

Grüner, Eduardo. La rama dorada y la hermandad de las hormigas. La 'identidad' argentina en Latinoamérica: ¿realidad u utopía?. En publicación: Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía. Atilio A. Borón. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2003. ISBN: 950-9231-87-8. Disponible en la web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/teoria3/gruner.pdf>

Fuente: Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO - <http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

La rama dorada y la hermandad de las hormigas
La 'identidad' argentina en Latinoamérica:
¿realidad o utopía?

Eduardo Grüner*

En 1992, en una reunión de una revista en la que estaba implicado –o mejor dicho complicado- se discutía la necesidad de que la revista dijera algo a propósito de 'los 500 años'. La pregunta (sólo aparentemente ingenua) que surgía entonces, era: ¿qué podríamos decir los argentinos sobre esta cuestión, cuando en realidad, culturalmente hablando, formamos parte de los 'descubridores' y no de los 'descubiertos'? Por supuesto, esta perplejidad tributaria de aquél chiste, exagerado pero no del todo impertinente, del Borges que definía a los argentinos como europeos en el exilio, no pretendía en modo alguno minimizar aquello que en la historia argentina hay también de la sangrienta eliminación de *otras* culturas –ellas sí 'americanas', 'autóctonas'- precedentes. Simplemente pretendía dar cuenta, por su misma perplejidad, de las aporías inevitablemente convocadas en el momento de tratar de *pensar* la cultura rioplatense en relación a la cultura mundial (incluso, y sobre todo, a la latinoamericana, con la cual tradicionalmente nos hemos sentido –es lo menos que puede decirse- incómodos).

* Profesor Titular de Teoría Política en la Facultad de Ciencias Sociales y de Antropología del Arte en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA).

Lo cierto es que la cultura rioplatense –me parece- siempre fue como una suerte de *campo de batalla* en permanente ebullición: batalla de lenguas (más aún: de *hablas* a veces incommensurables), de tradiciones y rituales muy diversos que a menudo quedaron ocultos –habría que decir, mejor: reprimidos, ‘forcluidos’- por el mito del *crisol de razas* (‘¿y qué pasó con los negros?’ es una pregunta que retorna casi con cada turista primerizo, y que, conscientemente o no, recuerda que los procesos coloniales y postcoloniales en América no sólo afectaron a este continente, sino también, con similar dramatismo, al africano). Un campo de batalla atravesado incluso, y muy desde el principio, por la ‘sobredeterminación’ de la lucha de clases: porque, en verdad, y pese a lo que afirmen algunas leyendas, la Argentina se constituye muy rápidamente como un país capitalista, aunque, claro está, mal nos serviría el clásico modelo inglés para entender la naturaleza de nuestro propio capitalismo.

Tal vez sea esta ebullición permanente, esta especie de indeterminación constitutiva, lo que haga –me hago cargo del riesgo de la hipótesis- que la Argentina sea, *Argirópolis* sarmientina aparte, un país muy pobre en utopías. No hay nada en su tradición pre- o post-colombina que se asemeje a las utopías andinas, mayas o aztecas. Parecería que hay una especie de imposibilidad para la cultura argentina de pensarse como esa *alteridad radical* que requiere la imaginación utópica, pero también cierta capacidad (recientemente muy deteriorada, hay que decirlo) para estabilizarse en una suerte de *mismidad* autosatisfecha. Sea como sea, aquella ebullición, aquella indeterminación –hagamos de necesidad virtud, como se dice- es quizá lo más interesante que tiene la cultura argentina, rioplatense. Me refiero a esa mezcla impura y en eterno conflicto interno que está atestiguada en toda ella desde sus inicios. Podemos pensar en Esteban Echeverría, por ejemplo, cuando afirmaba que él había aprendido gramática en Francia, y que con *esa* gramática había escrito cosas como *La Cautiva* o *El Matadero* (algo que deja a la altura de un poroto los famosos epígrafes franceses del *Facundo* de Sarmiento); es decir, había escrito esas obras que no solamente ocupan un lugar de importancia, sino un lugar *fundante* de la literatura *nacional*. Y, en efecto: ¿por qué habría de ser menos *nacional*, en sus efectos, una literatura, por el solo hecho de ser *pensada* en francés? Es una pregunta retóricamente provocativa, por supuesto. Tan provocativa, en todo caso, aunque de signo contrario, como la otrora canónica (hoy está sumamente devaluada) enunciación a propósito de un así llamado ‘*ser nacional*’. Debo confesar que, en mi juventud, siempre me sorprendía al escuchar esta expresión: no me explicaba cómo en la Argentina, *justamente* en la Argentina, podía haberse producido una solidificación ontológica tan compacta como la que sugería esa noción. A lo cual habría que agregar el hecho de que –al menos en los tiempos en que yo era un estudiante de Filosofía- el *Ser* era la categoría universal por excelencia, y entonces no se entendía cómo podía tener a la vez *nacionalidad* (y en todo caso, si la tenía, era la griega, como hubiera dicho Heidegger). Es cierto que –para permanecer fieles al Estagirita- el *Ser* *se dice* de muchas maneras. Y para colmo, el castellano (ésta es una distinción que recuerdo haber leído con sorpresa en Canal Feijóo, aunque el que la hizo famosa fue Rodolfo Kusch) es la única de las grandes lenguas occidentales que distingue entre *ser* y *estar*.

La Argentina, pues, *estuvo siendo*, durante mucho tiempo, lo que pudo. Y es una cultura que entró, al mismo tiempo tardía y rápidamente, violentamente, en la Modernidad. Al menos, en la idea que las clases dominantes locales tenían de lo que ellas llamaban la modernidad: es decir, la sociedad burguesa europea. Este fenómeno tiene que ver, posiblemente, con lo que afirmaba Marx a propósito de que la burguesía alemana había intentado hacer en la cabeza de Hegel la revolución (burguesa) que no había podido hacer en la realidad. Y uno podría pensar, en esa misma clave, que la burguesía argentina constituyó en la cabeza de Sarmiento, de Alberdi o de Roca la sociedad que nunca concretó en la realidad. Si la Argentina entró rápidamente en la 'modernidad' fue porque la ideología de lo que Halperín Donghi ha llamado una voluntad de construir 'una nación para el desierto argentino' fue, desde el principio, una especie de imperativo categórico, influido seguramente por las ideas que un Tocqueville o un Montesquieu podían tener en ese entonces sobre lo que constituía una democracia moderna. Pero también, decíamos, entró *tardíamente*: no alcanzó a ser incluida –como sí ocurrió con el resto de América– en la construcción de esa iconografía de alteridad ejemplar de la que Europa se sirvió para construir *su propia* modernidad, a partir del Encubrimiento de un 'nuevo' continente.

No tenemos aquí tiempo para entrar en el complejo debate (que va desde el famoso capítulo XXIV del *Capital* hasta las tesis wallersteinianas sobre el 'sistema-mundo') acerca del rol que le cupo a la colonización de América –y, en general, de la 'periferia' extraeuropea– en el proceso de acumulación capitalista mundial. Pero sí –y esto es nada más que otra tímida hipótesis de trabajo– me parece que esa colonización fue decisiva en la conformación de una cierta 'identidad' europea (pongo la palabra entre comillas, desde luego, porque se sabe que toda 'identidad' es *imaginaria*, en el sentido estricto de que se constituye ideológicamente en una relación especular con alguna 'alteridad').

Entonces, es interesante –o lo sería: hay demasiado trabajo que hacer al respecto– ver las maneras en que América ocupa ese lugar del *Otro* en la construcción, por ejemplo, de algunas de las más connotadas filosofías políticas modernas. Podemos pensar en el *estado de naturaleza* del contractualismo hobbesiano, lockeano o rousseauiano; o podemos pensar en cómo América, junto a África y parte de Asia, pierde el tren de la Historia en el despliegue del *Geist* hegeliano. Pero también podemos pensar en el pensamiento llamado utópico, al menos de Tomás Moro en adelante. Es decir, no sólo en las filosofías más o menos 'oficiales' y dominantes, sino también en los discursos más críticos (incluido, debemos decirlo, el del propio Marx, que tuvo pocas palabras felices que decir sobre los americanos post-colombinos). O sea: en esta dialéctica muy particular con la que Europa se constituye su imagen de sí misma en su relación con América. Una dialéctica de lo Mismo y lo Otro muy expresiva, por otra parte, de esa canónica y siempre tan socorrida afirmación benjaminiana de que no hay documento de civilización que no sea simultáneamente un documento de barbarie. Así como en alguna medida la democracia ateniense fue posible gracias a la esclavitud, también se puede decir que, en la misma medida, la moderna teoría

política europea fue posible gracias al colonialismo. Aunque, por supuesto, las condiciones de posibilidad de un discurso no invalidan su eficacia ni su valor. Ni pueden, por otra parte, controlar los efectos no buscados de ese discurso: la modernidad europea produjo también un Marx, un Nietzsche, un Freud: es decir, se autorreprodujo como conflicto y como desgarramiento perpetuos.

La Argentina, por ese lugar singular –y *‘sinlugar’*– que ocupó históricamente entre la modernidad europea y lo que me gustaría llamar la *paramodernidad victimizada* del resto de Latinoamérica (un ‘resto’ al que sólo ahora, y por las peores razones, estamos empezando a comprender que pertenecemos) nunca pudo hacer mucho más que trasladar un tanto mecánicamente los gestos de aquel conflicto, de aquel desgarramiento de la modernidad europea. Y no es, claro, que esos gestos no hayan tenido efectos materiales, a menudo sangrientos; pero en la Argentina esos efectos, también demasiado a menudo, parecieron ser el resultado de cachetazos dados en la oscuridad, con muy poco apego por esa forma de racionalidad crítica negativa que asume el conflicto mirándolo de frente, y que reclamaba gente como los miembros de la Escuela de Frankfurt para discutir la modernidad desde su interior mismo. Una racionalidad, en definitiva, que asuma lo que tampoco me voy a privar de llamar el *malentendido constitutivo* de toda cultura. Es posible que sea el intento, demasiado ‘narcisista’, de *positivizar* ese sustrato conflictivo una de las razones por las cuales los argentinos nos matamos entre nosotros, sin poder terminar de definir claramente (no digo lo que *somos* sino) lo que *queríamos ser*.

Pero en fin, estábamos en las utopías. Se ha estudiado poco –que yo sepa– ese vínculo que podría establecerse, al menos hipotéticamente, entre la función *estructural* que tuvo la literatura utópica (y, dentro de ella, la ‘utopización’ del continente americano) en la constitución del pensamiento filosófico-político europeo, y la que tuvieron muchos de esos pensamientos utópicos trasplantados a América, y para nuestro caso a la Argentina, en el pensamiento ‘fundacional’ de pioneros como Sarmiento, Alberdi, Echeverría o los ‘intelectuales orgánicos’ de la generación del ‘80. Quizá, con las honrosas excepciones de siempre, esa escasez no sea sino efecto de las rigideces de nuestra historiografía (y de nuestra política), o de los sempiternos prejuicios teóricos que confunden aquella innegable verdad de que la cultura es un ‘campo de batalla’, con la no menos innegable de que la cultura es, justamente, un *producto*, también él en permanente transformación, de esos conflictos. En todo caso, no seré yo quien pretenda, inmodestamente, superar esas rigideces y prejuicios. Las siguientes notas no tienen más propósito que el de arriesgar –sin duda de manera vacilante y provisoria– algunas ocurrencias sobre (casi) todo lo que venimos enunciando.

I

Me atreveré a empezar de manera, por así decir, un tanto indirecta, aunque quisiera creer que no del todo impertinente. En ese bello libro del fundador de la antropología cultural anglosajona, George H. Frazer, que lleva por título *La Rama Dora* -

da -un libro, por cierto, que a esta altura de la ciencia etnológica puede ser considerado casi como una extraordinaria novela de viajes exóticos- se relata, entre otras maravillas, la de la utilización, por parte de muchas culturas alejadas entre sí tanto espacial como temporalmente, de la magia ('homeopática' o 'simpática', dice el autor, para distinguir las fórmulas mágicas que actúan por lo que los lingüistas llamarían respectivamente 'contigüidad' y 'sustitución') con el objeto de construir simbólicamente *mundos deseables* cuya mera concepción representa una metafórica *denuncia*, una sesgada *crítica* de los mundos reales en los que los sujetos están condenados a vivir. El ritual mágico -como lo ha estudiado exhaustivamente, mucho más cerca de nosotros, el antropólogo italiano Ernesto de Martino- tiene entre sus funciones centrales la de ahuyentar periódicamente el temor del *Apocalipsis* cultural, de un siempre posible riesgo de hundimiento de lo que De Martino llama la 'patria cultural' en la que vivimos (las sociedades arcaicas, mucho más sabias que las nuestras, intuyen que *nin-guna* sociedad tiene completamente garantizado su derecho a la existencia): la creación de aquellos *mundos deseables*, en este contexto, permite simultáneamente *repetir*, en el registro mítico, el feliz momento fundacional de la sociedad, y por otro lado *anticipar*, en el registro escatológico, una posible desaparición de la sociedad actual, para lo cual es necesario -por así decir- contar con la 'reserva imaginaria' de *otra* 'patria cultural' para el futuro (De Martino, 1977).

Esta configuración mítico-ideológica tiene un altísimo carácter de universalidad: con todas sus innumerables variantes, puede encontrarse prácticamente en todas las sociedades que alguna vez han sido. Sin embargo, no se trata por supuesto de una estructura meramente sincrónica, atemporal, sustraída a los condicionamientos históricos. En las -complejas y sofisticadísimas- culturas precolombinas de América que sufrieron ese gigantesco etnocidio conocido eufemísticamente como el Descubrimiento, la mitología apocalíptica y la utopía escatológica expresaron, a su manera, esa *denuncia crítica* de las desgracias del presente de la que habla Frazer, así como la esperanza -trágicamente frustrada, como sabemos- de una futura reconstrucción de la 'patria cultural' destruida que pudiera resurgir del Apocalipsis.

En otras situaciones históricas -pongamos: la de esa Europa occidental que ingresa a la Modernidad, y que lo hace entre otros motivos *gracias a* ese brutal etnocidio de lo que luego se llamaría América- las cosas no aparecen tan claras. La *razón utópica* aparece allí complejamente entremezclada con los inicios de esa *razón instrumental* moderna de la que hablan Weber o Adorno, generando una suerte de ambigüedad constitutiva con frecuencia fácilmente aprovechable por las más diversas ideologías o hegemonías culturales. Abordemos la cuestión, de nuevo, sesgadamente: la comunidad más o menos falanstérica que a fines del siglo XIX fundara León Tolstoi dio en llamarse a sí misma *Hermanidad de las Hormigas*, una denominación que pretende dar cuenta de una funcionalidad cooperativa que se opone al 'individualismo competitivo' liberal, pero en la que -no es cuestión de negarlo- el ideal de igualdad a menudo se confunde peligrosamente con una bullente uniformidad despersonalizada. Desde entonces, en la interpretación interesada de las clases dominantes y sus

ideólogos y ‘pensadores’ que se apoderaron del concepto siempre equívoco de la Utopía, la imagen de la *hermandad de las hormigas* parece haber terminado por triunfar sobre la de la *rama dorada*: la metáfora ha servido simultáneamente, y no por ‘azar’ (ese recurso desconocido por la ideología), para (des)calificar *tanto* a la Utopía como a las sociedades llamadas ‘totalitarias’ –al menos, cuando ellas existían: como sabemos, hoy hemos alcanzado un huxleyano *mundo feliz* que, para ser coherentes con aquella comparación, ya no requiere *ni* de las utopías *ni* de los totalitarismos, puesto que estamos en el reino de la democracia globalizada, cuya íntima *verdad* ahora mismo, mientras estas líneas entran en imprenta, está cayendo nada utópicamente sobre las cabezas de los iraquíes.

En fin, sea como sea, ese triunfo de la imagen del hormiguero inhumano sobre la de la rehumanización postapocalíptica a la que nos referíamos tuvo necesariamente que partir de la premisa de establecer una equivalencia (utopía/totalitarismo) que, si no es totalmente injustificada, es por lo menos cuestionable. Se sabe: en la postmodernidad –a cuyo ‘principio del fin’, permítaseme augurarlo, estamos asistiendo– ha sido de rigor burlarse de todo discurso ‘utópico’ por ingenuo, cuando no condenarlo enfáticamente por terrorista o –este pensamiento es rico en eufemismos inventivos– ‘fundamentalista’.

Con lo cual la clásica expresión de ‘arrojar al niño con el agua de la bañera’ adquiere una inesperada actualidad: si es plausible celebrar el ocaso de un *delirio de la Razón* productor de monstruos (como decía célebremente un Goya), que se imaginaba poder planificar hasta el último detalle una maquinizada vida futura, no es menos cierto que nunca como hasta ahora se había presentado tan drásticamente la posibilidad de liquidar, junto con sus delirios, a la Razón misma, para conservar sólo sus goyescos monstruos. El rechazo de la utopía *futura* en nombre de la ‘democracia *actual*’, por ejemplo, nos priva de una *utopía democrática* –sobre todo teniendo en cuenta que esa ‘actualidad’ de la democracia, casi ni habría que mencionarlo, es la del craso mercado global que, en típica operación de *pars pro toto*, se identifica con *la* democracia: es decir, nos deja inermes ante una demanda de conformidad con una ‘democracia’ ya conquistada, acabada, ‘hecha’ de una vez para siempre, y no pensada y practicada como una *praxis* en permanente redefinición y refundación, orientada por un futuro deseable (aunque pudiéramos considerarlo inalcanzable)¹. Es, en todo caso, un crepúsculo sin horizonte, un atardecer sin búho de Minerva que intente levantar vuelo hacia algún nuevo conjunto de ideales que sustituyan aquéllos inevitablemente derruidos.

Y sin embargo, no siempre fue así. La Utopía –el género utópico como tal– cumplió un rol fundamental en la constitución del pensamiento político y social en Occidente. Un rol, sin duda –repetámoslo– contradictorio, paradójico, incluso aporético. Pero sin el cual ese pensamiento, para bien o para mal, no hubiera sido lo que fue. Y aunque ese pensamiento haya sido hecho *aparecer* como una expresión característica –no importa cuán ‘marginal’– de la modernidad europea, sus componentes

(los malos y los buenos, los de la 'hermandad hormigueante' como los de 'rama dorada') formaron parte de los grandes proyectos de emancipación en otras latitudes, y especialmente en Hispanoamérica en las primeras décadas del siglo XIX. Pensadores y hombres de acción –los *escritores-jefes* como los llamaría David Viñas- al estilo de Sarmiento o Alberdi, por nombrar solamente los casos argentinos más conspicuos, echaron mano de esos elementos utópicos o parautópicos cuando se propusieron construir *una nación para el desierto argentino*, según la feliz y ya citada fórmula de Halperin Donghi. La propia utilización ideológica de la metáfora del desierto es, trataremos de mostrarlo, tributaria de una larga tradición utópica o contrautópica que puede rastrearse ya en los clásicos griegos. Pero el abordaje de esta cuestión nos obligará, antes, a dar un pequeño rodeo teórico e histórico.

Se ha transformado ya en un cierto lugar común ironizar sobre cómo se utiliza la metáfora de la guerra para hablar de las relaciones sexuales. Pero ¿no ocurre también al revés? ¿No se usa a veces la metáfora sexual para hablar de la guerra y, en general, de la política internacional? ¿No tuvimos, por ejemplo, nuestra plena etapa genital de 'relaciones carnales', una vez superados los trabajosos preliminares de la seducción y la conquista? Se podría ver allí, supongo, algo así como el registro político de la imposibilidad de organizar adecuadamente el fantasma de la relación con el otro sexo, o simplemente con el Otro. No está de más recordar el nombre que la cultura occidental ensayó, a partir del siglo XVI, para hablar de esa historia de fantasmas, o de ese fantasma histórico: Utopía. Y nunca mejor dicho que el Otro no está en *ninguna parte*, y es justamente por eso que sirve para constituirnos, a través de la *ficción* que articula su (in)existencia. Hay que entender, cuando se dice 'ficción', que esa manera de decir no pretende minimizar, por ejemplo, el horror del genocidio americano (puesto que América es un continente por excelencia inspirador de utopías): más bien queda subrayado, ese horror, por la aparente trivialidad connotada en el uso vulgar de la palabra 'ficción'.

Pero la referencia a la relación amorosa -si es que todavía se puede llamar así a la relación con el otro sexo- apuntaba, en verdad, en otra dirección: a saber, la del *malentendido universal*, que califica tanto al equívoco del amor que nos constituye en sujetos deseantes, como al colombino error histórico que nos ha constituido como ¿osaremos pronunciar el nombre? *Americanos*. Si Todorov tiene razón cuando dice que la conquista de América es el modelo propiamente europeo de constitución del Otro, si la teoría postcolonial tiene razón cuando deconstruye los indecibles *in-between* (el concepto es de Homi Bhabha), esos siempre movedizos espacios intersticiales entre las 'identidades', no es menos cierto que esa constitución tiene el estatuto de un *lapsus* translingüístico: entre el almirante genovés y la reina castellana, en efecto, no hay en común más que esa equivocación que un tal Vespucci vino luego a corregir con su nombre de pila. Ese malentendido, sin embargo, lejos de abrir el universo del sentido, contribuyó a *cerrarlo*. Literalmente: a *redondear* la imagen del globo, a darle su unidad bajo el techo del primer *sistema-mundo* histórico que puede llamarse en verdad universal, y que conocemos con el nombre de capitalismo.

Que la conquista de América haya sido una condición de posibilidad del desarrollo capitalista europeo puede ser un dato histórico. Que además haya sido el espacio imaginario privilegiado de un género político-literario, el de la Utopía, género que pueda haber servido para hacer la autocrítica -cuando no la catarsis- de aquel desarrollo, todo eso demuestra lo que dice Lacan cuando dice que no hay Otro del Otro: no hay metalenguaje capaz de sintetizar la distinción siempre dudosa entre la 'alteridad' y la 'mismidad', ni el hecho de que todo documento de civilización es también un documento de barbarie, para repetir una vez más la dramática constatación de Walter Benjamin. La Utopía, en ese sentido, es el género que da cuenta del carácter al mismo tiempo *inevitable e imposible* de la relación con el Otro. Y América es el nombre *europeo* de ese doble carácter inevitable/imposible. El primero en percatarse de ello, significativamente, es el escritor inglés que acuña el término en 1516, Tomás Moro (el que a la larga hará que la religión protestante tenga su propio, y competitivo, Santo Tomás). Desde entonces, el género no sólo se multiplica sino que se desdobra, se ramifica, arborece: desde los relatos de los viajeros a tierras exóticas hasta la antropología de gabinete de Frazer, desde los informes de los gobernadores coloniales hasta los estudios cepalinos sobre el (sub)desarrollo del Tercer Mundo, desde los *orientalismos* analizados por Edward Said hasta los recetarios del FMI, se podría trazar una genealogía, una línea de agrupamiento, incluso una tipología fantástica -a la manera del borgiano idioma analítico de John Wilkins- bajo el rótulo de *la gran narrativa de la administración del Otro*.

Nunca faltará, claro, un tributo a la eficacia de la ilusión retrospectiva: hay quien se empeña en incluir, digamos, a *La República* de Platón o a la *Ciudad de Dios* de San Agustín entre las utopías, y es posible que esa operación esté justificada, al menos en una perspectiva puramente heurística. Pero lo cierto es que el género -como el error del 'Descubrimiento' que, al menos en parte, lo inspiró- siempre estuvo atado a la modernidad: entre otras cosas, porque requiere aquel delirio omnipotente de la Razón, el sueño de la autonomía creativa del Individuo, que son invenciones posteriores al Renacimiento. Ni un ateniense del siglo de Pericles (donde la idea trágica de Destino todavía es un freno para las empresas reformadoras individuales) ni un místico de los inicios de la Edad Media (donde la idea cristiana de Providencia todavía impide interrogar críticamente la misteriosa justicia de los designios divinos) se hubieran permitido imaginar -como Moro, Campanella o Bacon- una ruptura radical con las *doxas* epocales. El género utópico pertenece a esa forma ambivalente de interrogación que la modernidad se hace a sí misma, cuando introduce en su propio interior el desgarramiento que hace coexistir el dogma con la herejía, esa *dialógica* -para abusar del concepto bajtiniano- por la cual los extremos de la oposición se 'interlocutan' mutuamente. Como esos 'extremos de la oposición' infinita, interminablemente conflictiva que son América Latina y Europa.

Porque todo esto, en fin, no era sino para mostrar una conclusión provisoria, inspirada en el origen 'utópico' de la construcción de América Latina por Europa. La conclusión es que esta intrusión del Otro en el espacio de lo Mismo no constituye

tanto -como dijera famosamente Foucault- 'un desgarrón en el orden espeso de las cosas', sino más bien -o en todo caso, también- una nueva *sutura* que disimula la imposibilidad de *excluir*; lisa y llanamente, a la Otredad. Y esto es lo que conduce al nudo problemático y feroz de la cuestión con la que habíamos empezado: la de la *identidad* latinoamericana (¿y argentina?).

II

Como todo el mundo sabe (pero hace como que no, para vivir más tranquilo) el concepto de *identidad* es quizá el más resbaladizo, confuso, contradictorio e indecible que ha inventado -puesto que es un *invento*- el pensamiento moderno -puesto que es exclusivamente *moderno*. En efecto: sólo la así llamada Modernidad (a la que además habría que calificar: la Modernidad *burguesa*) necesitó ese concepto para atribuírselo, en principio, a otro -y fundamental desde el punto de vista ideológico- de sus 'inventos': el Individuo y su expresión macroteórica, el Sujeto cartesiano, base filosófica, política y económica de toda la construcción social de la burguesía europea a partir del Renacimiento. Claro está que hay *otra* Modernidad, una Modernidad (auto) *crítica* ejemplarmente representada por el pensamiento de Marx, Nietzsche o Freud, que implacablemente se aplicó a cuestionar ese universalismo de la Identidad, ese esencialismo del Sujeto moderno. Y, entre paréntesis, y con una sólo aparente paradoja, semejante cuestionamiento -que supone una imagen *fracturada* del Sujeto moderno, fracturada ya sea por la lucha de clases, por la 'voluntad de poder' agazapada detrás de la moral convencional, o por las pulsiones irrefrenables de su Inconsciente- es infinitamente más *radical* que las declamaciones poetizantes (lo cual no es lo mismo, sino lo contrario, que decir poéticas) sobre no se sabe qué *disolución* del sujeto, a las que nos tiene acostumbrados -y saturados- la vulgata 'postmoderna'.

Como sea, la noción de 'Identidad', acuñada originariamente para hablar de los individuos, pronto se trasladó al ámbito de las sociedades, y empezó a hablarse de Identidad *nacional*. Otra necesidad burguesa, evidentemente, estrechamente vinculada a la construcción moderna de los Estados nacionales. Es decir: de la estricta delimitación territorial y política que permitiera 'ordenar' un espacio mundial cada vez más 'desterritorializado' por el funcionamiento tendencialmente (como se dice ahora) *globalizado* de la economía. La construcción de una 'identidad' nacional en la que todos los súbditos de un Estado pudieran *reconocerse* simbólicamente en una cultura compartida fue desde el principio un instrumento ideológico de primera importancia. Y desde el principio la *lengua* -y, por lo tanto, la Literatura, entendida como institución- fue un elemento decisivo de dicha construcción: por sólo poner un ejemplo fundante, ya en las postrimerías de la Edad Media Dante Alighieri provocó un verdadero escándalo *político* al escribir su *opera magna* en el dialecto toscano -que luego pasaría a ser el 'italiano' oficial- y no en el ecuménico latín, que era la lengua 'global' de los cultos.

Escribir en la lengua 'nacional y popular' de la comunidad, y no en el código secreto de la *élite*, era un movimiento indispensable hacia el logro de aquella *identificación* (léase: de aquél reconocimiento de una *identidad*) del pueblo con 'su' Estado.

Pero ¿es eso todo? Las cosas ¿no serán un poco más complicadas? Por ejemplo: la casi 'natural' predisposición del capitalismo -y *ergo* de la nueva clase dominante en ascenso, la burguesía- a expandirse mundialmente tuvo como rápido efecto (y hay incluso quienes dicen que fue una *causa*, y no un efecto) la promoción por los Estados europeos de la empresa colonial, que no sólo supuso el más gigantesco genocidio de la historia humana (unos 50 millones de aborígenes 'desaparecidos' solamente en América lo demuestran) sino -ya lo dijimos- un igualmente gigantesco *etnocidio*, que implicó el arrasamiento de lenguas y culturas a veces milenarias, y su sustitución forzada por la lengua y la cultura del Estado metropolitano, así como el invento de 'naciones', en el moderno sentido político y económico, allí donde, en la mayoría de los casos, sólo había delimitaciones lingüístico-culturales.

Las guerras de la Independencia, llevadas a cabo fundamentalmente bajo la dirección de las *élites* trasplantadas (con la única excepción de la primera de ellas, Haití, donde la conjunción étnica y de clase desató una insólita -para la época- insurrección protagonicamente *popular*), es decir de las nuevas burguesías 'coloniales' que habían desarrollado intereses propios y localistas, en general aceptaron -y aún profundizaron, con la ayuda de las potencias rivales de la antigua metrópolis, como Inglaterra y Francia- la situación heredada de 'balcanización'. Y sus 'intelectuales orgánicos', repitiendo forzosamente y en condiciones bien distintas el modelo europeo, se aplicaron a generar culturas 'nacionales' allí donde no había habido *verdaderas* naciones en el sentido moderno del concepto.

La situación es interesante por su complejidad: si por un lado el proceso de creación y definición de dichas 'culturas nacionales' tuvo mucho de *ficción*, por el otro cumplió un rol ideológico nada despreciable en la lucha anticolonial, tendiente a demostrar que las culturas 'locales' (en el sentido de la cultura de aquellas *élites* trasplantadas: las anteriores, y realmente 'autóctonas', ya habían sido destruidas en distintas medidas) podían aspirar a la autonomía respecto de las madres patrias, España y Portugal. Pero, al mismo tiempo, y en tanto se había partido de una *ficción* de autonomía, no pudieron sino tomar su inspiración de la cultura de las nuevas 'madres patrias' informales, de las nuevas metrópolis neocoloniales, postcoloniales e 'imperialistas' cuya penetración económica (y, por vía indirecta, política) necesariamente tenía que acompañarse de lo que en una época dio en llamarse 'colonización cultural'. Esto creó una particular posición de culturas *intersticiales* (de culturas de *in-between*, según el ya célebre concepto del teórico postcolonial Homi Bhabha), bajo la cual la propia noción de 'cultura nacional' sufrió sucesivos desplazamientos, según fuera la ideología, la postura política, la posición étnica o de clase de quienes intentaran reapropiarse esa noción. Para ejemplificar con lo más obvio: de una 'cultura nacional' opuesta a los valores metropolitanos tradicionales pero inspirada en nuevos valores

metropolitanos (la 'modernidad', el racionalismo, el positivismo o el liberalismo francés y anglosajón), se pasó en otros casos a la idea de una 'cultura nacional' resistente a esos valores 'nuevos', en la medida en que vehiculizaban ideológicamente también nuevas formas de dependencia, neocolonialismo o por lo menos heteronomía. Esa resistencia tuvo sus vertientes de 'derecha' -nacionalismo autoritario cerril restaurador de las tradiciones hispánicas y refractario a toda 'modernidad' aunque fuera pretendidamente racionalista/iluminista- o de 'izquierda' -antiimperialismo más o menos populista que no cuestionaba la modernidad *como tal* pero discutía su funcionamiento al servicio de los intereses de las nuevas metrópolis y de las fracciones de las clases dominantes locales que hacían de 'correas de transmisión' para aquéllas. Pero, salvo voces con una inflexión más compleja y mayoritariamente aisladas que se obsesionaron con la interrogación de qué significaba, en estas condiciones, una cultura ya no limitadamente 'nacional' sino *latinoamericana* (Mariátegui, Manuel Ugarte o Vasconcelos, por ejemplo), en general no se cuestionó seriamente aquel origen *ficcional* de la idea misma de una 'cultura nacional' que (incluso sin llegar a la metafísica abstrusa del 'Ser Nacional', como muchos lo hicieron) se dio por más o menos sentada. Otra vez: 'dialécticamente', como se dice, la *idea* de Nación -utilizada por los propios Imperios europeos como emblema de una 'superioridad' nacional justificadora del colonialismo- no dejó de tener efectos simbólicos importantes en la resistencia al propio Imperio. Y vuelve a tenerlos hoy, en el marco de la 'globalización', y también en los dos sentidos contradictorios antes citados: el de los neofundamentalismos reaccionarios y el de los movimientos de resistencia postcoloniales, cuando los hay. Pero aquel origen ficcional sigue sin someterse a verdadero debate.

Quizá -es apenas una tímida hipótesis de trabajo- esto explique por qué, si bien en *todo* intento de definir una cultura 'nacional' o 'regional' la Literatura, como hemos visto, tiene un papel decisivo, en el caso de Latinoamérica fue el espacio *dominante* -y casi nos atreveríamos a decir el único relativamente exitoso- de construcción de tal cultura: es como si dijéramos que la plena y conciente asunción de una materia prima ficcional fue la sobresaliente forma de *praxis* en la articulación de una 'Verdad' latinoamericana que pertenece en buena medida al orden de lo *imaginario*, lo 'textual' desbordándose a veces en un barroquismo cuyos *excesos* de 'significación flotante' denuncian una relación inestable con la 'realidad', lo *alegórico*, en un sentido benjaminiano de las 'ruinas' sobre las cuales construir un futuro aún indecible, etcétera. Por otra parte, la (re)construcción de una Verdad a partir de materiales ficcionales no es ninguna operación insólita: es exactamente el mecanismo descubierto por Freud para el funcionamiento del Inconsciente -que se las arregla para decir una verdad *inter-dicta* (entre-dicha) mediante los 'textos ficcionales' del sueño, el *lapsus*, el acto fallido, y por supuesto también la obra de arte; y es por eso que el propio Freud podía afirmar que *la Verdad tiene estructura de ficción*.

Pero, entiéndase bien: no estamos adoptando un 'textualismo' extremo o un 'deconstruccionismo' a ultranza que vea en la ficción o en la dispersión escritural una no se sabe qué *sustitución* de la realidad material dura, desgarrada, conflictiva y frecuen-

temente mortal que los latinoamericanos -como tantos otros sujetos 'postcoloniales'- sufrimos en carne propia cotidianamente. Sólo estamos diciendo que el *malentendido* originario de nuestra propia 'identidad nacional' parece haber sido tomado por buena parte de nuestra Literatura como el sustrato mismo, el escenario o el telón de fondo de la producción estética (no sólo literaria); y aquí, por supuesto, serían necesarios análisis específicos que dieran cuenta de la irreductible *singularidad* de las textualidades concretas: de otra manera se corre el riesgo de caer en ciertas generalizaciones abusivas que más abajo criticaremos. Pero permítasenos al menos ensayar *esta* generalización: tal vez la gran Literatura latinoamericana sea el subproducto paradójico, en el plano de lo imaginario, de la *impotencia* de una praxis política y social renovadas en el plano de lo real. Tal vez pueda decirse de ese horizonte 'utópico' de nuestra literatura algo semejante a lo que en su momento formuló Marx, cuando explicaba la emergencia de la más grandiosa filosofía política burguesa, la de Hegel, precisamente por la impotencia alemana para realizar en su propia realidad 'nacional' (que a principios del siglo XIX era todavía una quimera) la Revolución que los franceses habían realizado en la suya. Tal vez pueda decirse, remedando aquél famoso *dictum* de Marx, que los latinoamericanos hemos hecho en la pluma de nuestros escritores la Revolución, la transformación profunda que aún no hemos podido hacer sobre el equívoco originario que 'opprime como una pesadilla el cerebro de los vivos'.

III

En este contexto, quisiera aprovechar esta oportunidad para ocuparme de un tema aparentemente lateral y específicamente académico, pero que a mi juicio tiene implicancias histórico-sociales, políticas e ideológicas mediatas pero de largo alcance.

Me refiero al modo en que, desde hace algunos años, la literatura latinoamericana está con cada vez más énfasis siendo tomada como objeto de estudio, en el denominado 'Primer Mundo', por los Estudios Culturales y en particular la llamada Teoría Postcolonial.

Es obvio, para empezar, que este interés no es azaroso, ni se da en un marco cualquiera. Si bien ya desde el tan promocionado *boom* de los años '60, nuestras literaturas por así decir ingresaron por la puerta grande al mercado cultural mundial y adquirieron carta de ciudadanía en los Departamentos de Lenguas Extranjeras o de Literatura Comparada de las universidades norteamericanas y europeas, hoy ese mismo interés se da en el marco de lo que eufemísticamente se llama *globalización*. lo cual, indudablemente, crea problemas, desafíos e interrogantes relativamente inéditos para una teoría de la literatura históricamente *situada*, como la llamaría Sartre (1966). Y ello aún teniendo en cuenta que, en cierto modo, para nosotros los latinoamericanos la 'globalización' empezó hace exactamente 508 años.

De modo que, si se me lo permite, no voy a hacer aquí el análisis de obras y autores particulares (aunque haré algunas menciones al pasar cuando me parezca necesario), sino que intentaré apenas abrir algunas cuestiones vinculadas a lo que me gustaría llamar ciertas condiciones de producción discursivas de la teoría literaria aquí y ahora, no sin dejar establecido que –con todas las mediaciones que se quieran– toda teoría literaria y cultural es desde ya *también*, en el sentido amplio del término, una teoría *política*².

Voy a partir, como corresponde en estos quehaceres ensayísticos que obligan a la brevedad, de una afirmación caprichosa y dogmática: una noción central para la teoría literaria y la crítica cultural contemporáneas es la noción de *límite*. El límite, como se sabe, es la simultaneidad –en principio indecible– de lo que articula y separa: es la línea entre la Naturaleza y la Cultura, entre la Ley y la Tránsito, entre lo Conciente y lo Inconciente, entre lo Masculino y lo Femenino, entre la Palabra y la Imagen, entre el Sonido y el Sentido, entre lo Mismo y lo Otro. Es también –y en esto se constituye en un tema casi obsesivo de la Teoría Postcolonial– la línea entre los *territorios*, materiales y simbólicos: territorios nacionales, étnicos, lingüísticos, subculturales, raciales; territorios, en fin, *genéricos*, en el doble sentido de las ‘negociaciones’ de la identidad en el campo de las prácticas sexuales, y de los *géneros* literarios o estéticos en general. Si esta cuestión de los límites se ha transformado en un tema tan central, es *no solamente* (aunque también sea por eso) por una subordinación característica a las modas académicas, sino porque es el *síntoma* de una inquietud, de un ‘malestar en la cultura’: el malestar ligado a una sensación difusa de borramiento de las fronteras, de dislocación de los espacios, de *desterritorialización* de las identidades.

Esa experiencia, hay que repetirlo, no es únicamente el efecto de la ‘producción textual’ o de las ‘intervenciones hermenéuticas’ del intelectual crítico o del profesor universitario –aunque se pueda nombrar más de un filósofo mediático que haya contribuido a dramatizarla, y generalmente a festejarla; es también, y quizá principalmente, por así decir el *efecto de sentido* (o de sinsentido) de las condiciones materiales de producción del capitalismo contemporáneo, cuya estrategia de *globalización* (eufemismo con el que se ha sustituido a términos más viejos y gastados, como ‘imperialismo’ o ‘neocolonialismo’, pero que efectivamente indica formas *nuevas* de esas antiguas operaciones) apunta por cierto a borrar fronteras culturales, y ello en sentido amplio pero estricto: la *cultura* –el ‘territorio’ de producción, distribución y consumo de mercancías simbólicas o imaginarias– atraviesa, desde el predominio tardocapitalista de fuerzas productivas como la informática y los medios de comunicación, *toda* la lógica de las relaciones económicas y sociales, de tal modo que se podría decir que hoy *toda* la industria es ‘cultural’, en el sentido frankfurtiano (Cfr. Adorno y Horkheimer, 1968). Toda ella incluye *constitutivamente* una interpelación ideológica productora de subjetividades sociales aptas para la dominación.

En el territorio que nos compete a nosotros directamente, ese desvanecimiento de límites puede verificarse en el borramiento de las distinciones entre lo Real y lo Imaginario, entre, digamos, el Mundo y su Representación, que ha sido tematizado hasta el hartazgo por las teorías postmodernistas, postestructuralistas, deconstruccionistas y demás yerbas de variada especie. Y hay que decir que, en estas condiciones, es muy difícil discriminar hasta dónde debemos celebrar la inmensa potencialidad de estímulos teóricos y críticos que esas condiciones abren, y a partir de cuándo ese borramiento de los límites –bajo la dominación fetichista de lo que Fredric Jameson llamaría la lógica cultural del capitalismo tardío (Jameson, 1991)– se transforma en una gigantesca y patética *obsenidad*. Pero, en todo caso, lo que sí se puede decir es que por primera vez después de mucho tiempo, la teoría literaria y la crítica de la cultura (especial, aunque no únicamente, en América Latina) se ven confrontadas de nuevo con sus propias condiciones de producción, con las condiciones de producción del mundo en el cual (y *del* cual) vive, y con el consiguiente borramiento de los propios límites disciplinarios. La cuestión de los límites es también, para la teoría literaria y cultural, la cuestión de *sus* límites.

Sin embargo, hay una cierta *incomodidad* asociada al concepto de ‘límite’. Parecería ser una palabra que indica una terminación, una separación infranqueable entre territorios, una nítida distinción entre espacios. Pero esa impresión puede resultar engañosa, o peor aún, paralizante, en tanto implica la idea de un borde preexistente, de un punto ciego preconstituido, y no de una producción de la mirada; ya a fines del siglo XVIII, Kant era perfectamente conciente de esta incomodidad, cuando decía que una barrera es, justamente, lo que permite ver del otro lado. De aquí en adelante, pues, procuraré sustituir ese término por el de *linde*, con el que intento torpemente traducir la compleja noción del *intersticio*, del ‘*in-between*’ de Homi Bhabha, ese ‘entre-dos’ que crea un ‘tercer espacio’ de indeterminación, una ‘tierra de nadie’ en la que las identidades (incluidas las de los dos espacios *linderos* en cuestión) están en suspenso, o en vías de redefinición (Bhabha, 1996). Aclaremos: no se trata aquí de ningún *multiculturalismo* –que supone, otra vez, la ilusión en la existencia preconstituida de lugares simbólicos diferenciados en pacífica coexistencia– ni de ninguna *hibridez* –que imagina una estimulante mezcla cultural de la que cualquier cosa podría salir, sino al revés, de la perspectiva que hace anteceder el momento del *encuentro* al de la *constitución*. El momento del encuentro: es decir, en última instancia, el momento de la lucha; es decir, el momento profundamente *político*.

En efecto: el concepto de ‘linde’ tiene la ventaja de llamar la atención sobre un territorio sometido, en su propia delimitación, a la dimensión del conflicto y de las relaciones de fuerza, donde el resultado del combate por la *hegemonía* (por la facultad de hacerles decir qué cosas a qué palabras, para expresarlo como el conejo de Lewis Carroll) es indeterminable pero no indeterminado, puesto que también él está *so-bredeterminado* por las condiciones de su propia producción. Quiero decir: ese ‘tercer espacio’ también tiene sus propios *lindes*, en la medida en que la dispersión textual que supone en un extremo –la disolución de las lenguas y las identidades en la

tierra de nadie, supone, en el otro extremo, la permanente pugna por un reordenamiento, por una 'vuelta al redil' del texto en sus límites genéricos, estilísticos, incluso 'nacionales'.

Supongo que no es para nada azaroso que estas nociones hayan emergido en el seno de ese capítulo de los estudios culturales que ha dado en llamarse 'Teoría Postcolonial'. La producción cultural, estética y literaria (y por supuesto, en primer lugar, la producción de la experiencia existencial) de las sociedades colonizadas, descolonizadas y re/neo/postcolonizadas en el transcurso de la 'Modernidad', no es otra cosa –en toda su compleja multiplicidad– que una conciente o inconsciente pugna por la definición de nuevos lindes simbólicos, lingüísticos, identitarios, y me atrevería a decir que hasta *subjetivos*, en condiciones hoy absolutamente inéditas: en condiciones en las que ya no hay, no puede haber, una 'vuelta atrás' de esas sociedades a situaciones pre-coloniales, pero donde no se trata, tampoco, de la conquista de una autonomía nacional plena, inimaginable en el mundo hegemónico de la economía globalizada; en condiciones en las que –frente al papel subordinado y marginal que les toca a esas sociedades en el llamado nuevo orden mundial– la emergencia de toda clase de fundamentalismos nacionalistas, religiosos o étnicos *no representa en absoluto* (como se han apresurado a calificar los teóricos neoconservadores al estilo de Huntington, 1996) un retroceso a míticas pautas culturales arcaicas o 'premodernas', sino al contrario, una 'huída hacia delante' como reacción a los efectos sobre ellas de la llamada *postmodernidad*, una reacción que por lo tanto es constitutiva de los propios *lindes* de esa postmodernidad; en condiciones, finalmente, en las que las dramáticas polarizaciones económicas y sociales internas a esas sociedades y el proceso de marginalización provocado por ellas han producido una gigantesca diáspora hacia el mundo desarrollado, con los consiguientes conflictos raciales, culturales y sociales que todos conocemos.

En todas esas condiciones, no es de extrañarse que se ponga en juego –casi trágicamente, podríamos decir– la cuestión de los *lindes* de las identidades, de las aporías y paradojas de 'juegos de lenguaje' que no tienen reglas preestablecidas ni tradiciones congeladas a las que remitirse. En todas estas condiciones, la literatura (y, en general, las prácticas culturales) se transforma en un enorme caldero en ebullición, en el que se cocinan procesos de *resignificación* de destino incierto y de origen en buena medida contingente. Según afirman los entendidos, el *desorden* lingüístico-literario creado por esta situación desborda todas las posibles grillas académicas que prolijamente nos hemos construido para contener las derivas del significante, incluidas todas las sensatas 'polifonías' y 'heteroglosias' bajtinianas con las que nos consolamos de nuestras parálisis pedagógicas.

Y subrayo la frase *según afirman los entendidos*, no solamente porque yo no lo soy, sino también porque –lo cual no deja de ser asimismo un consuelo– parece ser que es imposible serlo. Y ello por una razón muy sencilla: no sé si siempre se es conciente –yo no lo era, hasta hace poco– de cuántas lenguas se hablan en los países llama-

dos 'postcoloniales'; son algo así como cinco mil. A las cuales, desde luego, hay que sumar toda la serie de dialectos, idiolectos y sociolectos emergidas en el marco de la diáspora y la mezcla cultural. Solamente en la India, por ejemplo, hay veinte lenguas reconocidas por el Estado, y más de trescientas que se practican extraoficialmente. En todas ellas, es de suponer, se hace literatura escrita u oral, se produce algún artefacto cultural. En este contexto, ¿qué puede querer decir una expresión tan alegre y despreocupada como la de *literatura universal*? ¿O *literatura comparada*? ¿Comparada con qué?

Qué puede querer decir, me refiero, aparte del hecho de que esta situación revela, por si todavía hiciera falta, el escandaloso etnocentrismo de adjudicarle alguna clase de 'universalidad' a las cuatro o cinco lenguas en las que, con mucha suerte, algunos pocos eruditos son capaces de leer.

Todo lo cual, sin duda –y si nos despreocupamos de la suerte de unos cuantos cientos o miles de millones de personas (incluyendo las que todavía no nacieron, pero que ya tienen su suerte echada)–, crea un escenario, digamos, semióticamente apasionante. Para empezar, crea la conciencia (falsa, en el sentido de que todo esto no debería constituir ninguna novedad) de un nuevo *linde*, una nueva brecha, una nueva 'tierra de nadie' abierta entre ese desorden de producción textual y nuestra estricta (im)posibilidad de acceder a él, salvo por las contadísimas excepciones en las que podemos leer a, digamos, Kureishi, Mahfuz o Rushdie en prolijas traducciones al dialecto (estrictamente incomprensible para un argentino) de ciertas editoriales españolas.

Pero también aparece la posibilidad de una nueva acepción del concepto homib-habiano de *linde*, justamente como concepto lindero, intermediario o 'puente' –o como se lo quiera llamar– entre la categoría de *orientalismo* (Said, 1989), y la de *esencialismo estratégico* (Chakravorty Spivak, 1996). Quiero decir: en un extremo, el 'orientalismo' puede ser entendido como una categoría general que da cuenta del proceso de *fetichización universalista* por el cual ese territorio indecidible e indecible del desorden literario intenta ser subsumido y reordenado bajo la fabricación de una alteridad homogénea y autoconsistente que se llamara, por ejemplo, 'la literatura del Otro', y apareciera cargada de todo el enigmático exotismo inevitable cuando del Otro lo ignoramos casi todo pero pretendemos de todos modos dar cuenta de él (situación que conocen bien los escritores latinoamericanos, condenados a ser *for ever more* 'realistas mágicos', so pena de no encontrar más lugar en *papers* universitarios y congresos primermundistas); en el otro extremo, el 'esencialismo estratégico' puede tomarse como el gesto político-ideológico de pretender asumirse plenamente en la identidad cerrada y consolidada de ese Otro expulsado a los márgenes, para desde esa posición de fuerza abrir una batalla tendiente a demostrar que el lugar del Otro no era ningún territorio preconstituido u originario, ninguna reserva de rousseauniana pureza natural, sino el producto de una dominación histórica y cultural. En el medio, el *linde* aparece como una suerte de correctivo para ambas tentaciones 'esencialistas' u ontologizantes, recordándonos que en ese territorio indecidible se trata, pre-

cisamente, de una *lucha por el sentido*, de un conflicto por ver quién adjudica las identidades, las lenguas, los estilos. Por ver, en definitiva, quién (cómo, desde dónde, con que capacidad de imposición) *construye* la identidad.

En estas condiciones, en fin, no es de extrañarse tampoco el interés de los teóricos postcoloniales por la teoría y la crítica postestructuralista. La lectura deconstructiva, la crítica del logocentrismo, la noción de ‘diferencia’ (que el propio Homi Bhabha, por ejemplo, opone a la de ‘diversidad’) parecen singularmente aptas para explorar los *lindes*. Sobre esto conviene, sin embargo, levantar algunas reservas, casi siempre pertinentes ante los excesivos entusiasmos del mercado cultural. Creo que la teoría postcolonial tanto como los estudios culturales deberían atender a los siguientes riesgos.

Primero: pese a las ventajas que hemos señalado, la fascinación postestructuralista tiene, para los fines políticos de la teoría postcolonial, sus aspectos que –con el único ánimo de asustar un poquitín– voy a llamar *de derecha*. A saber, la lógica de fetichización de lo ‘particular’, del ‘fragmento’, de la arreferencialidad (que no es lo mismo que el antirreferencialismo), de la ahistoricidad (que no es lo mismo que el anti-historicismo) y, para decirlo todo, del *textualismo*, entendido como la miltancia seudoderridiana del ‘dentro del texto todo/fuera del texto nada’. El textualismo, está claro, tiene la enorme virtud de hacernos sensibles a las singularidades de la escritura, las diseminaciones del sentido, y otras ganancias que hemos obtenido sobre la hiper-codificada y binarista aridez del estructuralismo ‘duro’, tanto como sobre los economicismos o sociologismos reductores. Sin embargo, no me parece tanta ganancia la posible caída en lo que Vidal–Naquet llamaría el *inexistencialismo* que desestima el *conflicto* entre el texto y la ‘realidad’ –cualquiera sea el estatuto que se le de a ese término problemático (1995). Si se trata de estudios culturales y postcolonialidades, me voy a permitir, con algunos matices, acompañarlo a Stuart Hall, un pionero en este campo de trabajo, cuando dice (cito):

“Pero yo todavía pienso que se requiere pensar en el modo en el cual las prácticas ideológicas, culturales y discursivas continúan existiendo en el seno de líneas determinantes de relaciones materiales (...) Por supuesto, tenemos que pensar las condiciones materiales en su forma discursiva determinada, no como una fijación absoluta. Pero creo que la posición discursivista cae frecuentemente en el riesgo de perder su referencia a la práctica material y a las condiciones históricas” (Hall, 1994).

La ‘materialidad’ a la que se refiere Hall no es la del materialismo vulgar empiricista.

Es aquello que de lo ‘real’ *puede* ser articulado por una teoría que sepa que *no todo* lo real es articulable en el discurso. Pero, entonces, es necesario tener una teoría que reconozca *alguna* diferencia entre lo real y el discurso. Aún en el terreno del ‘puro significante’ de la poesía o la literatura de vanguardia, es discutible que no haya

nada 'fuera del texto': la literatura más interesante de la modernidad occidental, justamente, es la que explícitamente pone en escena la imposibilidad de que el texto lo contenga *todo* (Kafka o Beckett, por citar casos paradigmáticos). La eliminación de la 'realidad' como lo Otro de cuya naturaleza inaccesible el texto se hace síntoma, me parece un empobrecimiento y no una ganancia.

Y ello para no mencionar –dentro de la misma vertiente 'textualista'– los riesgos de descontextualización de ciertas expresiones programáticas como la de la 'muerte del autor'. Sin duda en la obra de Roland Barthes, Foucault o Derrida ésta resulta una metáfora de alta eficacia, pero ¿qué pasa cuando en circunstancias históricas y culturales diferentes (como suelen ser las de la producción textual en condiciones 'postcoloniales', y en las específicamente latinoamericanas) esa metáfora se *literaliza*?

La muerte del autor, ¿puede ser tomada como mero fenómeno textual por, digamos, Salman Rushdie? Entre nosotros, ¿pudo ser tomada como metáfora por Haroldo Conti, por Rodolfo Walsh, por Francisco Urondo, por Miguel Angel Bustos?

Segundo riesgo: es el de otra forma de fetichismo (paradójicamente complementaria de la anterior), a saber el de la universalización abusiva, o del 'Orientalismo al revés', es decir un esencialismo por el cual se atribuye al Otro una infinita bondad ontológica, y a la propia cultura una suerte de maldad constitutiva tan deshistorizada como la del hipertextualismo. Es decir: dando vuelta el razonamiento de los 'modernizadores' más o menos rostowianos, que pretendían que el Centro fuera el modelo que mostraba a la Periferia su indefectible futuro, se hace de la cultura periférica una trinchera de resistencia a los males de la modernización, con lo cual quedamos en el mismo lugar en el que ya nos había puesto Hegel: fuera de la Historia. Latinoamérica y el Tercer Mundo, se nos sugiere, *no deben* pertenecer a la Modernidad, que fue la fuente de todos los males que nos aquejan, según venimos a enterarnos ahora, gracias a ciertas formas del pensamiento postestructuralista, postmarxista y/o postmodernista de tan buen *rating* en nuestras universidades, y que se precipitan en la condena de cualquier forma de racionalidad moderna o de 'gran relato' teórico. Aclaremos: no cabe duda de que el racionalismo instrumental iluminista, positivista o 'progresista' tienen un grado de complicidad imperdonable en el genocidio colonial y en la demonización o la subordinación incluso 'textual' del Otro (y, dicho sea entre paréntesis, no sólo del Otro 'oriental', como lo demuestran entre otras cosas algunos campos de concentración alemanes). Pero, nuevamente: ¿y Marx? ¿y Freud? ¿y Sartre? ¿y la Escuela de Frankfurt, ya que antes la mencionamos? ¿No pertenecen ellos también, a su manera *resistente*, a la racionalidad europea moderna? ¿No son, por así decir, la conciencia *implacablemente crítica* de los límites, las inconsistencias y las ilusiones ideológicas de la Razón occidental, desde *adentro* de ella misma?

Aquélla forma de *masificación textual*, pues, que opone en bloques abstractos la Modernidad a la no-Modernidad (sea ésta 'pre' o 'post'), o un Mundo Primero a uno Tercero (donde ahora hay, se sabe, un Segundo excluido) puede ser profundamente *despolitizadora* –porque tiende a eliminar el análisis de las contradicciones y fisuras

internas de las formaciones culturales, y no sólo *entre* ellas, es profundamente *deshistorizante* – porque toma la ideología colonialista o imperialista como esencias textuales desconectadas de su soporte material en el desarrollo del capitalismo, es profundamente *ideológica* – porque toma la parte por el todo, achatando las tensiones y los *lindes* de la producción cultural, y es teóricamente *paralizante* – porque bloquea la posibilidad de que la teoría postcolonial y los estudios culturales constituyan un *auténtico* ‘gran relato’, incorporando las complejidades de la relación conflictiva de la Modernidad con sus múltiples Otros: se podría decir, en este sentido, que lo que la teoría postcolonial está potenciada para revelar y denunciar es justamente que la crítica a los grandes relatos occidentales tiene razón por *las razones contrarias* a las que argumenta el postmodernismo: a saber, porque la gran narrativa de la modernidad es incompleta, es un relato pequeño *disfrazado* de grande, en la medida en que se constituye a sí mismo por la *exclusión* o la ‘naturalización’ de una buena parte de las condiciones que lo han hecho posible, ejemplarmente (pero no únicamente) el colonialismo y el imperialismo. Tendremos que volver sobre esto. Pero, en todo caso, aunque fuera por las razones inversas, *dispensar* a las culturas periféricas de su inclusión en la Modernidad es otra manera de excluirlas, cuando lo que se requiere es pensar las maneras conflictivas y desgarradas, incluso sangrientas, de su inclusión en ella.

Desde adentro mismo de la teoría postcolonial, Aijaz Ahmad (con buenas razones, me parece) le ha reprochado a Said –y al propio Fredric Jameson, en alguno de sus textos menos felices– hacer del llamado ‘Tercer Mundo’ una quimera homogénea y sin fisuras en su identidad de víctima, y de la cultura europea un bloque sólido de voluntad de poder imperialista, racista y logocéntrico (Ahmad, 1993). Como si *ambas* esferas (celestial una, infernal la otra) no estuvieran atravesadas por la lucha de clases, la dominación económica, étnica o sexista, la corrupción política, la imbecilidad mediática, en una palabra, todas las lacras del capitalismo tardío transnacionalizado, que hoy en día no tiene ‘lado de afuera’. Claro está que le debemos muchas de esas lacras a la historia de la dominación imperialista y neocolonial que ahora llamamos ‘globalización’. Pero *justamente por eso* es necesario que veamos también los *lindes internos* que atraviesan nuestras propias sociedades, nuestras propias lenguas, nuestras propias producciones culturales. Así como el Primer Mundo debería recordar *sus* propios lindes internos, de los cuales no siempre puede estar orgulloso, sería bueno recordar, por ejemplo, que la exquisita lengua francesa, con la que la cultura rioplatense tuvo siempre estrechas ‘relaciones carnales’, a la que nuestra literatura siempre le ha envidiado su papel progresista de profunda unidad cultural, era hasta no hace mucho apenas el dialecto hegemónico de la Ile de France; que en 1789, el 80% del pueblo que hizo la revolución llamada ‘Francesa’ *no* hablaba francés, sino occitano, bretón, *languedoil* o vasco, y que la celebrada unidad cultural bajo la lengua francesa se impuso muchas veces a sangre y fuego, por un feroz proceso de colonialismo ‘interno’ (Cfr. Calvet, 1973). Como diría Walter Benjamin: no hay documento de civilización que no lo sea también de barbarie.

También los latinoamericanos, precipitándonos muchas veces en la defensa irrestricta de nuestras literaturas y culturas 'nacionales', olvidamos a menudo nuestros propios lindes internos: preferimos encantarnos con nuestro reflejo homogéneo y cristalino en el espejo de ese Otro que nos han construido las culturas del centro para mantener *alguna* esperanza de que allá lejos queda una macondiana tierra incontaminada por el barro y la sangre de la Historia globalizada: con lo cual, está claro, nos condenan a unos cuantos cientos de años de soledad, en la espera de que nuestras literaturas sigan construyendo su 'alegoría nacional', como la llama Jameson en su famoso artículo sobre 'La literatura del Tercer mundo en la era del Capitalismo Multinacional' (1980). Y conste que cito críticamente a Jameson sólo para extremar mi argumento, puesto que estoy hablando del que posiblemente sea el más inteligente y sutil teórico marxista de la literatura con que cuenta hoy en día el Primer Mundo, admirable por ser de los pocos que en el vientre mismo del 'pensamiento débil' postmoderno no ha depuesto las armas de la crítica. Pero también él, en el fondo, quiere alimentar aquella esperanza, quiere absolutizar ese lugar del Otro, postulando que *toda* la literatura del Tercer Mundo no es otra cosa que la construcción textual de la 'alegoría nacional' y la búsqueda de la Identidad perdida a manos del imperialismo y el colonialismo. Pero es un flaco favor el que así nos hace, pasando un rasero igualador por nuestros conflictivos lindes y por esos nuestros malentendidos originarios que señalábamos más arriba, bloqueando la visión del campo de batalla cultural que constituye la literatura latinoamericana (para no hablar en general del 'Tercer Mundo', esa entelequia de los tiempos en que había otros dos).

Es hora de que seamos claros: no hay tal cosa como *la* literatura del Tercer Mundo; no hay tal cosa como *la* literatura latinoamericana; no hay ni siquiera tal cosa como *la* literatura argentina, cubana o mexicana. Por supuesto que –para circunscribirme a *las* literaturas argentinas– no niego la fuerte presencia de algo así como una 'alegoría nacional' en las obras de Marechal, de Martínez Estrada, o más atrás, de Sarmiento o Echeverría. Pero habría que hacer un esfuerzo improbable para encontrarla en Macedonio Fernández, en Bioy Casares o en Silvina Ocampo, o aún en el propio Borges, que siendo un escritor mucho más 'nacional' de lo que la crítica suele advertir, sin embargo la Argentina es para él, más bien al contrario, una alegoría del Mundo. Incluso, como puede leerse en *El Aleph*, un punto infinitesimal en una casa de un barrio escondido de Buenos Aires puede contener el Universo entero: ¿y qué tal suena eso, en todo caso, como alegoría de la globalización al revés?

Podríamos hacer el razonamiento, justamente, al revés, para mostrar que la función 'alegoría nacional' de la literatura no es privativa de Latinoamérica ni del Tercer Mundo: ¿acaso no podrían leerse *Rojo y Negro* de Stendhal o *La Guerra y la Paz* de Tolstoi como alegorías nacionales de esas sociedades que tienen que reconstituir su entera identidad después de las catástrofes de la Revolución Francesa o la invasión napoleónica? ¿No podría leerse como alegoría nacional el *Ulises* de Joyce, que traspone la epopeya homérica, es decir el propio acta de fundación de la literatura occidental, a las calles irreductiblemente *locales* del Dublín de principios de siglo? Claro está que

aquí se me objetará con mis propios argumentos: justamente porque -al revés de lo que sucede con Francia, con Irlanda o con Rusia- Latinoamérica no ha *partido* de una auténtica Identidad Nacional, es que necesita 'alegorizarla' mediante la literatura de manera semejante a como Hegel y los románticos alemanes lo hicieron en su momento mediante la filosofía. Lo admito: yo mismo he empezado por plantear esa hipótesis; pero lo que estoy intentando mostrar ahora es que esas diferencias son *históricas* tienen que ver con el desarrollo particular, 'desigual y combinado', de los distintos *segmentos* mundiales definidos y delimitados por las transformaciones del modo de producción capitalista, y no suponen una diferencia de 'naturaleza', ontológica.

Insisto: no es bajo la homogeneidad de la alegoría nacional, aún cuando ella exista, que se encontrará la *diferencia específica* de las literaturas latinoamericanas, o por lo menos no la más interesante. Más bien al contrario, estoy convencido de que nuestras literaturas -con su enorme fragmentación y diversidad estética y cultural, por no decir lingüística (pues hay una 'lengua' rioplatense como hay una 'lengua' caribeña)- nuestras literaturas, digo, constituyen en todo caso un modo de usar las lenguas llamadas 'nacionales' en descomposición como alegoría de un mundo que se nos ha vuelto ajeno, y en buena medida incomprensible, pero no porque estemos fuera de él, en algún limbo de Alteridad solidificada: estamos *dentro* del mundo capitalista globalizado, pero lo estamos como está un turco en Berlín, un argelino en París o un chicano en Nueva York: en una situación de conflicto con nuestros propios lindes, que por otra parte no son sólo nacionales, sino también de *clase*, aunque ésta sea una categoría que el 'textualismo' y el 'multiculturalismo' postmoderno tienda a hacernos olvidar.

Las literaturas de alegoría nacional, quiero decir, de todos modos no son leídas ni producidas de la misma manera por aquellos para quienes la 'Nación' es un mero coto de caza y depredación, que por aquellos para quienes es un dolor interminable e insoportable, una 'pesadilla de la que no se puede despertar', como decía el propio Joyce de la Historia. Tal vez sea esta inconsciente *resistencia* a alegorizar el Horror, a *estetizarlo* para volverlo tranquilizadamente comprensible, lo que haya impedido a la literatura argentina, por ejemplo, tener la gran novela del llamado Proceso.

Y no hay 'estudio cultural' ni 'postcolonial' que pueda hacerse cargo de eso, que pueda integrar al *texto* de la teoría ese *plus de horror* indecible que sostiene nuestra Historia.

Dicho sea esto no como un llamado para *desesperar* de la teoría, sino todo lo contrario: para volverla eficaz señalándole sus *lindes*, para ponerle un límite que nos permita ver lo que hay más allá de ella, lo que sólo una *praxis* de construcción permanente, en la lucha interminable por el sentido, nos permitirá interrogar. Como diría el mismo Sartre: ahora no se trata tanto de lo que la Historia nos ha hecho, sino de qué somos *nosotros* capaces de hacer con eso que nos ha hecho.

IV

Pero hay una segunda cuestión, más general y 'filosófica', si se quiere decir así, a la que ya nos hemos referido de paso y que ha producido equívocos a nuestro juicio lamentables en la corriente principal de las disciplinas preocupadas por la cultura (incluyendo a la teoría literaria). La imposibilidad de un pensamiento histórico está ligada también –para las teorías 'post'– a la crisis de la Razón Occidental y de sus ideas de Sujeto y Totalidad. Puesto que esas nociones son características de la Modernidad (o sea, para decirlo sin los eufemismos de la jerga 'post', del Capitalismo), *todo* el pensamiento moderno queda masivamente identificado con una Razón y un Sujeto monolíticos y omnipotentes en su voluntad totalizadora e instrumentalista de conocimiento utilitario y dominación. Paradójicamente, ésta es una imagen a su vez monolítica y *falsamente* totalizadora de la Modernidad. Porque, por tercera vez, ¿qué pasa con, por ejemplo, Marx o Freud? Ellos son los *datos anómalos* de esta imagen, aquellos que precisamente *desmienten* esa autoimagen 'moderna' de omnipotencia de la Razón y del Yo, mostrando las heridas internas no cicatrizables de la Modernidad: nociones como la de lucha de clases o la del sujeto dividido denuncian los quiebres irreconciliables consigo mismos de esas 'totalidades' del Yo, de la Sociedad, de la Historia, identidades solidarias en su completamiento abstracto, *ideal*, del *modo de producción* que sostiene a la 'civilización' moderna. De un modo de producción donde *todo* el pensamiento puede ser un acto de violencia a veces insoportable, cuya máxima pretensión es, decía Nietzsche, 'la más formidable pretensión de la filosofía en la máquina platónica del racionalismo occidental: hacer todo manejable, hasta el amor'.

Hay, pues, al menos dos imágenes de la Modernidad: la imagen homogénea 'ilustrada' de la historia moderna como progreso indetenible de la Razón, imagen *compartida* por la crítica del antimodernismo 'post' (como reflejo especular de simetría invertida, podríamos decir), y la imagen dialéctica, desgarrada y 'autocrítica' que nos transmiten Marx y Freud *desde adentro mismo de la propia modernidad*, como constitutivo 'malestar en la cultura' en conflicto permanente con las ilusiones sin porvenir de una Razón instrumental. De una Razón cuyos límites y perversiones internas, radicalizando una vía abierta por Weber, van a ser mostradas –hasta las últimas consecuencias y de manera implacable– por Adorno y la Escuela de Frankfurt (Adorno y Horkheimer, 1968). Es decir: por los amargos herederos de una teoría crítica de la Modernidad que en su época está *obligada* a pensar el Terror, está obligada a pensar la *experiencia límite* de la humanidad occidental: la del campo de concentración y el exterminio en masa, que (y es absolutamente *imprescindible* no olvidar esto) es una experiencia, o mejor un experimento, *de la Razón*.

En efecto, es el inmenso mérito de la Escuela de Frankfurt el haber tenido el coraje de no sumarse al coro bienpensante de almas bellas que atribuyeron esa experiencia extrema a un inexplicable abismo de irracionalidad desviadora de la Historia y del Progreso: como si no estuviera en las posibilidades mismas de la forma dominante de la racionalidad moderna (de la racionalidad instrumental capitalista sobre la que ha-

bían alertado, de diferentes maneras, Marx y Freud). Como si la verdad no fuera –para ponerlo en las también famosas y terribles palabras de Benjamin– que todo documento de civilización es *simultáneamente* un documento de barbarie. Es su mérito, repito, haber visto esto sin por otro lado sucumbir a la tentación del irracionalismo o el cinismo.

Es claro que, pese a la radicalidad inédita de esa ‘experiencia extrema’, Adorno y sus compañeros podían haber advertido aún antes esta ironía trágica. La podían haber advertido, por ejemplo, en el lugar *fundacional* que para el pensamiento de Occidente tiene, según hemos visto, el genocidio americano (y más tarde, de todo el mundo no europeo bajo el colonialismo), en la autoconstitución etnocéntrica y racista de su propia imagen civilizatoria, de su propia imagen de racionalidad ‘moderna’, del Sujeto cartesiano, de una ‘totalidad’ histórica identificada –como puede vérselo aún en Hegel– con la ‘Razón’ de la acumulación capitalista europea, pero de la cual queda expulsada (por exclusión, por disolución en el silencio, o por liso y llano exterminio) el ‘Otro’ que en primer lugar permitió la constitución de esa imagen. Esto también es algo, quizá, que Freud podía haberles explicado a los filósofos historicistas y ‘progresistas’. Es decir: podía haberles explicado que la Totalidad de la Razón sólo puede plegarse sobre sí misma ‘tapando’ imaginariamente el agujero de una Particularidad inasimilable, de unos *desechos*, de unas *ruinas* del Yo racionalizante, cuya *renegación* es precisamente la condición de existencia de la Totalidad. O sea: podía haberles explicado, en el fondo, lo mismo que autocontradictoriamente ya habría explicado *el propio Hegel* (un filósofo en este sentido mucho más ‘materialista’ que todos los positivistas que lo acusan de espiritualismo) si en su época hubiera tenido un Freud que lo ‘interpretara’: a saber, que es precisamente la existencia del Particular lo que constituye la condición de posibilidad del Universal, y simultáneamente la que demuestra la imposibilidad de su totalización, de su ‘cierre’; demuestra que –dicho vulgarmente– el Universal viene fallado de fábrica. O –en una terminología más actual y sofisticada– que el Otro con mayúscula *es*, constitutivamente, un Otro castrado³. Tan ‘castrado’ como esa Totalidad Originaria a la que indefectiblemente se alude cuando se habla de una ontológica ‘Identidad Nacional’.

Pero esto, desde ya, es algo muy diferente a la manía ‘post’ de pontificar sobre la lisa y llana *desaparición* de las identidades y los ‘sujetos’. Para empezar, ni Freud ni Lacan, por ejemplo, hablaron jamás de semejante desaparición, sino en todo caso de la *división* del sujeto, lo cual es otra manera de hablar de la castración del Otro, de la imposible *completud* simbólica de la identidad. Pero, justamente: esa imposibilidad hace más necesarias (si bien inconscientes) las *articulaciones* entre, por ejemplo, la identidad de clase y la de los ‘movimientos sociales’, para retomar este problema que está en la actual picota. Y es obvio que este problema no puede ser pensado hoy del mismo modo en que podía haber sido pensado por Marx, pero ello no argumenta en contra de Marx, sino *a su favor*: demuestra que también la articulación de las identidades colectivas está sujeta a la *materialidad histórica*.

Y ya que estamos en tren de reconocer méritos es sin duda una gran virtud de la 'teoría postcolonial' (Said, Spivak, Bhabha et al.) la de haber *reintroducido* la historia –es decir, la *política* en sentido fuerte– en los estudios culturales, retomando la línea 'subterránea' de la historia de los vencidos, incluso en un sentido benjaminiano, al mostrar de qué diversas y complejas formas las *ruinas* del colonialismo siguen relampagueando hoy en los discursos y las prácticas del mundo (no tan) *post*-colonial.

Pero no deja de ser un mérito ambiguo: si por un lado el recurso a las teorías y técnicas de análisis 'post' y a ciertos autores–guías (Foucault, Lacan, Derrida, De Man) permiten a los pensadores postcoloniales *refinar* extraordinariamente sus categorías de análisis frente a las antiguas teorizaciones antiimperialistas (digamos las de un Lenin o las múltiples versiones de la teoría dependientista), especialmente en lo que hace a la crítica cultural e ideológica, por otro lado, y con escasas excepciones –Aijaz Ahmad es quizá la más notoria–, el recurso prácticamente *exclusivo* a esas metodologías implica el casi completo abandono de formas de pensamiento (Marx, Freud, la Escuela de Frankfurt) que, como lo venimos defendiendo enfáticamente aquí, siguen siendo *indispensables* para una totalización de la crítica a un modo de producción en buena medida constituido también por la experiencia colonialista y postcolonialista.

Por otra parte, y paradójicamente, la reintroducción de la dimensión histórico–política por parte de la teoría postcolonial adolece con frecuencia de un exceso metafísico y a la larga deshistorizante (lo que posiblemente también se explique por el recurso masivo a los textualismos 'post') que cae en ciertas ontologías sustancialistas muy similares a las propias de la vieja denominación de 'Tercer Mundo' como entelequia indiferenciada en la que todos los gatos son pardos: es problemático, por ejemplo, aplicar el mismo tipo de análisis a la producción cultural de sociedades nacionales –o a la de las metrópolis en relación a dichas sociedades 'externas'– que lograron su independencia política formal ya muy entrado el siglo XX (digamos, la India, el Magreb o la mayor parte, si no todas, de las nuevas naciones africanas) y por otra parte a las naciones (todas las del continente americano, para empezar) que conquistaron dicha independencia durante el siglo XIX, en alguna medida como subproducto de las 'revoluciones burguesas' metropolitanas –en particular la francesa, aunque también la revolución anticolonial norteamericana y las crisis metropolitanas– y mucho antes de que se constituyera como tal el sistema estrictamente imperialista y neocolonial. Aunque no sea éste el lugar para estudiar a fondo el problema, tiene que haber diferencias enormes entre la autoimagen simbólica y/o la identidad imaginaria de un país –digamos, Argelia– constituido como tal en el marco de un sistema de dependencias internacionales plenamente desarrolladas, de 'guerra fría' entre 'bloques' económicos y políticos conflictivos, de un Occidente en camino a un 'capitalismo tardío' en proceso de renovación tecnológica profunda, con 'carrera armamentística' y peligro de guerra atómica, con plena hegemonía de la industria cultural y la ideología del consumo, etcétera, y por otra parte un país –digamos, la Argentina– constituido un siglo y medio antes, cuando nada de esto existía ni era imaginable.

Es obvio que la producción cultural y simbólica de dos sociedades tan radicalmente diferentes en sus historias es por lo menos difícilmente conmensurable. Pero además está esa otra diferencia fundamental de la que hablábamos antes: mientras las revoluciones anticoloniales del siglo XIX (las latinoamericanas en general, repetimos que con la única excepción de Haití) fueron hechas por las *élites* económicas locales que buscaban un mayor 'margen de maniobras' para sus negocios y por lo tanto una mayor autonomía respecto de los dictados de la metrópolis, y sólo bajo su férrea dirección permitieron cierto 'protagonismo' popular, las revoluciones anticoloniales o postcoloniales del siglo XX (de Argelia a Vietnam, de México a la India, de China a Grenada, de Cuba a Angola, de los *mau-mau* a Nicaragua, etcétera) fueron *fundamental y directamente asumidas* por las masas plebeyas, por la conjunción de fracciones de la clase obrera y el campesinado, por el 'pueblo', más allá o más acá de que esos movimientos hayan sido luego absorbidos (o abiertamente traicionados) por las *élites* emergentes. Esto no sólo le dio a esos movimientos un carácter completamente diferente a los del siglo anterior desde el punto de vista de su *praxis* política, sino que en el plano teórico la diferencia misma obliga a reintroducir la perturbadora (pero persistente) cuestión de *clase*. Más adelante veremos que por supuesto ésta no es la *única* cuestión: en análisis como los ya canónicos ensayos 'proto-postcoloniales' de Frantz Fanon sobre la revolución argelina, las cuestiones étnica, de género, de psicología social y culturales en general tienen una importancia de primer orden; pero la tienen, precisamente, en su *articulación* -siempre específica, no reductible- con la cuestión de clase. De todos modos, lo que nos importaba destacar ahora es el hecho mismo de la diferencia entre seculares 'estilos' revolucionarios, que impiden su homologación bajo fórmulas teóricas generales. Pretender ponerlos en la misma bolsa implica una homogeneización ella sí reduccionista y empobrecedora, aunque se haga en nombre de Lacan o Derrida.

Eso es lo que a veces ha sucedido -para volver a un caso ya citado- aún con pensadores tan complejos como Jameson, cuando han intentado interpretar toda la literatura del 'Tercer Mundo' bajo el régimen hermenéutico global de la 'alegoría nacional', con lo cual sale el tiro por la culata y se obtiene, para continuar con la figura, lo peor de dos mundos: por un lado se dice una obviedad de un grado de generalización poco útil (*cualquier* producto de la cultura de *cualquier* sociedad transmite en alguna medida imágenes 'nacionales'), por otro lado se pasa un rasero unificador que tiende a suprimir toda la riqueza de las especificidades estilísticas, semánticas, retóricas, etcétera, que -tratándose de obras de arte- conforman propiamente hablando la *política* de la producción estética, que también está, entre paréntesis, atravesada por la dimensión histórica: en este sentido, ¿cómo podría compararse a, digamos, los ya nombrados Nahgib Mafouz o Hani Kureishi con, digamos, Sarmiento o Borges? Y ello para no mencionar que, aún comparando entre contemporáneos, aquella diferencia entre las respectivas historias suele ser decisiva para la estrategia de interpretación y lectura: no es difícil encontrar 'alegorías nacionales' -aún descontando el monto de reduccionismo de la especificidad estética que supone leer bajo ese régimen de

homogeneización– en autores provenientes de sociedades de descolonización reciente que todavía están luchando por la propia construcción de su ‘identidad’; la tarea es menos simple en los provenientes de sociedades de descolonización antigua, en todo caso sometidas a otros procesos de dependencia, neocolonialismo o ‘globalización subordinada’. Aún extremando mucho la metáfora y buscando más de cinco pies al gato, se requieren esfuerzos improbables para encontrar la ‘alegoría nacional’ (al menos, para encontrarla como estrategia central de la escritura) en Adolfo Bioy Casares, en Juan Carlos Onetti o en Macedonio Fernández. Pero aún cuando es posible encontrarla de manera más o menos transparente (lo cual es más fácil en las literaturas de las naciones no rioplatenses, con una identidad étnica y cultural más compleja y contradictoria) resulta patente que ella se construye de un modo radicalmente distinto al de las sociedades que, como decíamos, todavía pugnan por encontrar su ‘identidad’, sólo muy recientemente enfrentadas al problema de la ‘autonomía’ nacional .

Y el problema se complica aún más cuando –como ocurre a menudo en los estudios culturales y los teóricos de la postcolonialidad– se amplía el concepto de ‘postcolonial’ para incluir a las minorías étnicas, culturales, sexuales, etcétera, *internas* a las propias sociedades metropolitanas, ya sea por vía de la diáspora inmigratoria de las ex colonias o por la opresión multiseccular de las propias minorías raciales (indígenas y negros en casi toda América, por ejemplo). La extraordinaria complejidad que puede alcanzar la ‘alegoría nacional’ de un autor negro o chicano de Nueva York, de un autor pakistaní o jamaicano en Londres, de un autor marroquí o etíope en París, un autor turco en Berlín, a lo cual podría agregarse que fuera mujer, judía y homosexual, esa extraordinaria complejidad de cruces entre distintas y a veces contradictorias situaciones ‘postcoloniales’ no deja, para el crítico –si es que quiere ser *verdaderamente* ‘crítico’ y no simplificar en exceso su lectura– otro remedio que retornar al análisis cuidadoso de las estrategias específicas de la producción literaria en *ese* autor, de las singularidades irreductibles del *estilo*, vale decir: para ponernos nuevamente adornianos, de las *particularidades* que determinan su autonomía específica respecto de la *totalidad* ‘postcolonial’.

Recientemente un autor norteamericano no muy conocido, Patrick McGee, inspirándose asimismo en Adorno pero también en Lacan, ha utilizado un argumento semejante a éste para discutir algunas de las posiciones del ‘padre’ de la teoría postcolonial, Edward Said. En efecto, en un libro por lo demás notable en muchos sentidos (Said, 1997), Said escribe: todas las formas culturales son híbridas, mixtas, impuras, y ha llegado el momento, para el análisis cultural, de reconectar su crítica con su realidad; a continuación de lo cual critica a la Escuela de Frankfurt (como lo hemos hecho, al pasar, nosotros) por su silencio ante la cuestión del imperialismo y el colonialismo, si bien admite que esto es así para la mayor parte de la crítica cultural de los países metropolitanos, con excepción de la teoría feminista y de los estudios culturales influidos por Raymond Williams y Stuart Hall. Sin embargo, como señala McGee, el propio énfasis de Said en el carácter fetichizador de las categorías de análisis estético dominantes en las metrópolis apunta hacia la pertinencia histórica de

la *lógica* de la teoría adorniana (McGee, 1997). En la *Teoría Estética*, por ejemplo, la obra de arte autónoma no ‘trasciende’ la historia, sino que se constituye como una *forma histórica específica*, que depende de la ‘separación de las esferas’ socioeconómica y estética característica de la cultura burguesa, y que se remonta por lo menos al siglo XVIII, a mediados del cual, casualmente, con Baumgarten y luego con Kant, la Estética se autonomiza como disciplina. Si se ignora la autonomía de la obra de arte, entonces se supone que la relación entre la obra y su contexto es inmediata y transparente. Se asume que el ‘mensaje’ de la obra está completamente contenido en su significado, independientemente de la ‘forma’. Semejante análisis, por lo tanto, ignora o al menos sobresimplifica la relación *sinotomática* de la obra con su contexto histórico, en este caso su contexto post-Ilustración (que incluye, claro está, el contexto ‘postcolonial’, aunque Adorno no lo mencione). En cambio, cuando Adorno describe la obra de arte, leibnizianamente en apariencia, como ‘mónada sin ventanas’, su intención no es separarla del contexto histórico, sino articularla como *forma social específica*. Según Said, en la medida en que *esta* forma social es propia y única de Occidente, “es un error argumentar que las literaturas no-europeas, esas con más obvias filiaciones con el poder y la política, pueden ser estudiadas *respectablemente*, como si su realidad fuera tan pura, autónoma, y estéticamente independiente como la de las literaturas occidentales”.

A esto puede replicarse, por supuesto, de varias maneras. Empecemos por reproducir algunos de los argumentos de McGee con los que concordamos plenamente, para luego exponer algunos propios. Como dice McGee, esta manera de pensar entraña el peligro –paradójico y contradictorio con los propósitos mismos de Said– de menospreciar el placer propiamente *estético* que se puede obtener de la lectura de los textos postcoloniales, ‘tercermundistas’ o como se los quiera llamar, puesto que sugiere para dichos textos una ‘simplicidad’ artística que desestima su real complejidad y sofisticación. Pero, justamente, si ‘toda obra de arte es híbrida, mixta e impura’, y Said hace de eso una condición de su complejidad estética, cuánto más híbridos, mixtos e impuros –por las razones ya apuntadas– serán los textos ‘postcoloniales’ en general, sometidos en mayor medida aún al entrecruzamiento de lenguas, culturas y constelaciones simbólicas heteróclitas, y en particular los textos latinoamericanos, construyendo sus propias ‘alegorías’ sobre las ruinas del equívoco primigenio de sus ‘culturas nacionales’. ¿Por qué, entonces, negarles a ellos tal complejidad para reducirlos a una mera cuestión de ‘contenido’, de ‘filiación con el poder y la política’ inmediata y transparente? No es que esta filiación no exista, y probablemente sea *cierto* que ella es más evidente, por necesidades históricas, que en las ‘altas’ literaturas metropolitanas. Pero se trata de una cuestión de grado y no de naturaleza, que no afecta a la importancia de la *forma estética* en que dicha ‘filiación’ se articula para darle a cada obra su diferencia específica de *estilo*.

Pero entonces –agregaríamos nosotros– si el carácter de autonomía estética de la obra es tan válido para los textos postcoloniales como para los europeos, recíprocamente *no es cierto* que la literatura europea sea *intrínsecamente* tan ‘autónoma’, ‘esté-

ticamente independiente' y por lo tanto 'respetable' como parece creerlo Said: en primer lugar, aunque parezca una perogrullada (pero es una perogrullada que Said no parece tener en cuenta), la literatura y la cultura europea en general *no es ajena* –todo lo contrario– a la cultura no-europea, si se recuerda lo dicho más arriba sobre la importancia del colonialismo para la propia constitución de la 'identidad' europea moderna. En segundo lugar, la literatura y la cultura europea está tan atravesada como la no-europea por 'el barro y la sangre' de la Historia, sólo que sus 'estrategias de contención' ideológica (como las llamaría el propio Jameson) son más sutiles y sofisticadas, por la sencilla razón de que han tenido más tiempo y mayor necesidad de desarrollarse. Pero, al igual que sucede en *cualquier* literatura o texto estético, su autonomía relativa respecto de esas 'estrategias de contención', las estructuras en buena medida inconscientes y 'deseantes' de su 'productividad textual' (para recordar esa noción de Kristeva), frecuentemente rompen sus propios condicionamientos, y lo hacen en el terreno de la especificidad y la singularidad de su *forma estética*. Como lo subraya provocativamente el propio Adorno, "la junta militar griega sabía muy bien lo que hacía cuando prohibió las obras de Beckett, en las que no se dice ni una palabra sobre política". Por lo tanto, no es principalmente en la *naturaleza*, nuevamente, de las obras metropolitanas y postcoloniales donde debería buscarse la diferencia (que por supuesto existe, tanto en el registro de la 'forma' como del 'contenido'), sino en la *mirada* del crítico, que debería aplicarse a encontrar las maneras específicas en que actúan las contradicciones internas a unos y otros textos, la manera específica en que ese trabajo textual particular *sintomatiza* la relación con la totalidad histórica, tan compleja y sofisticada en unos y otros, aunque por razones distintas.

En verdad, un teórico como el nombrado Aijaz Ahmad ha llegado a sugerir que estas *faltas*, combinadas con los *excesos* del postestructuralismo, implican el peligro ya no de licuar el potencial radicalismo político de la teoría postcolonial, sino de precipitarla directamente en el conservadurismo, en la medida en que el recurso teórico a la diseminación del sentido, la disolución de las identidades ideológico-políticas y el textualismo pueden ser tema de apasionantes debates académicos, pero tienden a separar la teoría de cualquier forma de compromiso político con las prácticas de resistencia: "Las formas materiales de activismo son así sustituidas por un compromiso textual que visualiza a la *lectura* como la única forma apropiada de hacer política" (Aijaz Ahmad, 1997). Sin embargo, no es que Ahmad adopte una actitud de militancia populista contra la teoría. Como tampoco lo hace Bart Moore-Gilbert al proponer, sugestivamente, que "la teoría postcolonial ha sido decisiva para hacer visibles las interconexiones entre la producción cultural y las cuestiones de raza, imperialismo y etnicidad (...) pero ciertamente se puede argumentar que aún queda mucho por hacer en el campo postcolonial. Como lo he sugerido antes, el área de las *cuestiones de clase* todavía ha sido insuficientemente considerada, incluso en el análisis del discurso colonialista, y lo mismo puede decirse respecto de la *cultura popular*" (Bart Moore-Gilbert, 1997 *-cursivas nuestras -*).

Tanto Ahmad como Moore–Gilbert, sin embargo, descuidan un poco unilateralmente, en nuestra opinión, un factor del cual ya señalamos sus ambigüedades pero del que ahora quisiéramos rescatar su pertinencia. La teoría postcolonial -a veces incluso a pesar de sí misma- ha hecho el gesto para nosotros muy importante de reintroducir una dimensión no sólo histórica sino *estético–filosófica* en las ciencias sociales, contribuyendo, por así decir, a despositivizarlas. El problema es que lo ha hecho por la vía exclusiva y excluyente de la filosofía y la teoría estética ‘post’, cuando una mayor atención -no necesariamente excluyente, desde ya- a la *dialéctica negativa* (en el sentido de un Adorno, pero también, a su manera y aunque no la llame así, de un Sartre) permitiría pensar una relación más compleja y conflictiva entre, digamos, la Parte y el Todo: por ejemplo, para nuestro caso, entre la ‘parte’ *ficcional* de una noción como la de ‘cultura nacional’, y por otro lado los efectos materiales buenos o malos de esa ficción, y cuya ‘bondad’ o ‘maldad’ no puede ser decidida en abstracto, por fuera de las relaciones de fuerza que atan la ‘Parte’ latinoamericana al ‘Todo’ de un mundo que cada vez menos parecemos estar en condiciones de *no elegir*, al tiempo que cada vez más parece transformarse en aquella ‘pesadilla de la que no podemos despertar’.

Pero, llegados hasta aquí, no podemos sustraernos de hacer(nos) una pregunta incómoda (que, por supuesto, no estaremos en condiciones de responder acabadamente): ¿qué relación podemos *pensar*, finalmente, entre nuestra ‘latinoamericanidad’ y esa cultura occidental que nos ha constituido en *su* Otro?

La primera tentación es la de responder(nos) que, como latinoamericanos, y por obvias razones históricas, tampoco podemos ‘distraernos’ del hecho de que la cultura occidental *es*, también, *nuestra*, en mayor medida quizá de lo que lo es para Asia o África, aunque no necesariamente por mejores razones. Lo es, sin duda, ambigua y conflictivamente: lo es como desgarrado ‘linde’ o *in-between* que todavía (aunque menos en el Río de la Plata que en el resto del continente) guarda la memoria de ese desgarramiento inicial. Esto no es ninguna novedad: los más lúcidos pensadores ‘postcoloniales’ -pienso, entre los argentinos, en una riquísima tradición que va desde Echeverría, Sarmiento o Alberdi hasta, digamos, Martínez Estrada- han sentido ese desgarramiento como *el* problema cultural mismo de América ‘Latina’. En todo caso, lo que constituiría una ‘novedad’ sería el decidirse a plantear de una buena vez una batalla frontal para *reapropiarnos* de lo mejor de esa cultura como arma *contra* lo peor y desde *nuestra* situación de ‘desgarrado *in-between*’: desde una situación de Mismo/Otro, por lo tanto, que permitiría -en una proximidad crítica despojada de la fascinación del ‘aura’- mostrar a Occidente como Otro de sí mismo, a la manera de Marx, Nietzsche o Freud. Y no es que esto no haya sido hecho antes -ahora pienso, por ejemplo, en un Mariátegui-, pero el abandono de esa empresa en las últimas décadas significaría que, kierkegaardianamente, semejante ‘repetición’ apareciera como una *novedad*.

Aunque a decir verdad, hay, en América Latina, una excepción notable tanto por su práctica como por la reflexión teórica que su propia práctica le provoca: el *movimiento 'antropofágico'* brasileño, a partir de Oswald de Andrade y su continuidad en poetas-críticos como Haroldo de Campos. En efecto, como punto de partida para abordar el problema de la 'identidad cultural' y la legitimación del desarrollo 'nacional' del trabajo intelectual en los países 'subdesarrollados', los poetas concretistas de esa generación fueron capaces de recuperar desde el emblemático *Macunaíma* de Mario de Andrade hasta las tesis críticas sobre el *logocentrismo* de origen platónico (y de proyección, diríamos ahora, 'orientalista') de Jacques Derrida. La 'identidad' brasileña fue concebida así como la constante *construcción* de una diferencia, búsqueda que *en sí misma* es el 'modo brasileño' de ser universal. El propio Haroldo de Campos desarrolla esta perspectiva *des-centralizante* en sus estudios sobre el desarrollo del barroco latinoamericano, sobre el modelo de la antropofagia oswaldiana, que 'digiere' otras culturas 'vomitando' lo que no le es útil a aquella construcción diferencial. Nuestras culturas, tal como son hoy, no tuvieron infancia -nunca fueron *infans*: no-parlantes: nacieron ya 'adultas', hablando complejas y múltiples lenguas culturales pero ajenas. "Articularse como diferencia en relación con esa panoplia de universalía, he ahí nuestro nacer como cultura propia" (Cfr. de Campos, 2000). Algo semejante -con toda la modestia del caso- hemos intentado sugerir nosotros mismos, al hablar en otra parte de la cultura argentina como de un *pentimento* (retomando la metáfora pictórica de las capas superpuestas de pintura en los cuadros de pintores 'arrepentidos' de su obra anterior, y que con el paso del tiempo empiezan a entreverse por detrás de la nueva pintura; también podíamos haber hablado, para el caso, de *palimpsesto*, a la manera de Gerard Genette): capas superpuestas y en competencia, de las cuales el 'cuadro' final -aunque siempre provisorio- es el testimonio de su *conflicto*, de la cultura 'propia' como *campo de batalla* bajtiniano, en el que no se trata tanto de los 'temas' como del *acento*, del predominio de la 'lengua' y el 'estilo' (Grüner, 1995). Otra vez, se trata aquí de la tensión *política* irresoluble entre el Todo que sólo es Todo porque reniega de su parte que lo hace *parecer* Todo, y la Parte que lucha por el reconocimiento de su conflicto con el Todo, y en esa misma lucha se arroja hacia un horizonte nuevo.

Pero de todos modos, este 'descargo', como hemos dicho, sería engañoso. Lo sería, en primer lugar, personalmente, puesto que el autor de este texto ha sido (mal o bien) *formado* principalmente en esa cultura, y no ve razón alguna para renunciar a servirse de ella críticamente. Aún así, ese dato autobiográfico es trivial. Lo realmente importante son las razones teóricas, históricas y 'alegóricas' que legitiman el llamado a un retorno de las grandes cuestiones excluidas -empezando por los fundamentos 'utópicos' de nuestra 'identidad'- como matriz y plataforma de lanzamiento de una *construcción* de *nuevos* fundamentos para *pensar y practicar* un futuro 'fin de las pequeñas historias' también para Latinoamérica y para la Argentina. Es decir: de regresar de la hermandad de las hormigas hacia el horizonte de la rama dorada.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer 1968 *Dialéctica del Iluminismo* (Buenos Aires: Sur).
- Ahmad, Aijaz 1993 *In Theory* (Londres: Verso).
- Aijaz Ahmad 1997 "Culture, nationalism, and the role of intellectuals", en Word, E. M. y J. B. Foster (Editores) *In defense of history: Marxism ant the postmodern agenda* (New Cork: Monthly Review).
- Babha, Homi 1996 *The location of culture* (Londres: Routledge).
- Bart Moore-Gilbert 1997 *Postcolonial theory: Context, practices, politics* (Londres: Verso).
- Calvet, Jean-Louis 1973 "Le colonialisme lingüístico en France", en *Les Temps Modernes* N° 324-6.
- Chakravorty Spivak, Gayatri 1996 *Outside in the Teaching Machine* (Londres: Routledge).
- de Campos, Haroldo 2000 *De la Razón Antropofágica y Otros Ensayos* (México: Siglo XXI).
- De Martino, Ernesto 1977 *La Fine del Mondo. Contributo all'analisi delle apocalissí culturali* (Torino: Einaudi).
- Grüner, Eduardo 1995 "La Argentina como pentimento", en *Un Género Culpable* (Rosario: Homo Sapiens).
- Hall, Stuart 1994 *Critical dialogues in Cultural Studies* (Londres: Routledge).
- Huntington, Samuel P. 1996 *El choque de las civilizaciones* (Buenos Aires: Paidós).
- Jameson, Fredric 1980 "Third-World Literature in the era of Multinational Capitalism", en *Social Text* N° 19.
- Jameson, Fredric 1991 *Ensayos sobre el postmodernismo* (Buenos Aires: Imago Mundi).
- McGee Patrick 1997 *Cinema, theory, and political responsibility in contemporary culture* (New Cork: Cambridge University Press).
- Said, Edward 1989 *Orientalism* (Londres: Penguin).
- Said, Edward W. 1997 *Cultura e imperialismo* (Barcelona: Anagrama).
- Sartre, Jean-Paul 1966 *Qué es la literatura* (Buenos Aires: Losada).
- Vidal-Naquet, Pierre 1995 *Los asesinos de la memoria* (Mexico: Siglo XXI).
- Zizek, Slavoj 1994 *Tarrying with the Negative* (Londres: Verso).

Notas

1 Y no obstante, ¿no ha alcanzado la Argentina del 'post 19/20', dicen muchos, esa instancia de *praxis* refundadora de nuevas formas de generación democrática? Personalmente, sería cauto en el optimismo: las enormes ambivalencias del proceso solicitan una siempre aconsejable cuota de 'pesimismo de la inteligencia'.

2 Con lo cual quiero decir, simplemente, que la literatura es siempre, potencialmente, una interrogación crítica a la lengua (por lo tanto a las normas) congelada de la *polis*: no se trata, por lo tanto, de *reducir* la literatura a la política, sino al contrario, de *ensanchar* los bordes de lo que se suele llamar 'política', para hacer ver que ella no se detiene en las fronteras de lo institucional.

3 Para esta cuestión en Hegel, cfr. Slavoj Žižek (1994).