilización conquistadora se arroga la autoridad de ser *la* civilización por excelencia, de postular su propio cronotopos —enviando los otros al limbo virtual del *no-espacio* y el *no-tiempo*— como el único digno de ser considerado. Desde luego, las condiciones regionales del sistema-mundo no son estrictamente homologables, y los modos de la subsunción en la equivalencia general deben dar cuenta de esas diferencias. La mundialización genera, pues, *dos* lógicas “macro” simultáneas, aparentemente contradictorias pero en verdad potencialmente complementarias: por un lado, la lógica de la *homogeneización*, necesaria para aquella subsunción en el equivalente general de la ley del valor; por el otro, la lógica de la *fragmentación*, necesaria para la división internacional del trabajo impuesta por las condiciones objetivas y para la organización *política* de la competencia *intra-capitalista*, que aparece entonces “intersectada” por la competencia inter-estatal (o inter-nacional). Lo que aquí se da es una inversión de la secuencia causal: la existencia *jurídico-política* de las naciones modernas no es *previa* al sistema-mundo, sino que es un *efecto* de su construcción. Y si subrayamos que esto hace a la existencia *jurídico-política* de las naciones, es porque hay *otra* existencia, ella sí previa a la “división internacional” como *momento de verdad* de la ideología moderna, que deviene de aquellas condiciones objetivas, una existencia que no necesariamente se superpone con el trazado “arbitrario” de fronteras políticas —sobre todo en el caso de las naciones coloniales de América

“Latina” o África—, pero que *de alguna manera* cruza y condiciona ese trazado. Una existencia que —lo indicaba Marx en su reflexión sobre “la tierra y la lengua”— es *vívida* en su propio cuerpo y en su propia subjetividad por los sujetos, y no solamente como pura “simbolicidad” de banderas, himnos, fechas patrias y demás.

Esta situación crea una relación *tensa* entre las partes y el Todo del sistema-mundo. La creación de una “novela nacional”, de una diferencia irreductible de la parte respecto del Todo, expresada en lo que suele llamarse “nacionalismo”, intentó resolver esa tensión irresoluble a favor de las clases dominantes “locales”, implicadas —con empeño variable, según los casos— en un tironeo entre sus intereses *propios* como clase “nacional” (cuando la hay), y sus intereses *prestados* —pero, claro, prestamente *apropiados*— como clase intermediaria, interlocutora o sencillamente transmisora de los intereses (y la visión del mundo) de los poderes “globales”. En el curso de su expansión, la cultura dominante intentó, hasta donde pudo, *borrar* las narrativas precoloniales de las culturas locales. El éxito parcial o total de esa empresa de “barrido”, el grado de sincretismos, adaptaciones o reapropiaciones, de aculturaciones o transculturaciones, fue sumamente variable, dependiendo de lo que podríamos llamar la “densidad étnico-cultural e histórica” de las sociedades indígenas. Pero en todos los casos, el objetivo fue el mismo: la *asimilación* de las narrativas locales a la gran “novela nacional” europea, occidental y moderna. La temporalidad histórica de las sociedades periféricas devino, estrictamente dicho, *im-propia*, aunque conservando, en todo caso, algunos pintorescos particularismos locales. O sea: la disolución “representacional” del *conflicto* (usualmente trágico y sangriento) entre la cultura dominante y la dominada. El auténtico carácter *apocalíptico* que significó la colonización para las sociedades subyugadas —“apocalipsis” del cual hay innumerables y estremecedores testimonios en la mitología, la narrativa popular, el *folklore*, las expresiones plásticas, la literatura—²⁷ quedó, efectivamente, *diseminada* en las hilachas más o menos sincréticas de la nueva cultura emergente, en las cuales, pese a los atisbos heroicos de “resistencia cultural”, el exotismo de una *alteridad* domesticada disimula blandamente la violencia indecible del etnocidio. Es en el éxito de ese disimulo donde hay que buscar la matriz inconsciente de las teorías del multiculturalismo y la “hibridez” cultural. Paradójicamente, hoy se ve la enorme *eficacia* de esa estrategia en los estudios culturales “progresistas”, con su apelación a una cultura “post (o trans)nacional” a la que ven como una entremezclada y plural superficie global de fragmentos culturales, como si de esa epidermis lustrosa se hubiera borrado toda huella del “barro y

la sangre” de la historia de la dominación. Pero ello no puede borrar, por ejemplo, lo que nos recuerda un Samir Amin, a propósito de que hay *por lo menos* una cosa que el capitalismo mundializado *no puede* “globalizar”, a saber, la fuerza de trabajo, puesto que una nivelación mundial de los costos salariales (es decir, de las cuotas regional y *nacionalmente* diferenciales de obtención de plusvalía) sería catastrófica para la ya muy aguda “tendencia decreciente de la tasa de ganancia”.²⁸ Casualmente, las regiones y naciones en las que se obtiene esa mayor cuota de plusvalía que permite sostener a la clase dominante del sistema-mundo, son aquellas étnica y culturalmente *inferiorizadas* por los siglos de explotación colonial (y todas sus variantes posteriores). Allí es, pues, donde las variables de *clase* se articulan inexorablemente con las étnico-culturales y las nacionales, ya que el imaginario “nacional” no puede en esas regiones sino persistir obcecadamente en el *inconsciente político* de las “clases populares”, justamente porque nuestras “naciones” han sido privadas de sus comunidades de “tierra y lengua”, de sus cronotopos espacio-temporales. Y muchas veces, el arte y la literatura, o la cultura en general, es capaz de restituir inadvertidamente ese conflicto. Ya hemos citado, un poco provocativamente, el caso de escritores como Octavio Paz, Jorge Luis Borges, Cortázar, García Márquez, Carpentier, o los concretistas “antropófagos” brasileños —que, por supuesto, están muy lejos de ser los únicos ejemplos citables—. Ya hemos evocado, también, las *anomalías paradigmáticas* (si se nos permite el aparente *oxímoron*) de Haití o Cuba. ¿Se trata de lo que el propio Jameson bautizó de “alegoría nacional” para analizar a la literatura moderna del Tercer Mundo? Se recordará su hipótesis: la mayoría de las “historias de vida”, de los relatos de “experiencia individual” que pueden encontrarse en esa(s) literatura(s), implican, finalmente, a la “totalidad del laborioso relato de la colectividad misma”.²⁹ Ello les es necesario porque el colonialismo —que sentó las bases de un sistema-mundo desigual en el que esas sociedades están aún atrapadas—, y sus secuelas “globalizadas”, les arrebató la posibilidad misma de construcción de una “subjetividad colectiva” autónoma y propia, desarrollada en *su* propia temporalidad histórica. La idea es, sin duda, problemática.³⁰ Pero hay al menos un sentido en el que Jameson —si lo hemos entendido bien— utiliza el concepto de alegoría, que es plenamente consistente con el que estoy intentando defender en este ensayo: es el sentido que le da Walter Benjamin en su texto clásico sobre el drama barroco. Allí la operación alegórica no consiste en una traducción mecánica de una serie de símbolos de significación “esencialista”, prefijada de una vez para siempre y de validez universal. Benjamin

opone su concepto de alegoría al concepto canónico de símbolo: el “alegorista”, en la *praxis* misma de su alegoresis, transforma en *ruínas* los sentidos previos “congelados”, y se comporta como un arqueólogo creativo que *construye* un sentido nuevo para su sociedad, en lugar de buscar una “esencia” eterna y consolidada. Es el movimiento “alegórico” que corresponde a sociedades como las nuestras, a las que la colonización hizo *perder* su sentido originario y al mismo tiempo impidió la construcción de uno nuevo, propio y autónomo, y que ahora es necesario reconstruir, incluso *inventar*, sobre el paisaje ruinoso. De manera semejante, ya antes Simmel muestra cómo las ruinas de un antiguo edificio invadido por la naturaleza conforman, bien miradas, una nueva unidad “estética” cuyo sentido debe ser *producido* por el alegorista — y que Simmel, como al pasar, hable de las ruinas de la civilización maya, ciertamente “arruinadas” por *algo más* que una invasión de la naturaleza, no hace sino añadir dramaticidad histórica a nuestro argumento—. ³¹ Muestra, para volver a “nuestro” Marx, las ruinas de la comunidad originaria de “tierra y lengua”, a la que por supuesto no nos es dado simplemente *retornar* como si la historia no hubiese transcurrido, pero sí utilizar su “nostalgia” como pivote para la construcción del presente. Lo que la textualidad individual, incluso singular, de Paz y Borges, de Cortázar, Carpentier y García Márquez, de los concretistas brasileños (y *también* de las historias “individuales” de Haití o Cuba) está *no* reflejando, sino *re-construyendo*, *re-articulando* imaginariamente, es aquel *páramo*, aquél *arruinamiento* de la comunidad, luego de su catástrofe bajo la dominación colonial. Catástrofe que, desde ya, continúa, en nuevas formas, en la actualidad global. Se trata pues de plantear, “alegóricamente” (en un gesto de “memoria anticipada”, para volver a Bloch) la necesidad de pugnar por la recuperación de *nuestros propios* cronotopos histórico-sociales, de nuestro *sí-espacio* y *sí-tiempo*, y por la construcción (permanente y no “esencializada”, ya lo sabemos) de *nuestra* “comunidad nacional” autónoma y autodeterminada. Es aquí donde reaparece de manera inesperada, sorpresiva —como una suerte de *retorno de lo reprimido*, diríamos— la durante mucho tiempo denostada noción sartreana de la literatura “comprometida”: en el lugar de una escritura de esa *alegoría*, también *anticipada*, de lo que el escritor —el intelectual en general— *no puede* hacer por sí mismo (no se trata de volver a postular ningún vanguardismo o sustituisimo), pero sí puede *imaginar*, en el curso estratégico de lo que Samir Amin llama la “desconexión” respecto de unos poderes globales que —y no hay aquí la más mínima exageración— están conduciendo al universo entero a la catástrofe. Esa desconexión apunta a refundar,

también, una nueva articulación de intereses (y de dignidades) conducente a un *frente único* de las sociedades neo/post-coloniales, empezando (para nosotros) por las latinoamericanas y caribeñas, y siguiendo con las del mundo periférico en general. Los cantos de sirena, cantos son. Es hora de volver a destaparse los oídos, y emprender el retorno a Ítaca.

Notas

- 1 Marcel Detienne: *L'Invention de la Mythologie*, Gallimard, Paris, 1981.
- 2 Martin Bernal: *Atheneia negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Crítica, Barcelona, 1993.
- 3 Eboussi Boulaga: *La Crise du Muntu. Authenticité Africaine et Philosophie*, Presence Africaine, Paris, 1977; D. A. Masolo: *African Philosophy in Search of Identity*, Bloomington, Indiana University Press, 1994; H. Olela: "The African Foundation of Greek Philosophy", en R. Wright (Ed.): *African Philosophy: An Introduction*, University Press of America, Washington, 1979. Le debo esta referencia al gran libro de Enrique Dussel: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.
- 4 Luc de Heusch: *Mythes et Rites Bantous* (3 volúmenes) [s. r.], Paris, 1966, 1982, 2001.
- 5 Immanuel Wallerstein: *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI, México, 1979.
- 6 Consultar, entre otros, Eugene Genovese: *Esclavitud y capitalismo*, Ariel, Barcelona, 1971; Robin Blackburn: *The Making of New World Slavery*, Verso, Londres, 1997; y Hugh Thomas: *La trata de esclavos: historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*, Planeta, Barcelona, 1998.
- 7 Es necesario aclarar aquí un insistente equívoco: la noción de una persistencia, pese a todo, de *localizaciones* territoriales (tales como los Estados nacionales), de ninguna manera es contradictoria con el carácter de sistema mundial del capitalismo, sino todo lo contrario: es *justamente* ese carácter mundial el que ha *producido* —por muy diversas y complejas razones políticas, económicas y culturales— la emergencia del Estado-nación moderno. Ver Immanuel Wallerstein: *El capitalismo histórico*, Siglo XXI, México, 1988.
- 8 Homi K. Bhabha: *The Location of Culture*, Routledge, Londres, 1996.
- 9 Y ya aquí, dicho sea de paso, hay que señalar un fenómeno que no suele ser demasiado tenido en cuenta por los marxistas "ortodoxos", y que apunta a la coexistencia no-lineal ni homogénea, sino "desigual y combinada", de los procesos y temporalidades históricas: el reparto de África, producido en los últimos años del siglo XIX, significa que el colonialismo clásico, lejos de desaparecer, *se intensifica* en plena época del surgimiento del "imperialismo" económico en el sentido de Lenin. Colonialismo e "imperialismo", pues, no solo pueden coexistir sino que se

- potencian mutuamente, así como el esclavismo intensificado en las colonias americanas durante el siglo XVIII y más de la mitad del XIX es funcional e *imprescindible* para el proceso de consolidación del capitalismo, incluso el industrial.
- 10 Ver Roman Rosdolsky: *Friedrich Engels y el problema de los pueblos "sin historia"*, Pasado y Presente, México, 1980.
 - 11 Karl Marx: *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971. Todas las citas pertenecen al Tomo I, Sección "Formas que preceden a la producción capitalista", pp. 435-479.
 - 12 *Ibídem.*
 - 13 *Ibídem.*
 - 14 Consultar Eduardo Grüner: *El fin de las pequeñas historias. De los Estudios Culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Paidós, Buenos Aires, 2002.
 - 15 Ver Michel Foucault: *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1976.
 - 16 Consultar Arjun Appadurai: "Disyunción y diferencia en la economía cultural global", en *Criterios*, no. 33, La Habana, 2002.
 - 17 Miguel Barnet: "La razón del Otro: ¿Para qué sirve la antropología hoy?", en *Catauro*, año 3, no. 5, La Habana, enero-junio de 2002.
 - 18 Sibylle M. Fischer: "Constituciones haitianas: ideología y cultura postrevolucionaria", en *Casa de las Américas*, no. 233, La Habana, octubre-diciembre de 2003.
 - 19 Haroldo de Campos: *De la razón antropofágica y otros ensayos*, Siglo XXI, México, 2000.
 - 20 Steve Stern: "The Tricks of Time: Colonial Legacies and Historical Sensibilities in Latin America", en Jeremy Adelman (ed.): *Colonial Legacies: the Problem of Persistence in Latin American History*, Routledge, Londres, 1999.
 - 21 Ver Fredric Jameson: "Notes on globalization as a philosophical sign", en F. Jameson y Masao Miyoshi (eds.): *The Cultures of Globalization*, Duke University Press, Durham, 1998.
 - 22 Etienne Balibar: "La forme nation: histoire/ideologie", en E. Balibar e I. Wallerstein: *Race Nation Classe: Les Identités Ambigües*, La Decouverte, Paris, 1988.
 - 23 Steven Runciman: *Historia de las cruzadas*, Alianza Universidad, Madrid, 1978.
 - 24 Immanuel Wallerstein: *El Capitalismo Histórico*, Mexico, Siglo XXI, 1976.
 - 25 Consúltese J. L. Calvet: "Le colonialisme linguistique en France", en *Les Temps Modernes*, no. 324-326, agosto-septiembre de 1973.
 - 26 Ver Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1978.
 - 27 Véase, para un extraordinario análisis de este fenómeno, Ernesto De Martino: *La Fine del Mondo. Contributo all'Analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino, 1977.
 - 28 Samir Amin: *Los desafíos de la mundialización*, Siglo XXI, México, 1995.
 - 29 Fredric Jameson: "Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism", en *Social Text*, no. 15, 1986.
 - 30 Entre las críticas que recibió esta tesis, la principal y más atendible provino de Aijaz Ahmad, quien le reprochó un excesivo apresuramiento en igualar, sin

demasiados matices, a unas literaturas emergidas de regiones y experiencias culturales e históricas muy diferentes, para no mencionar las igualmente distantes *temporalidades* histórico-culturales, así como la más sutil y espinosa cuestión de los *estilos* literarios, a veces enormemente “subjetivos” e idiosincrásicos. Ver Aijaz Ahmad: *In Theory*, Verso, Londres, 1996.

31 Georg Simmel: “Las Ruinas”, en *Pasajes* no. 2, Centro de Estudios Amancio Williams, Buenos Aires, 2001.