

SUBALTERNIDAD/MODERNIDAD/MULTICULTURALISMO**(Con una nota adicional sobre el proyecto de la “marea rosada” latinoamericana)****SUBALTERNITY/MODERNITY/MULTICULTURALISM****(with an additional note on the project of the “marea rosada” in Latin America)****John Beverley
(University of Pittsburgh)****IC - Revista Científica de
Información y Comunicación
2010, 7, pp. 21-34****Resumen**

Si la contienda entre el socialismo y el capitalismo se reduce a la pregunta de cual de esos dos sistemas mejor produce la modernidad, entonces con el proceso de la globalización económica y cultural la historia ha dado una respuesta clara: el capitalismo. Por lo tanto, un nuevo proyecto socialista tiene que desconectarse en alguna medida de una teleología de la modernidad y la modernización. Esa tarea involucra la crítica y la posible redefinición del concepto del estado-nación desde perspectivas teóricas abiertas por los estudios subalternos y poscoloniales. Se trata en particular de encontrar una manera de traducir las luchas concretas por la “identidad” de grupos subalternos y el principio del multiculturalismo en una articulación hegemónica “nacional-popular”, como ha sido el caso en algunos de los gobiernos de la llamada “marea rosada” en América Latina.

Abstract

If the struggle between capitalism and socialism is reduced to a question of which of the two systems produces a more complete modernity, then with the process of economic and cultural globalization history has given us a clear answer: capitalism. Therefore, a new project of socialism has to be delink itself in some ways from a teleology of modernity and modernization. That task benefits from the critique and possible redefinition of the idea of the modern nation-state from theoretical perspectives opened up by subaltern studies and postcolonial theory. This is a question, in particular, of finding a way to translate concrete struggles of subaltern groups around issues of “identity” and the principle of multiculturalism into a “national-popular” form of hegemonic articulation, such as has been the case with some of the governments of the so-called Pink Tide in Latin America.

Palabras clave

Modernidad / Subalternidad / Multiculturalismo / Estado / Estado-nación, Hegemonía / Marea rosada

Keywords

Modernity / Subalternity / Multiculturalism / State / Nation-state / Hegemony / Pink Tide

El argumento entre el capitalismo y el socialismo que subyacía la Guerra Fría fue esencialmente un argumento sobre cuál de los dos sistemas podía mejor llevar a cabo la posibilidad de una modernidad política, económica, científico-tecnológica y cultural latente en el mismo proyecto burgués. La premisa básica del marxismo como ideología modernizadora era que la sociedad burguesa no podía cumplir con su propia promesa de emancipación y bienestar, debido a las contradicciones inherentes en el modo de producción capitalista -contradicciones sobre todo entre el carácter social de la producción y el carácter privado de la propiedad y la acumulación. Liberando las fuerzas de producción de los lazos de las relaciones de producción capitalistas -así decía el conocido argumento-, los regímenes de socialismo de Estado podrían, más o menos rápidamente, sobrepasar esas limitaciones y vencer al capitalismo. La respuesta -que de hecho ganó- del capitalismo fue que la fuerza del mercado libre y la privatización sería más dinámica y eficaz a la hora de producir la modernidad y el desarrollo económico.

Lo que no estaba en cuestión en este argumento, sin embargo, era la categoría de la modernidad en sí, o la idea -de clara, aunque no siempre reconocida procedencia hegeliana- de un proceso teleológico necesario para producir esa modernidad. Esta ambivalencia estaba implícita en la teoría de la dependencia, y explica el cambio de rumbo ideológico de una figura como Cardoso en Brasil. Si la teoría de la dependencia fue esencialmente una explicación del retraso (o "subdesarrollo") de los países de la periferia capitalista con respecto a una modernidad económica, política, cultural, científica, supuestamente lograda por el centro, entonces la modernidad era el principio de valor en relación al cual se juzga el abyecto presente nacional y, el mercado libre, el capitalismo de Estado, o el socialismo, eran sólo medios para conseguir esa modernidad, medios que en última instancia deberían ser juzgados por su efectividad pragmática en lograr esa meta.

Pero, ¿puede existir una idea del socialismo o del comunismo que no esté conectada con la idea de la modernidad como telos o meta trascendental? Es en

relación a esta pregunta, creo, donde reside la contribución de los llamados "estudios subalternos".

La modernidad involucra el ideal y, a la vez, la posibilidad material de una sociedad transparente a sí misma -la generalización del principio de la "razón comunicativa", para recordar el concepto de Habermas. Por lo tanto, la lógica de la modernización es aculturadora o transculturadora; pero lo que opone la posibilidad de una sociedad transparente a sí misma, no es solamente el conflicto modernidad/tradición, sino la proliferación de diferencias y heterogeneidades producidas precisamente por el desarrollo combinado y desigual de la modernidad capitalista. En ese sentido, el concepto de lo subalterno no designa una identidad pre- o para-capitalista, sino precisamente una relación de integración diferencial y subordinada dentro del tiempo del capital.

El historiador bengalí Dipesh Chakrabarty formula el problema de la siguiente manera:

Las historias de lo subalterno escritas con atención a la diferencia no pueden constituir otra variante, en la larga y universalizadora tradición de las historias socialistas, de un esfuerzo de erigir a lo subalterno como el sujeto de las democracias modernas, es decir, de expandir la historia de lo moderno para hacerla más representativa de la sociedad como realmente es [...]. Las historias de como este o aquel grupo en Asia, África, o América Latina resistió la penetración del capitalismo no constituyen, historia "subalterna" propiamente dicho, porque estas narrativas se fundan en la imaginación de un espacio que es externo al capital -un "antes" del capital cronológico, pero que es, a la vez, una parte de un marco temporal unitario, historicista dentro del cual tanto el "antes" como el "después" del modo de producción capitalista puede desarrollarse. El "afuera" [de lo subalterno] es distinto de lo que se imagina simplemente como "antes y después del capital" en la prosa historicista. Pienso a este "afuera", de acuerdo con Derrida, como algo conectado con la misma categoría del capital, algo que se conforma al código temporal dentro del cual aparece el capital, a la vez violando ese código, algo que es posible ver solamente porque podemos pensar/teorizar el capital, pero algo que nos recuerda también otras temporalidades, otras formas de hacer mundo [*worlding*], coexisten y son posibles [...]. Estudios subalternos, pienso, sólo puede situarse teóricamente en la coyuntura en que no abandonemos ni a Marx ni a la "diferencia", porque, como he dicho, la resistencia a la cual hacen referencia puede ocurrir solamente dentro de el horizonte temporal del capital y sin embargo tiene que ser pensado como algo que interrumpe la unidad de este tiempo.

(Chakrabarty, 2000, p. 95)

Lo que expresa el concepto de ingobernabilidad es la inconmensurabilidad entre lo que Chakrabarty llama la "heterogeneidad radical" de lo subalterno y la razón del Estado moderno. La ingobernabilidad es el espacio de desobediencia, resentimiento, trasgresión, o insurgencia dentro de la globalización. Pero la ingobernabilidad marca el fracaso de la política como tal (es decir, en el sentido de partidos políticos, democracia formal, etcétera). Como se sabe, para Gramsci, el partido -el Príncipe Moderno- es necesario para permitir que lo subalterno acceda al poder, porque como tal -es decir, como subalterno- lo subalterno carece de la capacidad de lo que Gramsci llama el "liderazgo consciente", necesario para la tarea de revolucionar las relaciones sociales-culturales que lo constituyen como subalterno en primera instancia. Pero si para ganar la hegemonía sobre el Estado y los aparatos ideológicos, lo subalterno tiene que transformarse esencialmente en lo que actualmente es hegemónico -es decir, la moderna cultura burguesa- entonces la clase dominante continuará prevaleciendo, aun en el caso de ser derrotada políticamente. Esta paradoja define la crisis del proyecto del comunismo en el siglo XX (y marca un *impasse* en el pensamiento del propio Gramsci). Los estudios subalternos nacen, coyunturalmente, dentro de los campos emergentes de los estudios culturales y postcoloniales, precisamente de esa crisis.

Se ha explicado la crisis del comunismo en términos de la oposición entre un Estado-partido monológico o coercitivo y la supuesta "heterogeneidad" de la sociedad civil. Pero la "heterogeneidad radical" de lo subalterno tampoco es conmensurable con lo que se entiende normalmente por sociedad civil; es decir, el *bürgerlich Gesellschaft* de Hegel y la Ilustración. Esto es porque tanto la idea como la construcción histórica de la sociedad civil, comparten con el Estado moderno una narrativa historicista de "desarrollo" (*Entwicklung* en Hegel) que, a causa de sus prerrequisitos culturales y legales (urbanización, alfabetización, educación formal, medios de comunicación, familia nuclear, propiedad privada) excluye a amplios sectores de la población de la ciudadanía o limita su acceso a ella. Esa exclusión o limitación, que opera dentro de la sociedad civil, también constituye lo subalterno (en otras palabras, las desigualdades de clase, género, etnia, ocupación, también pasan por, y son producidas y/o reproducidas por, la sociedad civil). Por lo tanto, la oposición sociedad civil/Estado no es homologable a la oposición subalterno/estado.

En la imagen producida por el trabajo historiográfico de *Subaltern Studies* a la que alude Chakrabarty, lo subalterno es precisamente lo que interrumpe o desorganiza la narrativa paradigmáticamente moderna de la transición del feudalismo al capitalismo, y de las etapas sucesivas del capitalismo (mercantil, competitivo, imperialista, global), vistas como las condiciones materiales para la aparición y maduración tanto del Estado-nación, como de la sociedad civil. Esta narrativa implica centralmente, desde

Maquiavelo, la categoría de "pueblo" y la capacidad del emergente Estado nacional de integrar al pueblo en su propia modernidad. Según Gramsci, un proyecto hegemónico articula una concepción nacional-popular a la cual pueden subscribirse distintas clases o grupos sociales. Lo que constituye lo nacional-popular para Gramsci es la identidad heurística o por hacer, en cierto sentido- entre los elementos heterogéneos de una población concreta y la forma del Estado. Pero la apelación a una identidad ("nacional" en el caso del discurso del estado, "cívica" en el caso del discurso de la sociedad civil) compartida o heurísticamente compartida estabiliza la identidad del "pueblo" alrededor de una visión de valores, intereses, tareas, sacrificios, destinos comunes. Sutura las discontinuidades o diferencias, "las contradicciones en el seno del pueblo", para recordar el concepto maoísta. Practica una especie de privación o negación de la identidad (*Verwerfung-Verneinung* en Freud) -una falta de simbolizar lo que debía ser simbolizado, que es constitutivo de lo subalterno- como una identidad abyecta, carente en primer lugar.

Por lo tanto, lo subalterno marca un sujeto que no es totalizable ni como el "pueblo" en el sentido homogeneizante que éste ha tenido en el discurso populista-nacionalista, ni tampoco como el "ciudadano" de la racionalidad comunicativa de Habermas. Desde esta perspectiva, la hegemonía como tal podría ser vista como una especie de pantalla en que las clases y grupos dominantes -y entre ellos el grupo de los intelectuales- proyectan su ansiedad de ser desplazados de su poder y privilegio relativo por un sujeto subalterno que siempre está incompletamente representado (en el doble sentido de hablar de y hablar por) por la política.

La ecuación entre sociedad civil, cultura letrada, y hegemonía en Gramsci y otros pensadores de la modernidad oculta el hecho de que lo subalterno se dirige, necesariamente, contra lo que se entiende por cultura y valores culturales por los grupos dominantes. Esa ecuación corresponde a una época de la modernidad en la cual la ciudadanía y la autoridad no pueden ser separadas de la educación formal (y de la calidad relativa de esa educación), debido a que los valores y la información necesarias para ejercer la hegemonía son accesibles sólo a través de la cultura de la imprenta (el libro, el ensayo o discurso cívico, el periódico, etc.). Con el advenimiento de la cultura de masas audiovisual, esta ecuación comienza a perder parcialmente su fuerza normativa. Como se sabe, éste ha sido el gran tema de los estudios culturales. Pero el proyecto de estudios culturales no rompe en sí con los valores de la modernidad. Más bien, el proceso de desterritorialización e hibridación cultural que celebra, reproduce -pero ya entre las culturas populares o de masa, y en un registro post- o para-nacional- la teleología moderna expresada anteriormente en la idea de desfamiliarización (*ostranenie* en el formalismo ruso) y transculturación.

No se trata aquí de idealizar a la tradición o el *Gemeinschaft* pre-capitalista como una especie de macondismo u orientalización de lo

subalterno; esto haría de los estudios subalternos de hecho otra forma del pensamiento de la élite, mientras que se trata más bien de encontrar maneras de transferir la negatividad constitutiva de lo subalterno a los estamentos de la cultura dominante (incluyendo, por supuesto, la cultura de la academia y de las ciencias). Lo subalterno no tiene más razones para celebrar la tradición que la modernidad, ya que ambas dimensiones pueden -suelen- proveer las condiciones de su subordinación y privación de identidad. Según una fórmula de María Milagros López, lo subalterno es un sujeto que, a la vez, no tiene nada en común con un pasado idílico, pero que parece resistirse a ser incorporado por las disciplinas normativas de la modernidad.

Propongo renombrar a lo que Chakrabarty llama la "radical heterogeneidad" de lo subalterno -una heterogeneidad que representa diferentes lógicas de lo social y diferentes maneras de experimentar y conceptualizar a la historia dentro de una misma formación social o estado-nación-, como el multiculturalismo. Para un lector europeo o latinoamericano, el término tendrá la desventaja evidente de estar asociado a ciertas preocupaciones norteamericanas, de representar una agenda ajena a sus realidades.

Pero hay otro problema notable con el concepto de multiculturalismo. Según un conocido argumento de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau en su libro *Hegemonía y estrategia socialista* (1985) en la medida en que las identidades multiculturales encuentran en sí mismas el principio de su propia racionalidad, sin tener que buscar ésta en un principio trascendente o universal que garantizara su legitimidad ontológica o histórica, producen una posición de sujeto "democrático". Es decir, el multiculturalismo se conforma, en principio, con la utopía neoliberal de una interacción de sujetos autónomos plurales gobernados en última instancia sólo por las reglas del juego democrático y del mercado. Es más: las demandas multiculturales expresan el deseo y la posibilidad de la integración de sectores de grupos anteriormente subalternos al Estado y al mercado capitalista. En ese sentido, como opina Slavoj Žižek, el multiculturalismo podría ser visto como la "forma ideal" del capitalismo globalizado.

Pero si las demandas de las políticas de identidad no son simplemente para lograr una igualdad o representación formal, sino para una igualdad cultural, económica, cívica, y epistemológica concreta, entonces la lógica del multiculturalismo sobrepasaría la posibilidad de ser contenida dentro de la hegemonía neoliberal, y conduciría hacia lo que Mouffe y Laclau llaman una posición de sujeto "popular" -es decir, una posición capaz de dividir el espacio político en dos campos opuestos: el campo de un "bloque popular" y el campo de la élite o del "bloque de poder". Lo que funciona como elemento cohesionador o universalizador en las políticas de identidad nacidas de la diferencia subalterna es un "imaginario igualitario" que subyace su autoconstitución diferencial y que nace de las desigualdades

concretas (económicas, etno-raciales, de género, de oficio, formación cultural, etc.) producidas por la modernidad. Es la experiencia compartida de desigualdad, más que el esencialismo de una identidad tal o cual, lo que articula el concepto de lo subalterno como identidad (una identidad sólo puede expresarse en relación con algo que no es; una identidad subalterna no es privilegiada, y por lo tanto involucra, en principio, una negación de la jerarquía social como tal).

El concepto de imaginario igualitario de Mouffe y Laclau parece coincidir con el argumento del filósofo canadiense Charles Taylor de que el multiculturalismo implica una "presunción de valor igual" que se traduce políticamente en las demandas de reconocimiento de las políticas de identidad. Pero quizás los conceptos apuntan en direcciones distintas. En una discusión de Taylor, Homi Bhabha señala que, para Taylor, la presunción de valor igual "no deriva del lenguaje universal de valor cultural... porque se enfoca exclusivamente en el reconocimiento para lo excluido". (Bhabha, 1997, p. 449-50) En otras palabras, la presunción no depende de un principio valorativo ético o epistemológico que existe anterior a la demanda de reconocimiento cultural en sí misma. Más bien, la demanda pone en marcha un "juicio procesual" (*processual judgement*) que involucra la necesidad de "negociar" diferencias de valor para llegar a una nueva "fusión de horizonte" (*fusion of horizon*) que no estaba presente antes de la demanda. Pero estas ideas de *processual judgement* y *fusion of horizon* sugieren, en el argumento de Taylor, un proceso teleológico de transculturación dialogal que parece negar la fuerza de la otredad que se trata de negociar en primer lugar (entre otras cosas, porque esa otredad no está obligada de antemano a expresarse necesariamente en una teleología de transculturación o hibridación). Como señala Bhabha, "lo que Taylor encuentra particularmente inaceptable en la presunción de valor igual es la extensión de derechos civiles al dominio de juicio cultural". Pero su solución, "trabajar a través de la diferencia cultural para ser transformado por el otro",

...no es tan claramente abierta al otro como suena. Esto es porque la posibilidad de una 'fusión de horizonte' de valores -el nuevo patrón de juicio- no es tan nueva; está fundada sobre la noción del sujeto dialógico de la cultura que teníamos precisamente en el comienzo del argumento. Ese patrón no ha cambiado... Hay [en Taylor] una presunción de reconocimiento dialógico como forma de reciprocidad social y psíquica, que hace de la fusión de horizontes una norma de valor o entereza cultural esencialmente consensual y homogeneizante, basada en la idea de que la diferencia cultural es fundamentalmente sincrónica.

(Bhabha, 1997, p. 450)

Bhabha quiere enfatizar aquí que no puede ser un principio abstracto ético o epistemológico de reciprocidad o reconocimiento -es decir, un principio particular al supuesto universalismo de la moderna cultura burguesa occidental- lo que dinamiza la "presunción de igual valor"; es más bien el carácter históricamente específico de las relaciones de subalternidad, marginalización y explotación producidas por la hegemonía, de esa misma cultura. Para Taylor, por contraste, "[l]a diferencia esta constituida y totalizada dentro de cada cultura"; de ahí que para él el diálogo multicultural "involucra dos sujetos culturales unitarios (individuales o colectivos)". Pero el problema para Bhabha no es "la cuestión de reciprocidad -'la relación de los dos'-, sino la problemática de proximidad [...]. El sujeto minoritario producido por la proximidad de diferencia (en vez de reciprocidad) emerge de una historia de prácticas discriminatorias y excludonarias sin la temporalidad coeva que el dialogismo necesita para un reconocimiento exitoso". Taylor representa, para Bhabha, la limitación de las energías subversivas generadas por el multiculturalismo a la lógica de lo que en los Estados Unidos se suele llamar *liberal multiculturalism*. Pero Bhabha señala también el peligro de que una política de identidad que no depende de la "fusión de horizontes" pueda quedar atrapada en una articulación defensiva, rígida de dolor y resentimiento, no sólo "incapaz de participar en una política transformativa, colectiva" sino en cierto sentido colutorio con sus propias condiciones sociales de producción y reproducción como sujeto subalterno o minoritario" (Bhabha, 1997, p. 452).

Taylor y Bhabha coinciden en pensar que el multiculturalismo implica, en mayor o menor grado, un principio de relativismo cultural y epistemológico. La izquierda ortodoxa, por contraste, ha preferido refugiarse en la idea del socialismo como una forma de racionalidad crítica-científica moderna, pero opuesta al mismo tiempo a la razón instrumental del mercado y del estado burgués, así como a las sociedades tradicionales pre-capitalistas. La idea inherente en mi argumento aquí, por contraste, es que se puede derivar la posición de sujeto colectivo necesaria para la articulación de una nueva forma de hegemonía popular desde el principio del multiculturalismo. Como señalan Mouffe y Laclau, la posibilidad de sobrepasar los límites de la actual hegemonía burguesa sería, en un sentido primario, nada más que la lucha por una "autonomización máxima de esferas", de acuerdo con la generalización de una lógica igualitaria. Pero esta maximización ocurre precisamente cuando se presiona desde dentro de las varias formaciones socio-culturales y políticas de identidad para llegar al extremo de sus demandas; es decir, a un extremo en que estas demandas (por reconocimiento, derechos, igualdad formal, autonomía territorial, bi- o multilingüismo, etc.) ya no pueden ser contenidas dentro de las formas legales y los aparatos ideológicos del Estado y de la sociedad civil actual.

La secularización como valor y las formas de una cultura propiamente secular (la ciencia, la literatura y el arte moderno, la historia y las ciencias sociales, el lenguaje de derechos civiles, etc.) son, como los ideales de democracia e igualdad social, productos de la modernidad, y están, hasta cierto punto, interrelacionadas con esos ideales. Pero el objeto de una sociedad igualitaria no debería ser la secularización en sí (una meta además imposible de conseguir), o el dominio de la ciencia o los "expertos" (que, en las condiciones actuales, equivaldría decir el dominio de las grandes multinacionales que han monopolizado o están en proceso de monopolizar la tecnología y la informática). En el polo opuesto, sin embargo, surge el problema de lo que se podría llamar lo subalterno de lo subalterno; es decir, la persistencia (o la introducción nueva) de formas de discriminación y subordinación dentro de los grupos o sociedades designadas subalternas (vgr., las formas varias de poder patriarcal y machismo en las culturas de las clases populares, o las discriminaciones étnicas o de casta dentro de una misma clase social). La apelación a lo subalterno no puede celebrar las formas de desigualdad de sociedades o religiones tradicionales simplemente por ser no-modernas o anti-modernas. Como hemos visto en el caso de Al Qaeda o el Talibán, un neo-tradicionalismo o fundamentalismo religioso puede ser altamente compatible con la reproducción de un orden moderno autoritario (como en el caso de Chile bajo la dictadura de Pinochet o el neo-confucianismo de Singapur y los regímenes del capitalismo asiático). Tampoco -para repetir- se trata de una insistencia en la identidad como tal, ya que en un proceso de articulación hegemónica, las identidades de las clases o grupos sociales involucrados necesariamente se transforma en la medida en que las relaciones estructurales que determinan esas identidades en primer lugar se modifican. La posibilidad radical del multiculturalismo reside estrictamente en una insistencia constitutiva en la igualdad social.

Pero -para recordar el argumento de Bhabha- esta insistencia no depende simplemente de un principio ético o filosófico de igualdad. Cualquier relación de subordinación o desigualdad social concreta produce su contrario: una negación concreta, específica de la autoridad de la posición dominante. Por lo tanto, la ecuación entre lo popular y lo subalterno no implica generalizar el principio del multiculturalismo a todo el espacio social, como ocurre en el caso del *liberal multiculturalism*. Si lo que Mouffe y Laclau entienden por la posición de sujeto popular es precisamente la expresión política-cultural de un principio de igualdad implícito en una heterogeneidad multicultural subordinada de una forma u otra, entonces no puede incluir dentro de sí la "diferencia" representada por la identidad o identidades del bloque de poder. Políticamente, culturalmente, la identidad del pueblo tiene que ser articulada contra algo que no es su "afuera constitutiva", como lo nombra Laclau. En las condiciones de la globalización y de las hegemonías locales de élites burguesas y/u oligárquicas, ese

"afuera constitutivo" tiene que ser el proceso normativo de aculturación o transculturación de la modernidad y la ley de valor de la producción capitalista que rige la racionalidad del mercado libre -vista ahora como incompatible en última instancia con las demandas tanto de las clases populares como de las identidades subalternas o multiculturales, que cruzan esas clases para una condición de igualdad social y democratización máxima en todas las esferas.

Lo que define la renovada posibilidad del "pueblo" como sujeto hegemónico hoy no es, por lo tanto, la noción jacobino-nacionalista del pueblo como sujeto idéntico a sí mismo -noción que hace del pueblo esencialmente el sujeto predilecto del estado moderno-, sino la articulación del pueblo como un sujeto internamente fisurado y heterogéneo. En otras palabras, la unidad de los elementos del "pueblo" depende de un reconocimiento de la inconmensurabilidad de esos elementos -es decir, de la proliferación de "contradicciones en el seno del pueblo", entendidas como valores positivos en vez de problemas (de desarrollo, de falta de educación, de "cultura de la pobreza", etc.). Un nuevo proyecto radical para "cambiar la vida" sería la expresión política de este reconocimiento de la heterogeneidad e inconmensurabilidad de lo social, sin sentir la necesidad de resolver las diferencias en una lógica unitaria o transculturadora.

Pero esta aseveración nos deja con una pregunta irresuelta: ¿Cuál sería la forma espacial de esa heterogeneidad -es decir, su territorialidad? Como Lenin señaló en *Imperialismo*, el espacio geopolítico *sui generis* de la modernidad capitalista estaba formado por la nación-Estado. Por contraste, la globalización -entendida como una nueva etapa del capitalismo- implica una superación relativa de la nación-Estado. Al mismo tiempo, uno de los temas más urgentes de los estudios subalternos es la inconmensurabilidad entre lo Real social (en el sentido lacaniano) y el orden Simbólico de la nación-Estado. Parece haber, en este sentido, una especie de convergencia objetiva entre la globalización y el supuesto radicalismo teórico de los estudios subalternos o postcoloniales. Lo que está implícito en el concepto de nacional-popular en Gramsci es que la nación es el espacio necesario de la hegemonía (y, viceversa, en cierto sentido la nación es un efecto de la hegemonía). ¿Hace falta, entonces, abandonar la idea de la nación y pasar a un registro a la vez post-nacional y post-hegemónico, como sugieren algunos pensadores contemporáneos? ¿O sería posible desarrollar desde el multiculturalismo un imaginario nuevo de la nación-Estado congruente con nuevas formas de territorialidad supra-o sub-nacionales? "Desde el multiculturalismo", porque este imaginario no podría ser simplemente una reafirmación de la nación histórica, ya que la nación histórica -y sus instituciones, como el canon de la literatura nacional- son inconmensurables con las clases y grupos sociales subalternos que pretende representar dentro de su territorialidad.

Michel Foucault se refiere, al comienzo de *Las palabras y las cosas*, al famoso párrafo de Borges sobre la taxonomía de los animales en "cierta" enciclopedia china (por supuesto, imaginaria). La monstruosidad de esa clasificación, Foucault explica, fue el punto de origen de su propio proyecto. Esa monstruosidad no reside en la vecindad de cosas tan disímiles; consistía más bien en la "ruina" del espacio común donde caben. La taxonomía de Borges conduce a "un pensamiento sin espacio". Se trata, según Foucault, de pasar de la utopía -el imaginario de la modernidad alcanzada- a la heterotopía.

Pero quizás la heterotopía también es una utopía, es decir, un no-lugar (u-topos). Entonces, para repetir la pregunta: ¿Existe, o puede existir, una forma de territorialidad que pueda incluir un orden heteróclito? Dicho de otra manera: ¿Puede ser gay la nación?

Post scriptum (2010)

Los estudios subalternos y culturales y otras formas de pensamiento social postmodernista privilegian la actividad de los llamados movimientos sociales funcionando fuera de los parámetros del Estado y de la política formal. Como hemos visto, se conceptualiza lo subalterno en particular como lo que está no solo más allá o fuera del Estado, sino en cierto sentido contra el Estado, lo que resiste absolutamente cualquier interpelación hegemónica. La historia subalterna es vista entonces como una historia anti-moderna, contraria a la narrativa de la formación y el desarrollo y perfección de la nación-estado.

¿Qué pasa entonces cuando, como ocurre actualmente en Latinoamérica con algunos de los gobiernos de la llamada "marea rosada", movimientos sociales subalterno-populares han devenido el estado, "have become the state", para pedir prestada una frase de Laclau en su libro sobre la razón populista (Laclau 200 ; Laclau quiere distinguir "devenir el Estado" de la idea leninista de "conquistar al Estado"). Hay una serie de preguntas relacionadas aquí, que también cruzan el espacio conceptual del latinoamericanismo en la actualidad. Entre ellas: ¿Qué son las nuevas formas políticas de la izquierda involucradas en este proceso —por ejemplo, el Chavismo o los movimientos de izquierda en Ecuador o Bolivia, que tienen un fuerte componente indígena—? ¿Qué pasa, o qué debe o puede pasar, con el Estado como consecuencia de la presencia de una voluntad subalterna-popular dentro de ella? ¿Qué es lugar concreto del multiculturalismo en una redefinición de la identidad del Estado? Puede existir algo como un Estado multinacional? ¿Y cual debe ser la relación de los movimientos sociales a los nuevos gobiernos de izquierda? Con respecto a esta última pregunta las opciones varían entre, por ejemplo, la posición zapatista, que rechaza cualquier compromiso con el sistema electoral, al

MAS boliviano que convierte un movimiento de reivindicación indígena y campesina en un bloque político que ahora gobierna a Bolivia.

Hay una paradoja que atraviesa todas estas preguntas. Si para ganar la hegemonía las clases subalternas tienen que devenir esencialmente lo que está actualmente hegemónico —es decir, la moderna cultura burguesa— entonces en cierto sentido la clase dominante sigue ganando, aun en el caso de haber sido derrotada políticamente. A mi modo de ver, esta paradoja define la crisis del proyecto del comunismo en el siglo 20.

Podríamos reformular la paradoja de la siguiente manera: ¿Es que la crítica deconstructiva en los estudios subalternos del Estado y de la fundación biopolítica del poder soberano desautoriza de antemano la posibilidad de construir un imaginario del Estado desde lo subalterno-popular? Creo que no. Pero si la respuesta es sí, quedan dos alternativas: la primera es una reterritorialización neoconservadora del campo de la cultura y por lo tanto de la identidad nacional (ver Beverley 2009). La segunda sería impulsar formas de gestión política explícitamente posnacionales, parecidas a la idea de la multitud en el conocido libro de Hardt y Negri, *Imperio*. Para Hardt y Negri, la globalización—que ellos ven como una nueva etapa del capitalismo con sus propias características—ha restado la soberanía a la nación-estado, la forma territorial que correspondía a la época imperialista del capitalismo. Por lo tanto, para ellos el nuevo sujeto revolucionario es diaspórico, transnacional, híbrido. Esta corriente en el latinoamericanismo, que a veces se designa como “post-hegemónica”(ver al respecto vgr. Beasley Murray 2010), conduce a una especie de ultrazquierdismo que sería el reverso del giro neoconservador. Pero comparte con el giro neoconservador un escepticismo respecto al “populismo” de los gobiernos de la marea rosada.

En su libro más reciente, *Commonwealth*, por ejemplo, Hardt y Negri subrayan los movimientos sociales bolivianos como los grupos de reivindicación indígena o los coccaleros o el movimiento contra la privatización del agua en Cochabamba como instancias concretas de lo que entienden por el concepto de “multitud”. Notan, correctamente, a mi modo de ver, que esos movimientos “prepararon el camino par la elección de Evo Morales en 2005” (Hardt y Negri, 2009, p. 108-112). Pero se niegan a discutir lo que ha pasado en Bolivia desde ese momento: es decir, lo que ocurre cuando los movimientos sociales pasan a ser parte de una articulación hegemónica multicultural dentro del aparato estatal. Eso es porque comparten en cierto sentido con el neoliberalismo, desde una posición ultrazquierdista, la crítica de la nación-estado, que ven en sí como un obstáculo a la insurgencia incipiente de la multitud contra el orden global.

La pérdida de fe en la nación-estado es un fenómeno general de la posmodernidad; de una forma u otra, todos compartimos esa visión, pero sobre todo las generaciones jóvenes, para quien la idea del socialismo ya es un anacronismo. Pero esta visión negativa del Estado es en parte el efecto

superestructural de una contradicción interna al capitalismo, la llamada “crisis de acumulación” que aparece en los sesenta, y que requiere el desmantelamiento del Estado de Bienestar. Pero el desencanto con el Estado no sólo se debe a la caída del comunismo y la hegemonía del neoliberalismo; esa hegemonía a su vez, expresaba un nuevo principio de realidad del capitalismo, que en un contexto globalizado de competencia y flujo de capital ya no puede mantener el estado de bienestar nacional. La izquierda y la fuerzas progresistas, para sobrevivir, esencialmente aceptan el nuevo modelo, o argumentado que pueden darle una cara más humana, o poniendo su esperanza, como en el caso de Hardt y Negri, en movimientos extra-nacionales. Pero la hegemonía de este modelo de la globalización neoliberal han entrado en crisis al nivel global -en realidad ya estaba en crisis en Latinoamérica a comienzos del nuevo siglo. La nueva coyuntura impone la necesidad de un cambio de paradigma teórico-crítico en favor del Estado, a mi modo de ver. Para ser claro: No se trata de la rearticulación simple de la forma “moderna” de la nación-estado anterior al neoliberalismo y la globalización. Eso sería la meta del giro neoconservador. Más bien, se trata de -en condiciones nacionales y regionales específicas-de cómo generar primero, el imaginario y, segundo, las nuevas formas institucionales de un Estado diferente, un Estado que expresaría el carácter igualitario, democrático, multiétnico, multicultural del “pueblo”: es decir, un Estado-pueblo, o, en una frase ya conocida de Álvaro García Linera, el vicepresidente del gobierno del MAS en Bolivia, “un Estado que deja de ser un Estado” (García Linera 2005). Es decir, se trata de la posibilidad de elaborar, desde la experiencia vivencial de lo subalterno-popular, una nueva forma de hegemonía en el sentido gramsciano del liderazgo intelectual y moral de la nación. Eso requiere, en palabras de Hermann Herlinghaus, “la posibilidad de un trabajo crítico en su contaminación por la inmanencia de la vida misma” (“...the possibility of criticism in its contamination by the immanence of life itself”; Herlinghaus, 2009, p. 203).

Referencias citadas

- Beasley Murray, Jon. 2010. *Posthegemony*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Beverley, John. 2009. “The Neoconservative Turn in Latin American Literary and Cultural Criticism.” *Journal of Latin American Cultural Studies* 17/1 (2008).
- Bhabha, Homi. 1997. “Editor’s Introduction,” *Front Lines/Border Posts*, número especial de *Critical Inquiry* 22/3 (1997).
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.

- García Linera, Álvaro. 2005. *Estado multinacional: Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión indígena*. La Paz: Editorial Malatesta.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio. 2000. *Empire*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- -----. *Commonwealth*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2009.
- Herlinghaus, Hermann. 2009. *Violence without Guilt: Ethical Narratives from the Global South*. Nueva York: Palgrave.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso.
- Laclau, Ernesto. 2007. *On Populist Reason*. Londres, Verso.