

El evento del latinoamericanismo: un mapa político-conceptual

John Beverley

University of Pittsburgh

Beverley, John (2009), *El evento del latinoamericanismo: un mapa político-conceptual*.

El latinoamericanismo se entiende aquí como el discurso teórico-crítico de la academia sobre Latinoamérica. El ensayo ofrece un “mapa cognitivo” del latinoamericanismo en varias de sus manifestaciones más importantes en el período —o interregno— que va desde el brote radical de los ‘60 y su coincidencia con el auge de la teoría estructuralista y posestructuralista a la situación actual representada por los gobiernos de la llamada “marea rosada”. Su problemática central es la relación entre la teoría y crítica cultural y la articulación de formas políticas concretas. Se divide en seis partes: 1) el advenimiento de la “teoría”; 2) los estudios subalternos; 3) el testimonio; 4) el auge y ocaso de los estudios culturales; 5) el giro neoconservador; y 6) el latinoamericanismo y la cuestión del Estado.

**[Latinoamericanismo / Marea rosada / Socialismo / Posmodernismo / Práctica
teórica / Posestructuralismo / Estudios subalternos / Testimonio / Vuelta a
Gramsci / Estudios culturales / Neoconservadurismo / Neoliberalismo / Multitudo /
Ultra-izquierdismo teórico/ Hegemonía/ Estado]**

En su conocido ensayo, “Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism,” publicado en 1982, el crítico marxista norteamericano Fredric Jameson (1991) argumentó que una de las consecuencias superestructurales de la globalización económica es que el modelo weberiano de la modernidad llega a su fin. Donde, para Weber, en la modernidad el campo de la cultura funciona como una esfera autónoma o semiautónoma respecto de la razón instrumental del mercado, en la postmodernidad la cultura atraviesa lo social en todas sus dimensiones, desde la psique individual hasta el Estado, en formas todavía no adecuadamente teorizadas. Para registrar las consecuencias de este quiebre de las fronteras entre las diferentes esferas de la modernidad se requería, Jameson pensaba, un nuevo proceso de mapeamiento cognitivo, *cognitive mapping*.

Lo que pretendo hacer aquí es ofrecer un mapa cognitivo parcial del latinoamericanismo, un mapa que es a la vez una especie de biografía intelectual tanto colectiva como personal. Por el concepto de latinoamericanismo entiendo no, como se podría pensar a primera vista, el discurso identitario o nacionalista latinoamericano producido en Latinoamérica, sino más bien el discurso teórico-crítico producido *sobre* Latinoamérica y su identidad o identidades culturales, desde la academia, sea en Latinoamérica, Estados Unidos, Europa, o en cualquier otra parte.¹

Se trata entonces de la *apropiación* intelectual-teórica de Latinoamérica: es decir, de la relación entre cierta institucionalidad disciplinaria —la de los

¹ Parafraseo la definición de Alberto Moreiras (2001: 1). Aunque comparto esta definición —y la experiencia de los estudios subalternos— lo que tengo que decir aquí representa una especie de alternativa crítica a la posición de Moreiras.

estudios latinoamericanos— y su objeto de estudio. En ese sentido, la idea del latinoamericanismo guarda una relación con lo que Edward Said entendió por Orientalismo, es decir la representación desde la academia y la alta cultura europea de un otro colonial o semi-colonial. Pero la relación entre el latinoamericanismo y Latinoamérica no es tan unilateral como en el caso del Orientalismo, en parte porque el latinoamericanismo es también un discurso interno a Latinoamérica. Afecta no sólo el saber académico latinoamericano, sino también la articulación política-cultural. Un hilo conductor en esta presentación es el tema del fracaso de cierto proyecto de modernidad en América Latina, y por lo tanto la necesidad de reimaginar la naturaleza del Estado y de la hegemonía, en un momento en que han entrado en crisis no sólo el modelo comunista de la modernidad, sino también el modelo capitalista-liberal.

Lo que define coyunturalmente la situación del latinoamericanismo hoy es la llamada “marea rosada” latinoamericana: es decir, el surgimiento en los últimos años, de una serie de gobiernos de izquierda de carácter muy heterogéneo, pero también con cierta conciencia de compartir en común un proyecto. No descarto por nada que este fenómeno lleve en sí muchas ambigüedades, contradicciones y peligros, y que como toda empresa humana, está abierto al fracaso o la perversión de sus ideales. Pero no deja de ser menos que esperanzador el hecho de que la mayor parte de la población de Latinoamérica —es decir, más o menos el diez por ciento de la población global— vive bajo gobiernos que se denominan de una manera u otra socialistas. Como también es esperanzadora (y contradictoria) la presidencia de Barack Obama en Estados Unidos.

Entiendo la marea rosada, tanto como el triunfo electoral de Obama, como un “evento”, en el sentido que da el filósofo francés Alain Badiou a ese término: es decir, algo inesperado, impredecible, contingente, radicalmente sobredeterminado, que abre, sin embargo, toda una nueva serie de posibilidades y determinaciones. Propongo delinear aquí algunos elementos de la relación entre la reflexión teórica-crítica representada por el latinoamericanismo y la marea rosada.

Mi exposición está dividida en seis partes: 1) el advenimiento de la “teoría”, 2) los estudios subalternos, 3) el testimonio, 4) el auge y el ocaso de los estudios culturales, 5) el giro neoconservador y 6) el latinoamericanismo y la cuestión del Estado. Por supuesto, sólo puedo tocar rápidamente y de una forma demasiado abstracta algunos aspectos de estos temas. Y no he incluido una serie de otros tópicos que tienen una relación natural y urgente con estos temas: por ejemplo, la teoría y crítica feminista y *queer*, con su interrogación de la relación entre género y poder; el giro postcolonial en un sentido más general (los estudios subalternos serían una forma de estudios postcoloniales); el auge de los estudios Latinos y los “*border studies*” en Estados Unidos y su relación problemática con el latinoamericanismo; los estudios de cine, video y medios.

I. El advenimiento de la teoría

Los que formamos el brazo académico de la llamada generación de ‘68, pasábamos de la crítica literaria al territorio todavía incógnito de la “teoría” a

finales de los '60 y comienzos de los '70. La tentación de lo que se llegó a llamar (por el crítico norteamericano Jonathan Culler) “el género de la teoría” consistía en que la teoría representaría no sólo una manera de pensar *sobre* lo político, sino también una forma *de hacer* política. El filósofo marxista francés Louis Althusser, una de las figuras centrales de este cambio de perspectiva o “ruptura epistemológica”, como se solía decir en esa época, habló de la necesidad de una “práctica teórica” específica, donde antes se hablaba de la “unidad” de teoría y práctica. El latinoamericanismo surge entonces como una forma de práctica teórica.

Lo que favorecía esta propuesta era sobre todo el radicalismo implícito en la doctrina estructuralista del carácter “arbitrario” del signo lingüístico. Según Ferdinand de Saussure, el fundador de la lingüística estructural, lo que era arbitrario no era solamente el hecho de que tal o cual conjunto de fonemas (el significante) representase tal o cual objeto o instancia en el mundo (el significado): *horse* para caballo, por ejemplo, o *red* para rojo. El signo también “cortaba” de una manera arbitraria el plano indeterminado de lo Real (que, en un famoso dicho de Jacques Lacan, era “lo que resiste a la simbolización absolutamente”).

Si los estructuralistas tenían razón, entonces no sólo nuestra manera de percibir las “cosas” del mundo, sino también su identidad como cosas o estados, dependían del sistema semiótico, o *langue*, en el cual estuvimos inmersos. Más aún: nuestra propia identidad como sujetos conscientes del mundo era un “efecto del significante”. De allí que el estructuralismo representaba no sólo una nueva manera de pensar la “superestructura” social de creencias, mitos, sistemas de prohibiciones, leyes, etc. sino que cancelaba

en parte la distinción marxista tradicional entre base (económica, social) y superestructura (cultural, legal, ideológica). El sistema de significantes no sólo “reflejaba” las distinciones de un mundo social preexistente; era en sí “productivo” de esas distinciones. Lo social, en cierto sentido, era también, como la ilusión de nuestra propia subjetividad, un “efecto del significante”.

El radicalismo nominalista de la doctrina estructuralista coincidió coyunturalmente con la explosión de una serie de luchas sociales en los ‘60, entre ellas los grandes movimientos anticoloniales o antiimperialistas, como las guerras de Argelia o Vietnam, o la Revolución Cubana y las varias formas de lucha armada en Latinoamérica, pero también movimientos sociales de nuevo tipo —de estudiantes, reivindicación étnica, feminista, o *gay*, derechos civiles, ecologismo, “contra-cultura”— y la Revolución Cultural en China. A finales de los ‘60, la idea de una transformación revolucionaria a nivel mundial todavía parecía posible, y quizás inminente.

Esa creencia, que hoy parece utópica, fue el producto objetivo de una coyuntura económica-política muy especial. El capitalismo a nivel mundial, no sólo en los países del “centro”, sino en los países periféricos, había experimentado una expansión enorme desde los finales de la Segunda Guerra Mundial hasta los comienzos de los ‘70. Esa “ola larga” de crecimiento, como lo llamaban los economistas, explicaba en parte la domesticación política de la clase obrera en los países altamente industrializados. Pero también producía dentro de esos países una serie de nuevas demandas y expectativas, ante las cuales el sistema tiene dificultad en responder. Y coincidía en el Tercer Mundo, con el gran movimiento de descolonización que también arranca con el final de la Segunda Guerra Mundial. El latinoamericanismo tiene su origen

esencialmente en esa coincidencia entre el auge de la “teoría” y la fuerza de la descolonización. Es más: la teoría puede ser visto en cierto sentido como el efecto de la descolonización en los centros de saber de las antiguas metrópolis coloniales-imperialistas. Es decir, aunque producida inicialmente en o desde Europa, y sobre todo Francia, la teoría obedecía una voluntad histórica; posteuropea y postcolonial. En ese sentido, toda la historia que voy a contar se inscribe bajo el signo de la postcolonialidad.

II. Los estudios subalternos

Los finales de los ‘70 y los comienzos de los ‘80 marcan el fin de este período de radicalización, y la imposición de una restauración conservadora tanto en Latinoamérica como en el orden mundial, cuya forma económica es, como se sabe, el neoliberalismo. Ese cambio marca una ruptura entre el radicalismo epistemológico de la “teoría” y el radicalismo político y cultural de los ‘60. Como consecuencia, la teoría se bifurca en una serie de prácticas de carácter principalmente académico, que podríamos nombrar en conjunto “estudios”: estudios culturales, subalternos, postcoloniales, de la mujer, *queer*, afro-latino, de cine, etcétera.

Para mí, la forma más concreta en que experimente el desmoronamiento del proyecto radical de mi propia generación era la derrota de los sandinistas en las elecciones de 1990, porque había orientado mi propio trabajo en una relación “solidaria” con la Revolución Nicaragüense. Compartí la derrota sandinista con otros colegas en la academia norteamericana. Descubrimos que,

por derroteros distintos (pero principalmente por la influencia de Gayatri Spivak), habíamos llegado a leer los trabajos del llamado Grupo de Estudios Subalternos Sudasiáticos y a pensar que tenían una relación más que casual con nuestras preocupaciones. Veníamos principalmente, pero no exclusivamente, del campo de la crítica literaria. Teníamos la sensación de que el proyecto de la izquierda latinoamericana que había definido nuestro trabajo previo había llegado a un límite. No estábamos seguros, o no estábamos de acuerdo acerca de cuál era exactamente ese límite, pero sí estábamos seguros de que las cosas estaban cambiando y que necesitábamos un nuevo paradigma. Nos reunimos informalmente por primera vez en 1992. Decidimos bautizarnos con el nombre del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos. Definimos la necesidad de un nuevo paradigma en estos términos, que (creo) todavía tienen cierta vigencia:

La actual caída de los regímenes autoritarios en América Latina, el fin del comunismo y el consiguiente desplazamiento de los proyectos revolucionarios, los procesos de democratización y la nueva dinámica creada por el efecto de los medios de comunicación de masas y la transnacionalización de la economía: todos estos son desarrollos que demandan nuevas formas de pensar y actuar políticamente. La redefinición de los espacios políticos y culturales latinoamericanos en los años recientes ha llevado, en su momento, a los intelectuales de la región a revisar epistemologías establecidas y previamente funcionales en las ciencias sociales y las humanidades. La tendencia general a la democratización lleva a priorizar en particular la reexaminación de los conceptos de sociedades pluralistas y las condiciones de subalternidad dentro de estas sociedades (Latin American Subaltern Studies Group, 1995: 135-36).

Entendíamos el fracaso del proyecto de la izquierda revolucionaria en América Latina como un fenómeno de la “postmodernidad”, en el sentido que le daba el filósofo Jean-François Lyotard a ese término —es decir, “el fin de los metarelatos”. Por limitaciones de espacio, no puedo detenerme en este tema, pero quizá sea suficiente decir que la problemática de la postmodernidad, en un sentido amplio (político, filosófico, estético, ético) implicaba la necesidad y a la vez la posibilidad de desarrollar un nuevo concepto de la izquierda no ligada a un *telos*, o finalidad, de modernidad/modernización. Para usar una frase de Gayatri Spivak, veíamos los estudios subalternos como “una estrategia para nuestro tiempo”, un tiempo postmoderno, pensábamos. Nuestra meta era redefinir el campo de los estudios latinoamericanos desde una perspectiva postcolonial y subalternista.

Los historiadores del Grupo de Estudios Subalternos Sudasiáticos confrontaban el hecho de que la historiografía del subcontinente indio, tanto en sus variantes coloniales como nacionalistas (incluyendo marxistas), había sido estructurada por un modelo —primero colonial y después nacionalista— estatista de modernización política y económica. Cuando ese modelo comenzó a producir efectos perversos después de la Independencia, tanto al nivel intelectual como político, los subalternistas sudasiáticos creyeron necesario encontrar una forma diferente de comprender la historia social de sus países. Para hacer eso, pasaron de su campo inmediato de la historia a la teoría y la crítica literaria, particularmente en sus inflexiones postestructuralistas. El impulso del grupo latinoamericano fue, de alguna manera, el inverso: sentíamos que el campo de la literatura y la crítica literaria latinoamericanista

entraban en una crisis, y que teníamos que salir de ella hacia una perspectiva más anclada en la historia social. Esa crisis fue precipitada concretamente por la publicación póstuma del libro de Ángel Rama, *La ciudad letrada*, en 1984, dos años después de su trágica muerte en un accidente de avión. *La ciudad letrada* era más un esbozo que un libro plenamente desarrollado, y hoy revela varios silencios y ambigüedades. Pero tuvo un impacto decisivo sobre mi generación. Fue concebida como una genealogía, al estilo de Foucault, de la institución literaria en América Latina, una genealogía que intentaba desafiar el prevaleciente historicismo de los estudios literarios latinoamericanos (sin lograr romper totalmente con ese historicismo). Lo que Rama nos hizo ver, o lo que queríamos ver en su libro, fue que la institución de la literatura —y por lo tanto el objeto de nuestro campo disciplinario— estaba implicada en la formación de las élites tanto coloniales como postcoloniales en América Latina. Por lo tanto, la propuesta latinoamericanista previa de los '60 que la literatura era un lugar donde las voces populares y subalternas podrían encontrar mayor y mejor expresión, que la literatura, un vehículo para la democratización cultural, quedó cuestionada en sus mismas bases. El argumento de Rama explicaba, por un lado, cómo la literatura llegó a tener el tipo de centralidad hegemónica que tiene (o tuvo) en América Latina. Pero, por otro lado, perfiló también un sentido de los *límites* de la literatura como representación del sujeto social latinoamericano.

Al punto que designaba una alteridad que no podía ser adecuadamente representada en las formas existentes de literatura sin modificarlas profundamente, la idea de lo subalterno era una manera de conceptualizar esa crisis. Pero en la medida en que nosotros mismos estábamos implicados en la

“ciudad letrada” como profesores, críticos, y/o escritores, el subalternismo no podría consistir sólo en estudiar algo que estaba *fuera de* la academia, hacer trabajo de campo antropológico o estudiar telenovelas, por ejemplo. El reto fue más bien el de mirar nuestra propia participación en crear y reproducir relaciones de poder y subordinación, en la medida en que nosotros continuábamos actuando dentro del marco de la literatura, la crítica literaria, y los estudios literarios.

III. El testimonio

Es concretamente en relación a este reto que aparece dentro del latinoamericanismo en los '90 el tema de testimonio. No es que el testimonio fuera en sí un tema nuevo —ya en los '60 y '70 se discutía mucho el género, y el centro cultural cubano Casa de las Américas ofrecía desde 1973 un premio literario en esa categoría. Pero adquiere una nueva centralidad conceptual y a la vez estratégica en el contexto de los '90.

Hay testimonios de todo tipo, desde historias de prostitutas o drogadictos, hasta las *Memorias de la Guerra Revolucionaria Cubana* del Che, el modelo del testimonio guerrillero. Pero el paradigma del género para muchos de nosotros, dentro y fuera de la academia, fue *Me llamo Rigoberta Menchú, y así me nació la conciencia*, publicado por primera vez por Casa de las Américas en 1982. El testimonio de Menchú fue destinado principalmente para fines de trabajo de solidaridad —sobre todo para detener la guerra genocida que el ejército guatemalteco, con el asesoramiento de países extranjeros como

Argentina, Israel, o Estados Unidos, dirigía contra su propia población. Pero en el contexto académico, *Me llamo Rigoberta Menchú* y la cuestión del testimonio sirvieron también para introducir una serie de interrogaciones inquietantes y renovadoras a la vez: ¿Un testimonio, eso no es literatura? ¿Cuál es la distinción entre ficción y testimonio? ¿Qué voces excluye la literatura —en el sentido de que pretende hablar por, o de, esas voces, pero no las deja hablar por sí mismos? ¿Quién es el autor de un testimonio, la persona que hace la narración o el interlocutor letrado que a menudo transcribe y edita el texto? ¿Ha desaparecido la autoridad cultural moderna del “autor”?

El testimonio desplazaba o descentraba la subjetividad burguesa implícita tanto en la producción como en la recepción de la literatura. Surgía al margen de la “ciudad letrada”. De allí que ofrecía una manera similar a la “teoría”, y en cercana relación con ella (como una especie de “destrucción” concreta, en cierto sentido) de radicalizar el campo de las humanidades, haciendo presente en ellas voces precisamente subalternas porque normalmente no hubieran tenido la posibilidad de representarse en un texto publicado, autorizado, y estudiado como “literatura” o “historia”.

Había, por supuesto, muchas ambigüedades y contradicciones en el “efecto de lo real”, para pedir prestado el concepto de Roland Barthes, que el testimonio ofrecía de darnos acceso directo a una “voz” y experiencia subalterna, y se armó un gran debate en el latinoamericanismo literario que continúa hoy. Sin embargo, a pesar de estas ambigüedades, quedaba algo —una nueva presencia incómoda en el campo de la literatura. En el testimonio, la identidad del sujeto popular-subalterno se modificaba: dejaba de ser una especie de “informante nativo” costumbrista que proveía una “materia prima”

al investigador o escritor; pasaba a ser hasta cierto punto un gestor de sus propias condiciones de narración y verdad. El testimonio tuvo la potencia de dinamizar el campo de la literatura desde lo que quedaba en la zona de lo no-literario o para-literario. Se producía desde los espacios de lo que los politólogos llaman la *ingobernabilidad* (el hampa urbana, la guerrilla, los drogadictos, el mundo indígena, los niños de la calle, el inmigrante ilegal, el narco-tráfico) problematizaba también la relación entre la literatura y el Estado. Sin embargo, tanto en su producción, que involucraba a menudo una colaboración entre un narrador subalterno-popular y un intelectual o investigador que, desde una posición de autoridad cultural, recoge y edita su narración, el testimonio proveía una forma concreta de una “política de alianzas” y por lo tanto la posibilidad de un nuevo tipo de partido o movimiento de izquierda. Funciona no sólo como *representación* de formas de lucha y resistencia popular sino también como un *medio* y hasta un *modelo* de articulación hegemónica para éstas. En ese sentido, el testimonio anticipa la aparición de la marea rosada, y algunas de sus modalidades políticas más características.

IV. El auge y ocaso de los Estudios Culturales

La ciudad letrada fue, de alguna manera, un libro sobre el Estado. Rama partió sobre la premisa de que la genealogía de la “ciudad letrada” desde el periodo colonial hasta el presente explicaría también algo respecto del carácter del Estado latinoamericano colonial y postcolonial. Los estados nacionales

latinoamericanos no estuvieron enraizados en una relación orgánica entre territorialidad y etnicidad lingüístico-cultural; en ese sentido, parecen ejemplificar perfectamente la idea de Benedict Anderson de la nación como “comunidad imaginada”, producida por la literatura y la tecnología de la imprenta. Doris Sommer hablaba en ese sentido de las “ficciones fundacionales”; Fredric Jameson, de “alegoría nacional”. *La ciudad letrada* señalaba, por contraste, el comienzo de un cambio radical en la concepción de la literatura y su relación con el estado-nación. Donde, para repetir, se veía en las políticas culturales de la izquierda en los ‘60 a la literatura como un instrumento para la modernización y democratización del Estado, ahora se la veía implicada en la *incapacidad* de las formas existentes del Estado para representar adecuadamente e incorporar el rango pleno de identidades e intereses subsumidos en sus límites territoriales, frecuentemente arbitrarios y ambiguos.

Antonio Gramsci, encarcelado por el gobierno fascista de Mussolini en los ‘30, había ponderado desde su celda el mismo problema en relación con la historia de Italia. El problema de la debilidad del Estado en un país como Italia no era, Gramsci llegó a pensar, solamente económico, es decir, la persistencia de elementos agro-feudales, o la penetración del mercado interno por el capital extranjero. También tenía una dimensión específicamente cultural. Para Gramsci, la “cultura” es la esfera donde la hegemonía —que él define como “el liderazgo moral e intelectual de la nación”— es construida y puede ser quebrada y reconstituida. Pero los cambios de hegemonía implican cambios no sólo en el *contenido* de la cultura, sino también en su *forma*. Para llegar a una cultura genuinamente “nacional-popular”, hacía falta superar la diferencia

fundamental que separaba lo que las élites letradas en su conjunto, sean liberales o conservadores, entendían por “cultura” y las culturas de las clases o grupos “subalternos”, como Gramsci mismo las nombraba.

La nueva preocupación por la cultura en las ciencias sociales latinoamericanas —designada a veces como una “vuelta a Gramsci” — fue en parte una consecuencia del arribo de las dictaduras militares tecnocráticas en la década de los ‘70. Anteriormente, la ecuación de democratización y secularización con modernización económica había prevalecido, de una manera que cruzaba el espectro político desde la izquierda a la derecha. Pero la experiencia de los países del Cono Sur en los ‘70 (y de Brasil en los ‘60) mostró que la democratización no resultaba necesariamente de la modernización económica; más aún, la modernización económica —tanto en forma capitalista como en formas nominalmente socialistas, como en el caso de Cuba— no fue siempre capaz de tolerar la democracia. Lo que comenzó a desplazar el paradigma de la modernización, por lo tanto, fue una interrogación acerca de las diferentes y asincrónicas “esferas” de la modernidad (cultural, ética, ideológica, política, legal, etc.) y la “causalidad estructural”, de su interacción. Esta interrogación requirió una nueva atención en las ciencias sociales a cuestiones de subjetividad individual o colectiva, y una nueva tolerancia de la heterogeneidad religiosa, lingüística, cultural y étnica de las poblaciones latinoamericanas. La nueva centralidad del testimonio fue un síntoma dentro de la academia de este giro conceptual ético a la vez. El correlato político del testimonio fue la emergente preocupación por las “políticas de la identidad” (*identity politics*) de los llamados nuevos movimientos sociales, ellas mismas impulsadas como compensación o

sustituto por los macro-proyectos revolucionarios de la izquierda derrotados o diferidos por la ola de reacción que inunda el continente americano después de 1973.

Este giro paradójicamente le otorgó al campo de la teoría y la crítica literaria por un tiempo la función de una vanguardia conceptual en los estudios latinoamericanos, tradicionalmente dominados por las ciencias sociales. Pero el argumento de Gramsci sobre la dimensión cultural de la hegemonía era también un incentivo para desplazar lo que José Joaquín Brunner (1995: 35) llamó, en un famoso ensayo, la “‘culturizada’ concepción de la cultura” típica de las humanidades, que separaba la esfera del arte de la “razón instrumental” del mercado y el Estado. Se requería nuevas formas de práctica transdisciplinaria o interdisciplinaria. Néstor García Canclini, uno de los fundadores del proyecto de los estudios culturales latinoamericanos, solía hablar en ese sentido de “ciencias nómadas” que subvirtieran activamente las fronteras de los campos académicos tradicionales y en particular las distinciones que separaban las humanidades de las ciencias sociales y naturales.

Hasta cierto punto, los estudios culturales representaban una continuación de la gesta política radical de los ‘60. Para los que trabajamos en los ‘80 y ‘90 para formar el campo, la suposición era que lo “popular” en el sentido de materia de consumo —lo *Pop*— era “popular” también en un sentido político —es decir, perteneciente al “pueblo”, representativo de lo “nacional-popular”. Suponíamos que en el mero acto de desplazar nuestro interés desde la literatura y la cultura de élite (*high culture*) a la cultura popular estábamos desafiando no sólo el esteticismo del campo de la literatura y la crítica del arte, sino también

la perspectiva entonces dominante de la Escuela de Frankfurt sobre “la industria cultural”, que veía en la cultura de masas capitalista una especie de lavado de cerebro favorable a la integración de las masas populares a la sociedad de consumo. Pero, ¿teníamos razón en esta suposición?

Quizá no entendimos suficientemente que el mismo surgimiento del campo de los estudios culturales era una especie de efecto superestructural de la globalización neoliberal. La consecuencia es que los estudios culturales, a pesar de su origen como extensión del proyecto de los ‘60, cayeron a veces en una relación de complicidad con los nuevos “flujos” de la cultura mercantilizada producidos por la globalización económica, los medios de comunicación y el *ethos* neoliberal. El mercado formal o informal y el cálculo económico de compradores y vendedores —*market-choice*— se hacían, implícita o explícitamente, la condición necesaria y previa para formas de agenciamiento populares-subalternas. Siguiendo una lógica similar, las manifestaciones de la política de identidad étnica o de género se concentraban en interpelar individualmente al Estado, a las corporaciones, o las ONG en favor de sus reivindicaciones y “derechos” particulares, en vez de unir para formar un nuevo bloque hegemónico popular-subalterno.

No hay duda, entonces, que los estudios culturales han llegado a un límite de efectividad, si lo pensamos como un proyecto político-teórico dentro del latinoamericanismo. Sin embargo, queda algo de su promesa igualitaria inicial. Quizá no exactamente lo que Gramsci hubiera reconocido como formas de lo “nacional-popular”, pero si nuevas formas de percibir y de representar al mundo que, como en el caso del testimonio, vienen “desde abajo”, por decirlo de cierta manera.

V. El giro neoconservador

En parte como consecuencia del impasse del proyecto de los estudios culturales, aparece a finales de los '90 lo que podríamos designar como un giro neoconservador en la crítica literaria y cultural latinoamericana. Este giro es doblemente paradójico: primero, porque ocurre en el contexto del re-surgimiento de la izquierda latinoamericana como fuerza política representado por los gobiernos de la marea rosada; segundo, porque se manifiesta principalmente *desde* la izquierda. Es decir, representa una especie de quiebre o desdoblamiento dentro del campo de la izquierda cultural e intelectual latinoamericana. Beatriz Sarlo sería, a mi modo de ver, la figura más representativa del giro neoconservador, pero es una tendencia generalizada entre muchos sectores de la intelectualidad latinoamericana.²

El giro neoconservador es esencialmente una respuesta “desde” Latinoamérica al auge de los “estudios” y su impacto sobre el pensamiento latinoamericano. Su objetivo es poner en duda lo que Mabel Moraña (1997: 48-53) caracterizó, despectivamente, en un ensayo que marca los orígenes del giro, como el “boom del subalterno”: es decir, la celebración (supuestamente ingenua) del testimonio y de la autoridad de una “voz” popular-subalterna, las políticas de la identidad étnica e indígena, el multiculturalismo, “el neopopulismo de los medios” (como lo nombra Sarlo) de los estudios

² El libro clave de Sarlo (2005) en este sentido es precisamente una crítica de la fuerza política concedida al testimonio. Para una respuesta a Sarlo y una visión más amplia del giro neoconservador en general, ver mi ensayo, “The Neoconservative Turn in Latin American Literary and Cultural Criticism,” *Journal of Latin American Cultural Studies* 17.1 (2008): 65-83.

culturales, y así sucesivamente. Contra un “relativismo postmodernista” busca reestablecer la autoridad de los campos disciplinarios tradicionales, y su fundación en una jerarquía de valores culturales, estéticos, y científicos.

A pesar de su crítica de las políticas de la identidad, el giro neoconservador lleva dentro de sí una especie de afirmación criolla neo-arielista. Uno de sus temas centrales es que la proliferación de los “estudios” representa una agenda determinada por las necesidades de la academia metropolitana, y sobre todo norteamericana, en su deseo, o necesidad, de “conocer” a Latinoamérica. Se sugiere que la hegemonía de los “estudios” en el latinoamericanismo equivale una especie de “neo-orientalización” (la idea es de Moraña) del sujeto latinoamericano, parecida a lo que Edward Said entendió por el Orientalismo. Su deseo, por contraste, es la reafirmación de la autoridad de la tradición intelectual latinoamericano contra la popularidad de las nuevas tendencias.

El giro neoconservador puede ser visto como un efecto superestructural de dos procesos relacionados con la integración de Latinoamérica a los procesos actuales de globalización: 1) la crisis de sectores de las clases media y alta afectadas de manera negativa por las políticas neoliberales de ajuste estructural, la reducción del apoyo estatal a la educación superior (y a la educación en general); y la proliferación de la cultura de masas comercializada; y 2) el debilitamiento reciente de la hegemonía del neoliberalismo como tal.

Las consecuencias de las políticas económicas neoliberales producen una crisis de legitimación tanto del Estado como de los aparatos ideológicos, incluyendo el canon de la literatura nacional, las escuelas, los museos, la

familia, las instituciones religiosas, y el sistema tradicional de partidos políticos (el auge de los “estudios” y el testimonio sería la forma de esa crisis de legitimidad específica al campo académico). La tendencia libertaria implícita en el modelo de “elección racional” a través del mercado libre no puede servir como plataforma para la imposición de una estructura normativa de valores y expectativas sobre la población. Al mismo tiempo, la combinación de privatización y la proliferación de cultura global de masas desestabiliza la autoridad cultural de un sistema previo de normas, valores, y jerarquías representado por los intelectuales tradicionales, y, además, amenaza el bienestar económico de sectores de las clases alta y media profesional, de las que usualmente provienen y a las cuales representan los intelectuales de la literatura, cualquiera sea su posición ideológica. Presenciamos también en las nuevas formas de la izquierda en América Latina la irrupción de sujetos popular-subalternos extremadamente heterogéneos en contra de los efectos de las políticas neoliberales (los coccaleros en Bolivia, las “turbas” chavistas en Venezuela, los zapatistas, los piqueteros en Argentina, los trabajadores informales, el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil). En general, el giro neoconservador ve a estas tendencias —que tienen un carácter fuertemente “testimonial” (aparecen al margen de las formas consagradas de la política, incluyendo los viejos partidos de izquierda, y la esfera pública letrada) con escepticismo. Contra, a la vez, el neoliberalismo y la irrupción de estas formas políticas informales, el giro neoconservador se ofrece como una ideología de profesionalismo y disciplinamiento centrada en la esfera de las humanidades, que fueron especialmente desprestigiadas y perjudicadas por las reformas neoliberales en la educación. En esencia, apunta hacia una restauración de la

“ciudad letrada” latinoamericana, pero en una versión “moderna”, si se quiere. Apunta hacia una neutralización sistemática de la fuerza de los “estudios” dentro del campo académico latinoamericanista. Pero, a la vez, representa una nueva articulación política que compite con las articulaciones hegemónicas de algunos gobiernos de la marea rosada. En particular, en el giro neoconservador hay una versión explícita o implícita de la distinción —muy difundida en la clase política en América Latina hoy— entre una izquierda moderna o “respetable” y una izquierda populista o “retrograda”. En otras palabras, Bachelet, Tabaré, y Lula, contra todos los demás, especialmente Chávez, pero también López Obrador, Kirchner, Morales, Correa, los sandinistas, los cubanos... A mi modo de ver, esta distinción me parece no sólo maniquea e inexacta; aún más, tiende a dividir al campo de la izquierda latinoamericana, y de esta manera inhibir su fuerza hegemónica a nivel nacional, continental e intercontinental. Niega o posterga sobre todo dos posibilidades inmanentes en la situación política actual de Latinoamérica: la de una articulación hegemónica que proviene de las clases populares y subalternas y que desplaza la autoridad de la clase intelectual criolla tradicional; la de una nueva red de relaciones de apoyo mutuo tanto económico como cultural entre los diversos países del continente. Aun en sus articulaciones actuales más tímidas, el fenómeno de la marea rosada implica la articulación de una *unidad de diferencias*, no sólo dentro del espacio del estado-nación individual, sino también *entre* distintos estados-naciones. Apunta hacia la posibilidad de la organización geopolítica de Latinoamérica como una “civilización”, para usar el conocido concepto de Samuel Huntington.

Con esa advertencia, paso a la última parte de mi exposición, que tiene que ver con la relación entre la forma del Estado y el discurso del latinoamericanismo.

VI. El latinoamericanismo y la cuestión del Estado

Los estudios subalternos y culturales y otras formas de pensamiento social postmodernista privilegian la actividad de los movimientos sociales funcionando fuera de los parámetros del Estado y de la política formal en lo que se suele designar la “sociedad civil”. Se conceptualiza lo subalterno en particular como lo que está no sólo al margen o más allá del Estado, sino en cierto sentido como *contra* el Estado, un sujeto social que resiste absolutamente cualquier interpelación política o hegemónica. La historia subalterna sería entonces en cierto sentido una historia a la vez anti-moderna y anti-hegemónica, contraria a la narrativa de la formación y el desarrollo y perfección del estado-nación.

Pero ¿qué hacemos cuando, como ocurre actualmente en Latinoamérica, varios movimientos sociales subalternos-populares se han *devenido el Estado*, para pedir prestada una frase de Ernesto Laclau? Hay una serie de preguntas relacionadas aquí, que también cruzan el espacio conceptual del latinoamericanismo. ¿Qué son las nuevas formas políticas de la izquierda involucradas en este proceso —por ejemplo, el Chavismo o los movimientos electorales de izquierda en Ecuador o Bolivia que tienen un fuerte componente indígena? ¿Qué pasa, o qué debe o puede pasar, con el Estado como

consecuencia de la presencia de una voluntad subalterna-popular dentro de ella? ¿Qué es lugar del multiculturalismo en una redefinición de la identidad del Estado? ¿Puede existir un Estado multicultural o aún “multinacional”? (García Linera, 2005) ¿Hay alguna relación entre los “estudios” y este fenómeno? ¿Cuál debe ser la relación de los movimientos sociales a los nuevos gobiernos de izquierda? Con respecto a esta última pregunta las opciones varían entre, por ejemplo, la posición zapatista, que rechaza cualquier compromiso con el sistema electoral, al MAS boliviano que convierte un movimiento de reivindicación indígena y campesina en un bloque político que ahora gobierna a Bolivia.

Hay una paradoja que atraviesa todas estas preguntas. Si para ganar la hegemonía las clases subalternas tienen que devenir esencialmente lo que es *actualmente* hegemónico —es decir, las distintas formas de la moderna cultura burguesa— entonces en cierto sentido la clase dominante sigue ganando, aun en el caso de haber sido derrotada políticamente. Podríamos reformular la paradoja de la siguiente manera: ¿Es que la crítica deconstructiva en los estudios subalternos y postcoloniales del Estado y de la fundación biopolítica del poder soberano desautoriza de antemano la posibilidad de construir un imaginario del Estado desde lo subalterno-popular? Si la respuesta es sí, quedan dos alternativas. La primera es la que acabo de retratar: la reterritorialización del campo de la cultura y por lo tanto de una identidad/tradición nacional o “latinoamericana” propuesta por el giro neoconservador. La segunda sería impulsar formas de gestión política radical explícitamente *postnacionales* —formas parecidas a la idea de la “*multitude*” en el conocido libro de Hardt y Negri, *Imperio*. Como se sabe, para Hardt y

Negri, la globalización —que ellos ven como una nueva etapa del capitalismo con sus propias características— ha restado la soberanía al estado-nación, la forma territorial que correspondía a la época previa, o imperialista, según la caracterización de Lenin, del capitalismo. Por lo tanto, para ellos el nuevo sujeto revolucionario —la *multitude*— es necesariamente diaspórico, transnacional, híbrido, y por lo tanto, debido a que el espacio de la hegemonía es la nación, “post-hegemonía” (para usar la expresión de moda hoy).³

Esta corriente en el latinoamericanismo conduce a una especie de ultra-izquierdismo que es en cierto sentido el reverso del giro neoconservador. Pero paradójicamente coincide con el giro neoconservador en su rechazo de o escepticismo ante los gobiernos de la marea rosada. En su libro más reciente, *Commonwealth*, por ejemplo, Hardt y Negri (2009: 108-112) subrayan los movimientos sociales bolivianos, como los cocaleros y el movimiento contra la privatización del agua en Cochabamba, como un ejemplo de lo que entienden por la *multitude*. Notan correctamente que esos movimientos “paved the way for the election of Evo Morales to the presidency in 2005.” Pero se niegan a discutir lo que ha pasado en Bolivia desde ese momento: es decir, lo que pasa cuando el movimiento social pasa a ser parte de una articulación hegemónica dentro del aparato estatal. Eso es porque comparten con el neoliberalismo una crítica del estado-nación, que ven como un obstáculo a la insurgencia de la *multitude* contra el orden global.

La pérdida de fe en el estado-nación es un fenómeno general de la posmodernidad; de una forma u otra, todos compartimos esa experiencia (que

³ Ver, vgr., Jon Beasley Murray (2009) y su blog, <http://posthegemony.blogspot.com/>.

tiene, por supuesto, una articulación importante dentro del marxismo, que veía al Estado como un instrumento de dominación de clase, y por lo tanto creía en una necesaria “disolución del Estado”). Pero sobre todo prolifera entre las generaciones jóvenes, para quien la idea tradicional de un socialismo de Estado es un anacronismo. Pero esta visión negativa del Estado es también en parte el efecto superestructural de una contradicción interna del capitalismo, la así llamada “crisis de acumulación” que aparece en los ‘60, y que requiere el desmantelamiento del Fordismo y el llamado Estado del Bienestar estilo social-demócrata o social-cristiano. El desencanto con el Estado no sólo se debe a la caída del comunismo y la resultante hegemonía del neoliberalismo; esa hegemonía a su vez, expresaba un nuevo principio de realidad del capitalismo, que en un contexto globalizado de competición y flujo de capital ya no puede mantener el Estado del Bienestar nacional-populista. Para sobrevivir, la izquierda y las fuerzas progresistas esencialmente aceptaron el nuevo modelo de globalización neoliberal, o argumentado que podían darle una cara más humana (la alternativa reformista), o poniendo su esperanza, como en el caso de Hardt y Negri, en movimientos insurreccionales sub- o supra-nacionales.

Pero la hegemonía del modelo neoliberal ha entrado en crisis a nivel global (y ya estaba en crisis en Latinoamérica en los ‘90 —el Caracazo en 1992 fue quizás el primer síntoma importante de esa crisis). La nueva coyuntura impone la necesidad de un cambio de paradigma. Donde en los ‘80 y ‘90 la teoría cultural latinoamericanista privilegiaba a la sociedad civil y los movimientos sociales en lugar de (o contra) el Estado, hoy hace falta un replanteamiento más dialéctico de la relación entre la sociedad civil y el Estado.

Si el Caracazo o la lucha contra la privatización del agua en Cochabamba representan instancias *insurreccionales* espontáneas dentro de la globalización, el problema hoy es más bien la necesidad de elaborar desde esas instancias una “alternativa hegemónica” al capitalismo, después del colapso de comunismo y los regímenes del “socialismo real”.⁴

Eso sería la promesa y la posibilidad concreta abierta por la marea rosada. Pero depende de la manera en que se articula esa posibilidad. Para estar claro: Cuando hablo de un cambio de paradigma en el latinoamericanismo, no se trata de la simple rearticulación de la forma “moderna” del estado-nación anterior al neoliberalismo y la globalización. Eso sería la meta del giro neoconservador. Más bien, se trata —en condiciones nacionales y regionales específicas— de generar, primero, el imaginario y, segundo, las nuevas formas institucionales de un Estado diferente, un Estado que expresaría el carácter igualitario, democrático, multiétnico, y multicultural del “pueblo”: un “Estado que ya no es un Estado”, para hacer eco de la consigna propuesta por el actual vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera.⁵ Esta posibilidad atraviesa el

⁴ La frase es de István Mészáros: “[T]he vital need for a *hegemonic alternative* to capitalism has appeared on the historical agenda” (Mészáros, 2007: 75).

⁵ En su discurso ante el Congreso del Latin American Studies Association, Montreal, 2007. Para una visión contraria, que insiste que “...the state cannot be conceived outside its role of protecting and administering capital, whether in the mode of safeguarding international finance or in the mode of a socialist administration of capital”, ver la discusión de la tesis de García Linera en el libro de mi colega subalternista José Rabasa, a aparecer 2010. *Without History: Subaltern Studies, the Zapatista Insurgency, and the Specter of History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. Entiendo la preocupación de Rabasa: no hace falta ver la marea rosada con lentes rosados. Pero a mi modo de ver, su posición, que tiene una filiación política concreta con el zapatismo, es, como la idea de “posthegemonía”, una variante de lo que llamo arriba la posición ultra-izquierdista dentro del latinoamericanismo actual.

espacio del latinoamericanismo, en el sentido de que involucra la necesidad de elaborar desde, en primera instancia la experiencia vivencial de lo subalterno-popular y sus instituciones y organizaciones, pero también con la participación solidaria de la actividad de la teoría y crítica cultural, una nueva forma de hegemonía en el sentido gramsciano del liderazgo intelectual y moral de la nación.

Con esta observación, vuelvo a la idea del latinoamericanismo como un fenómeno esencialmente académico, pero con consecuencias que se extienden más allá de la academia. En el momento del auge de la “teoría” en los ‘60 creímos que la universidad y el saber académico eran espacios a la vez capaces de ser radicalizados y desde los cuales se podría radicalizar la sociedad. No sé si todavía creo eso, porque la universidad también ha cambiado mucho. Por lo menos me declaro agnóstico al respecto, cuando antes era creyente. En la vida universitaria, el balance es siempre entre innovación y captura. La innovación abre líneas de fuga y la captura los va cerrando e integrando, formando nuevas formas de ortodoxia y disciplinaria. Es un juego desigual porque, por la misma naturaleza “disciplinaria” de la universidad, la posición libertaria, innovadora, igualitaria siempre termina perdiendo (el testimonio ya figura en la lista de lecturas canónicas). Confrontamos, entonces, la paradoja de que lo que hacemos en nuestro trabajo académico apunta hacia una democratización cultural más profunda —esa era la promesa de la “teoría”— pero no puede conseguirla, y de ahí surge una frustración.

El peligro mayor es que ante esa frustración se vuelva a la reterritorialización neoconservadora de los campos disciplinarios, incluyendo

la literatura. Puede ser que, por una especie de fatalidad objetiva y perversa, terminemos después de todo sirviendo a una forma de poder que, como los rebeldes en la película *The Matrix*, pensábamos estar combatiendo. Creíamos en la posibilidad de un “postmodernismo de resistencia”, y vimos al latinoamericanismo como una variante de esa posibilidad. Desde la perspectiva de hoy, está claro que el postmodernismo significó más bien la cooptación de la promesa radical de los ‘60 por una restauración conservadora. Sin embargo, esa promesa sigue siendo real y, como el “viejo topo” de Marx, alienta el renacimiento de la izquierda latinoamericana y, a la vez, el nuevo bloque de poder en Estados Unidos que produjo la elección de Obama, pero cuya posibilidad política-cultural no se limita a esa elección ni a las reformas concretas que puede producir el gobierno de Obama. Es la promesa de una sociedad sin las grandes desigualdades e injusticias de todo tipo que atraviesan las nuestras, donde la diferencia puede coexistir con la igualdad. De allí que, a mi manera de ver, la tarea del latinoamericanismo hoy es participar en la creación de un nuevo tipo de socialismo adecuado a nuestros tiempos.

Bibliografía

- Beasley Murray, Jon. *Posthegemony*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.
- Brunner, José Joaquín. "Notes on Modernity and Postmodernity in Latin American Culture." *The Postmodernism Debate in Latin America*. Eds. John Beverley, José Oviedo and Michael Aronna. Durham: Duke University Press, 1995. 34-54.
- García Linera, Álvaro. *Estado multinacional: Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión indígena*. La Paz: Editorial Malatesta, 2005.
- Hardt, Michael and Antonio Negri. *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- _____. *Commonwealth*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2009.
- Jameson, Fredric. *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.
- Latin American Subaltern Studies Group. "Founding Statement." *The Postmodernism Debate in Latin America*. Eds. John Beverley, José Oviedo and Michael Aronna. Durham: Duke University Press, 1995. 135-146.
- Mészáros, István. "Bolívar y Chávez: The Spirit of Radical Determination." *Monthly Review* 59.3 (2007): 55-84.
- Moraña, Mabel. "El boom del subalterno." *Revista de Crítica Cultural* 14 (1997): 48-53.
- Moreiras, Alberto. *The Exhaustion of Difference*. Durham: Duke University Press, 2001.

Sarlo, Beatriz. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Buenos Aires:
Siglo XXI, 2005.

John Beverley
Department of Hispanic Languages and Literatures
University of Pittsburgh, USA
E-mail: brq@pitt.edu