

Hacia un nuevo latinoamericanismo (after 9/11)*

John Beverley

University of Pittsburgh

Recordemos el famoso párrafo de *La filosofía de la historia*, donde Hegel anticipa el futuro de los Estados Unidos:

Si los bosques de Alemania hubieran estado todavía en existencia, la Revolución Francesa no hubiera ocurrido. Norte América será comparable con Europa sólo después de que el inmenso espacio que ese país presenta a sus habitantes haya sido ocupado, y los miembros de su sociedad civil estén referidos unos a otros. [...] América es por lo tanto la tierra del futuro, donde, en los tiempos que vienen delante de nosotros, el destino de La Historia Mundial se revelará -quizás en un conflicto entre Norte América y América del Sur. Es la tierra del deseo para todos lo que están cansados del almacén histórico de la vieja Europa.

Mutatis mutandis, ¿deberíamos pensar que el futuro de América Latina como civilización involucra necesariamente un conflicto con los Estados Unidos “en los tiempos que vienen delante de nosotros”? Creo que la respuesta tiene que ser sí.

Esta perspectiva trae a colación la idea del politólogo neoconservador Samuel Huntington de “la guerra de las civilizaciones.” Huntington sugiere que las nuevas formas de conflicto en el mundo posterior a la Guerra Fría no van a estar estructuradas sobre el modelo bi-polar de comunismo contra capitalismo, pero cristalizarán más bien en “fault lines” (grietas, líneas de quiebre) heterogéneas de diferencias étnicas, culturales,

* Editor’s note: This essay was originally given as a talk.

lingüísticas y religiosas: el eje Estados Unidos-Inglaterra-Commonwealth; Europa (pero una Europa dividida entre este y oeste, “nueva” y “vieja”); el este del Asia (confuciano) y el sub-continente de la India (“hindú”); y, sobre todo, el mundo islámico en toda su extensión y complejidad interna entre Asia y Europa. Lo que esta visión involucra, Huntington prevé, es un nuevo bi-polarismo, al que denomina (usando una frase del Kissore Mahbubani) “el Oeste contra los Demás” (“the West versus the Rest”). En la taxonomía de Huntington, los países de América Latina y del Caribe son “países rasgados” (“torn countries”), divididos entre el Oeste y los Demás. ¿Van, estos países, a definir su futuro en una relación simbiótica y dependiente con la hegemonía cultural y económica de los Estados Unidos, o pueden desarrollar, individualmente, y como región o “civilización” sus propios proyectos en competencia con esa hegemonía?

Si el 11 de septiembre de 1973 marca el comienzo de un largo periodo de Restauración conservadora en las Américas (incluyendo a Estados Unidos), uno tiene la impresión de que América Latina, por lo menos, entra en un nuevo periodo con el 11 de septiembre de 2001. Señal de eso para mí es el triunfo electoral de Lula y el PT en Brasil, la sobrevivencia, contra viento y marea, del proyecto de Chávez en Venezuela, y el casi unánime rechazo de la invasión de Irak entre el público y la mayoría de los gobiernos latinoamericanos. Si la tónica del periodo anterior era la integración de América Latina con los Estados Unidos bajo el signo neoliberal, la tónica del nuevo periodo se va a definir, como he sugerido arriba, por un enfrentamiento creciente de América Latina con la hegemonía norteamericana, en varios niveles: cultural, económico e inevitablemente, militar.

Pero, ¿qué sentido tiene hablar de América Latina como civilización, o aun de América *Latina* (que es, como sabemos, un neologismo inventado por la diplomacia

francesa en el siglo XIX para desplazar la influencia anglo-sajona)? ¿No es lo subalterno precisamente lo que marca el límite de inteligibilidad de conceptos como “civilización” o nación?

Mi pregunta, sin embargo, es otra: desde precisamente ese límite, donde se cuestiona la identidad y la autoridad de los conceptos de nación, identidad, civilización—de la cultura misma--¿cuál sería la relación entre los estudios subalternos y un nuevo latinoamericanismo, capaz de enfrentar la hegemonía norteamericana y desarrollar las posibilidades latentes de sus pueblos? Para Hegel, lo que posterga la realización de los Estados Unidos como nación es la frontera continental, porque la expansión hacia la frontera no permite la formación de una sociedad civil coherente entre sus habitantes. Lo que ha postergado, no el enfrentamiento de América Latina y los Estados Unidos, porque eso ya tiene una historia de más de tres siglos (el “inmenso espacio” continental a que se refiere Hegel fue precisamente una de sus dimensiones), sino la afirmación exitosa de América Latina en ese enfrentamiento, ha sido la prolongación en América Latina de elementos de su pasado colonial, combinados con un modelo post-colonial—el nacionalismo “liberal” de las nuevas repúblicas en el siglo XIX—que marginaba o reprimía amplios sectores de sus pueblos y culturas. Es en parte hacia la recuperación y valoración de esos pueblos y culturas, tanto en el pasado como en el presente, que los estudios subalternos se orientan.

Ahora bien, el argumento contra los estudios subalternos hecho por un amplio sector de intelectuales latinoamericanos tiene como fuente común la noción de que los estudios subalternos, junto con la teoría postcolonial, la problemática del postmodernismo, y los *cultural studies* estilo norteamericano, representan una especie de colonialismo teórico. Haciendo eco del concepto desarrollado por Edward Said, se les

acusa de una especie de neo-orientalismo, donde la configuración de América Latina y sus culturas y sociedades se da, en cierto sentido, de manera ex-céntrica o anómala (José Joaquín Brunner habla de “macondismo”).

Esta posición puede ser calificada como *neo-arielista*, por su insistencia en el valor de la autoridad de la tradición literaria y cultural latinoamericana y su afirmación de la validez de un “saber local” representado en y por esa tradición, “contra” la imposición de patrones culturales o teóricos norteamericanos o globales (la posición “calibanesca” elaborada por Roberto Fernández Retamar en su celebrado y controvertido ensayo, “Calibán,” me parece una variante de, más que una alternativa a lo que entiendo por neo-arielismo; simplemente cambia a Rodó por Martí). Desde mi punto de vista, el problema del neo-arielismo no es que sea nacionalista o anti-yanqui, sino que no lo es de una manera eficaz. Afirma el valor de lo “latinoamericano” contra los Estados Unidos, pero su problema está precisamente en que no es hoy (y no lo era en la época de Rodó) una respuesta adecuada a la hegemonía cultural y económica norteamericana. Eso es así porque tiene una visión demasiado limitada de la naturaleza y las posibilidades humanas de América Latina. Comparte esta limitación con la teoría de la dependencia, para la cual sirve, en cierto sentido, de correlato cultural. No es capaz de articular de una forma hegemónica la nación latinoamericana o de América Latina como civilización: es decir, no tiene una manera de representar y agrupar a todos los elementos heterogéneos y multifacéticos que componen la nación o la región; no tiene la capacidad de producir una interpelación genuinamente “nacional-popular”, para recordar el concepto de Gramsci. Produce y reproduce una división perpetua entre la cultura de los intelectuales—incluyendo intelectuales supuestamente progresistas o de izquierda—y los sectores populares. Representa más que el desamparo y la resistencia de los sectores populares, la

angustia de grupos intelectuales de formación burguesa o pequeño-burguesa, amenazados con ser desplazados del escenario por la fuerza del neoliberalismo y la globalización cultural, por un lado, y por un sujeto popular multiforme en el nombre del cual pretendieron hablar, por otro.

En ese sentido, la posición neo-arielista, todavía dominante en los estamentos culturales y académicos de América Latina y del latinoamericanismo como empresa académica, reproduce la ansiedad constitutiva del arielismo inicial de Rodó y los modernistas, que manifiestan un profundo anti-norteamericanismo junto con un desprecio (o temor) de las “masas” y de la democracia (la cual Rodó nombra *zoocracia*). Descansa en una sobrestimación, de origen colonial, en el valor del trabajo intelectual, la literatura culta, el ensayismo. El neo-arielismo celebra la *critica cultural* contra la teoría. Pero no puede hacer una crítica de sus propias limitaciones. Más bien, tiene que defender, re-territorializar esas limitaciones para presentarse como alternativa a lo que ve como modelos “metropolitanos”. En ese sentido, aunque se acusa a los estudios subalternos (y otros) de orientalizar el sujeto latinoamericano, la posición neo-arielista no puede o no quiere ver adecuadamente la orientalización que ha operado y opera aún en la cultura letrada latinoamericana (la historia de la literatura latinoamericana es, esencialmente, una historia de orientalización interna de poblaciones subalternas).

El problema tiene que ver con la democracia: ¿Qué es lo que entendemos por una sociedad democrática e igualitaria? Los que trabajamos en el campo de teoría cultural desde/sobre América Latina, tanto los practicantes de estudios subalternos o culturales como nuestros interlocutores neo-arielistas, estamos de una forma u otra concientes de enfrentar una paradoja en lo que hacemos. Mas allá de nuestras diferencias, lo que compartimos es un deseo de democratización y desjerarquización cultural. Este deseo

nace de nuestro vínculo común con un proyecto de izquierda anterior, que quería instalar políticamente nuevas formas de gobierno popular, anti-imperialistas, más capaces de representar a los pueblos del América Latina. Quizás este vínculo se haya vuelto problemático para algunos. Pero si todavía aceptamos el principio de democratización o desjerarquización como meta, nos encontramos hoy en una situación en la cual lo que hacemos puede ser cómplice precisamente de lo que pretendemos resistir: la fuerza innovadora del mercado y la ideología neoliberal. Es Néstor García Canclini quien ha pensado esta paradoja más lucidamente, sin encontrar, en mi opinión, una salida en su propia articulación estratégica de los estudios culturales más allá de la consigna—válida pero limitada—de que “el consumo sirve para pensar”.

Creo que la tarea que nos enfrenta hoy tiene que comenzar con un reconocimiento de que la globalización y la economía política neoliberal han hecho mejor que nosotros un trabajo de desjerarquización cultural. Este hecho explica en parte por qué el neoliberalismo—a pesar de sus orígenes en una violencia contra-revolucionaria inusitada—llegó a ser una ideología en la que sectores de clases o grupos subalternos podían ver también cierta posibilidad para sí mismos. Es decir, para emplear una distinción de Ranajit Guha, es una ideología no sólo *dominante* sino *hegemónica*. Pero esa hegemonía comienza a desmoronarse.

Si tengo razón en este pronóstico, la respuesta neo-arieliesta de refugiarse en una re-territorialización neo-borgiana de la figura del intelectual crítico, del campo estético y del canon literario contra la fuerza de la globalización, se revela como una posición demasiado defensiva. La crisis de la izquierda que coincidió con o condujo a la hegemonía neoliberal no resultó de la escasez de intelectuales, o de modelos estéticos, historiográficos o pedagógicos brillantes de lo que era y podía ser lo latinoamericano,

sino precisamente de lo opuesto: la presencia excesiva de la clase intelectual en la formulación de modelos de identidad, gobernabilidad y desarrollo. Lo que la teoría neoliberal celebra es la posibilidad de una heterogeneidad de actores sociales que permite la sociedad de mercado—un juego de diferencias no sujeto en principio a la dialéctica del amo y el esclavo, porque según el cálculo de *rational choice* cada uno procura a través del mercado maximizar su ventaja y minimizar su desventaja, sin obligar al otro a que ceda sus intereses, y sin atender necesariamente a la autoridad hermenéutica de intelectuales o estamentos culturales tradicionales o modernos. (Al mercado, no le importa si uno prefiere a Shakespeare o un video clip, rancheras o música dodecafónica).

En cambio, en algunas de sus variantes más conocidas—pienso, por ejemplo, en el modelo voluntarista del “hombre nuevo” del Che Guevara y la Revolución cubana, o en el proyecto de poesía de taller en la Nicaragua sandinista—la izquierda ha presentado una visión y un patrón normativo de cómo *debía ser* el sujeto democrático-popular latinoamericano. Si la meta de esa insistencia era producir una modernidad propiamente socialista—una modernidad superior, más lograda que la modernidad burguesa incompleta y deformada en América Latina por las limitaciones de un capitalismo dependiente—entonces tendríamos que reconocer que el proyecto de la izquierda congeló o sustituyó, en cierto sentido, el socialismo propiamente dicho—es decir, una sociedad dirigida por y para “los de abajo”—por una dinámica desarrollista de modernización nacional hecha en nombre de las clases populares pero impulsada desde la tecnocracia y el estamento letrado (debo esta idea a Haroldo Dilla).

Pero si la lucha entre el capitalismo y el socialismo fue esencialmente una lucha para ver cual de los dos sistemas puede producir mejor la modernidad, entonces la historia ha dado su juicio: el capitalismo. Si limitamos la posibilidad del socialismo

simplemente a la lucha para alcanzar la modernidad plena, estamos condenando de antemano a la izquierda a la derrota. La cuestión política involucrada en los estudios subalternos es, por lo tanto, ¿cómo imaginar una nueva versión del proyecto socialista no atada a una teleología de la modernidad?.

La tarea de una nueva teoría cultural latinoamericana capaz de, a la vez, dinamizar y nutrirse de nuevas formas de práctica política, sería la de reconquistar el espacio de desjerarquización cedido al mercado y al neoliberalismo. El desafío de articulación ideológica que esta meta presupone es fundir la desjerarquización, la apertura hacia la diferencia y hacia nuevas formas de libertad e identidad, y la afirmación de lo latinoamericano contra la dominación norteamericana y el lado destructivo de la globalización, por un lado, con la necesidad de desplazar al capitalismo y su institucionalidad tanto burocrática como cultural, por otro. Para ese propósito me parece más útil la postura representada por los estudios subalternos que la posición, en apariencia, más “criolla” o nacionalista del neo-ariélismo. Esto es porque el enfrentamiento con Estados Unidos y la globalización requiere una *redefinición* de América Latina: no sólo de lo que ha sido, sino también de lo que puede y debe ser. Esta redefinición no puede venir principalmente de la burguesía o pequeña burguesía, ni de la tradición de la cultura letrada (aunque hay mucho para rescatar en esa tradición), ni de la izquierda tradicional—porque en esencia todos esos sectores permanecen anclados al proyecto de la modernidad. Requiere una intencionalidad política y cultural que nace propiamente de los “otros”, es decir, de lo subalterno. Requiere que los últimos sean los primeros, y los primeros últimos, como dice el Evangelio.

¿Qué habría que defender en la idea de una civilización latinoamericana articulada desde lo subalterno? No soy ni político ni politólogo, pero podría sugerir

algunos elementos. Primero, la originalidad teórica de lo producido desde los movimientos sociales latinoamericanos; la afirmación, “bolivariana” si se quiere, de formas de territorialidad que van más allá de la nación oficial (la nación histórica es como un hogar querido y odiado, al cual sentimos la necesidad de defender, pero es un hogar demasiado estrecho también); el hecho de que económica y culturalmente la base esencial de América Latina como civilización es el agro y el campesinado y la fuerza de trabajo rural (sin romantizar así lo rural, porque América Latina ha tenido desde los tiempos pre-coloniales también una cultura urbana altamente elaborada, en conexión orgánica con el agro); la sobrevivencia y resurgimiento de los pueblos indígenas con sus propias formas lingüísticas, culturales y económicas, no sólo como “autonomías” dentro de las naciones—Estados—sino como un elemento constitutivo de la identidad de esas naciones (es decir, la redefinición de la nación, como, para usar el concepto de Otto Bauer, un Estado multinacional y multicultural, por un lado, y también la articulación de territorialidades indígenas supra-nacionales, por otro); la lucha contra el racismo en todas sus formas, y por la plena incorporación de la población afro-latina, mulata, mestiza; las reivindicaciones de las mujeres contra la misoginia y el machismo y en favor de una igualdad, porque ellas sostienen, según la consigna de la China maoísta, “la mitad de cielo”; las luchas obreras tanto en el campo como en las ciudades para enfrentar regímenes más y más duros de capitalismo salvaje y para conquistar el dominio sobre las fuerzas de producción no sólo en su nombre, sino en nombre de una sociedad justa e igualitaria para todos; la incorporación de esa inmensa parte de la población latinoamericana que vive en barrios, favelas, comunas, ranchos, callampas, esperando, generación tras generación, una modernidad económica que, como el Godot de Samuel Beckett, nunca llega.

Estoy plenamente consciente de que esta perspectiva deja por los menos dos preguntas sin resolver. La primera: ¿Es que nuestra tarea como intelectuales consiste, entonces, simplemente en anunciar y celebrar nuestra auto-anulación colectiva? Más bien creo que debe y puede dar lugar a otra posibilidad, que sería algo como una crítica de la razón académica, pero una crítica hecha *desde* la academia y desde nuestra responsabilidad profesional y pedagógica en ella. Por naturaleza, esta posibilidad tendría que realizarse como lo que en un lenguaje, quizás no totalmente nostálgico, se solía llamar una crítica /auto-crítica.

La segunda pregunta atiende a mi persona, como alguien que escribe sobre, y no desde América Latina. Es la pregunta de los neo-arielistas: ¿Tiene un norteamericano el derecho de “hablar por” América Latina? ¿Qué hace un norteamericano cuando destaca que América Latina tiene que articularse, en el periodo que se abre, en una relación antagónica con el poder de su propio país? ¿No sería esto una forma de traición de mi propia identidad, sin poder reemplazar esa identidad por una latinoamericana? Nací en Caracas en 1943 ,y pase gran parte de mi niñez y adolescencia en América Latina, principalmente en Lima; pero, al fin y al cabo, fui un niño colonial no criollo, que siempre añoraba la vuelta al imaginado país de mis padres, que representaba en mis fantasías una modernidad plena, lograda (soñaba desde Lima o Bogota con ciudades de arquitectura futurista, limpias y ordenadas, blancas, defendidas por un poder militar ilimitado, todopoderoso). No soy cosmopolita, estoy profundamente arraigado en mi ciudad, trabajo y familia. Sin embargo, quizás por haber vivido en América Latina “desde la cuna”, no me siento exactamente en casa en Estados Unidos. Como en el caso de la narradora de la brillante novela cubana-americana de Cristina Garcia, *Dreaming in*

Cuban / Soñando en cubano, mi identidad le pertenece a un espacio literalmente u-tópico entre Estados Unidos y América Latina (*u-topos*: no lugar, o lugar imaginario).

Los ensayos que conforman *The Clash of Civilizations* de Huntington son de 1993. Hoy Huntington piensa que la contienda de las civilizaciones no es sólo entre el Oeste y “los demás”, sino que es el interior del mismo Occidente. En un ensayo reciente, titulado “The Hispanic Challenge” (2004; El desafío hispano), Huntington argumenta que la población latinoamericana de Estados Unidos (que, según cálculos demográficos, llegará en 2050 a unos 103 millones—es decir, uno de cuatro habitantes de lo que es hoy Estados Unidos será hispano), representa el peligro mayor para el futuro del país, ya que, según él, esa población, a diferencia de grupos inmigrantes anteriores, no acepta del todo la narrativa fundacional norteamericana de un liberalismo anglo-protestante, ni el monolingüismo inglés. Pero Estados Unidos (como cualquier país) nunca fue monolingüe o monocultural. Para producir otro Estados Unidos, para que Estados Unidos desarrolle su inmensa posibilidad democrática, igualitaria, multicultural es necesario primero la articulación de América Latina como una *alternativa* a, en vez de una mera extensión de lo que ha representado la visión hegemónica de Estados Unidos que representa Huntington. La dialéctica del amo y el esclavo enseña que la realidad del amo está en la posición del esclavo: por eso, el amo sufre de una “conciencia infeliz”, como la llamó Hegel. El nuevo imperialismo beligerante de mi país, tanto como la angustia de Huntington sobre los efectos desestructivos de la población hispana sobre nuestra identidad nacional, representan el dominio de esa “conciencia infeliz” sobre nuestro espíritu y destino nacional. O, para decirlo en un lenguaje más pragmático, y por lo tanto más norteamericano: nadie puede ser libre mientras se mantenga a otros en

cadena. El futuro de los Estados Unidos pasa por la emancipación plena de los enormes recursos humanos y naturales de América Latina.

A *Contra* corriente

© 2004 A Contracorriente

A Journal on Social History and
Literature in Latin America

Una revista de historia social
y literatura de América Latina