

Reimaginando el ‘Hemisferio Sur’: Reflexiones sobre la naturaleza del Estado-nación¹

Ileana Rodríguez²

Resumen

En este artículo se discuten las cuatro disyunciones esenciales en la definición de “hemisferio sur”, a saber: la ‘disyunción espacial’ que plantea Fred Jameson, la ‘disyunción étnica’ de Javier Sanjinés y José Rabasa, la ‘disyunción de los nuevos movimientos sociales’ de Arturo Escobar y la ‘disyunción del lenguaje’ de Claudia Llosa. Muy consciente de que las bien establecidas narrativas imperial, colonial y nacionalistas tuvieron éxito al retratar al “Hemisferio Sur” a partir de las nociones de indigenismo, ruralidad, corrupción, política anti-democrática, grandes recursos naturales no explotados, criminalidad, tráfico, migración y similares, el punto de

- 1 Título original: *Reimagining the ‘Hemispheric South’: Reflections on the Nature of the Nation-state*. Agradecemos a la autora por permitir la traducción de su artículo. Traducción de Héctor Romero Soto (Posgrado Estudios Latinoamericanos-UNAM). Revisión de Maya Aguiluz Ibarгүйen (CEIICH-UNAM) y Ricardo Gutiérrez Vargas (Posgrado Estudios Latinoamericanos-UNAM).
- 2 Ileana Rodríguez es profesora en The Ohio State University donde ejerce como “Humanities Distinguished Professor of Spanish”. Sus áreas de especialización son la Literatura y Cultura Latinoamericana, Teoría Postcolonial, Estudios Feministas y Subalternos con énfasis en Literatura Centroamericana y del Caribe. Últimos libros: *Debates Culturales y Agendas de Campo: Estudios Culturales, Postcoloniales, Subalternos, Transatlánticos, Transoceánicos* (2010); *Liberalism at its Limits: Illegitimacy and Criminality at the Heart of the Latin American Cultural Text* (2009); *Transatlantic Topographies: Island, Highlands, Jungle* (2005). Como editora: *Estudios Transatlánticos: Narrativas Comando/Sistemas Mundos: Colonialidad/Modernidad*, con Josebe Martínez (2010); *Latin American Subaltern Studies Reader* (2001); *Cánones literarios masculinos y relecturas transculturales. Lo trans-femenino/masculino/queer* (2001).

partida es la suposición relativamente común de que el concepto “sur” se derrama sobre reconfiguraciones políticas del espacio natural, “Sur” quiere decir “frontera”, territorios amplios y grandes, flexibles y disponibles, y da lugar a replanteamientos pragmáticos de las fronteras ya sea de forma militar, política, económica o por vía electrónica. Una lectura crítica del “Hemisferio Sur” va más allá de un pensamiento determinista y también más allá de estas narrativas imperial, colonial y nacionalista que mostraron “el Sur” en términos de pobreza única, como la otra cara de lo que es el desarrollo.

Palabras clave: *Hemisferio Sur; disyunciones latinoamericanas; narrativas nacionales, políticas y culturales; espacios políticos y naturales.*

Abstract

In this paper, I discuss four disjunctions essential to the definition of the ‘Hemispheric South’, namely, Fred Jameson’s ‘spatial disjunction’, Javier Sanjinés and José Rabasa’s ‘ethnic disjunction’, Arturo Escobar’s ‘new social movements disjunction’, and Claudia Llosa’s ‘language disjunction’. I am well-aware that well-established imperial, colonial, and nationalist narratives have obtained consensus in portraying the ‘Hemispheric South’ in narratives of indigeneity, rurality, corruption, anti-democratic politics, untapped and rich natural resources, criminality, trafficking, migrating and the like. My starting point is the relatively common assumption that the concept ‘South’ spills over into political reconfigurations of the natural space. ‘South’ stands for the notion of ‘frontier,’ the possibility of wider, ample, supple, available territories, pragmatic redrawing of borders militarily, politically, economically, and electronically. A critical reading of the ‘Hemispheric South’ goes beyond a deterministic thinking, portraying ‘the South’ in terms of unique poverty—a very generative concept, the flip side of which is development.

Keywords: *Hemispheric South, Latin American disjunctions, national, political and cultural narratives, political and natural spaces.*

By the beginning of World War I Europe and America held 85 percent of the earth's surface in some sort of colonial subjugation. This, I hasten to add, did not happen in a fit of absentminded whimsy or as a result of a distracted shopping spree

Edward Said, (1990: 71)³

Permítanme empezar este artículo con dos imágenes: la primera es aquella que se divisa al aterrizar en Santiago de Chile por primera vez y se ve la imponente cordillera de los Andes con sus altas montañas cubiertas de nieve flanqueando esta ciudad, como si la guardaran de todos los males posibles; la segunda sobrevino cuando una amiga me dio un consejo justo antes de tomar un vuelo desde el mismo Santiago hacia Buenos Aires: “pedí un asiento en el lado derecho del avión”, me dijo, y añadió: “para que podás ver el Aconcagua, la montaña más alta de la cordillera”. Ambas son imágenes conmovedoras de mi educación primaria y de los libros escolares – memorias á la Pierre Nora. Pero no es precisamente sobre geografía sobre lo que quiero hablar en esta ocasión aunque el título de este ensayo invoque la geografía de inmediato, una de las disciplinas más importantes en la averiguación de lo que se denomina ‘Hemisferio Sur’, el Sur austral donde está comprendida Latinoamérica, sino también porque esta es una ficción fundacional muy productiva.

Desde que Cristóbal Colón extravió su camino hacia las Indias, el ‘Hemisferio Sur’ ha sido un *locus* de identidades equívocas; por regla general, una vasta expansión natural de tierra para ser explorada; un *locus amoenus* favorable para las inversiones y ganancias, al lado de utopías orientalistas, fuentes de la eterna juventud, tierra prometida, pero también, a veces, de opuestos como la esperanza y la degradación, la riqueza y la miseria puesta en venta en los estudios europeos, como José Rabasa ha demostrado con vigor en uno de sus escritos, al cual me referiré más adelante (Rabasa, 2010).

3 “Al inicio de la Primera Guerra Mundial, Europa y Estados Unidos conservaban el 85 por ciento de la superficie de la tierra bajo una especie de subyugación colonial. Esto, me apresuro a añadir, no sucedió de forma desorientada o como resultado de una distraída salida de compras súbitas” (Said, 1990: 71).

He discutido ampliamente sobre este tema en mi libro *Transatlantic Topographies: Island, Highland, Jungle* (Rodríguez, 2004), donde revisé una amplia gama de textos culturales dedicados a roturar el ‘Hemisferio Sur’ como una naturaleza al servicio de proyectos de investigación y desarrollo. Muchos de nosotros, quizá todos, nos estamos alejando de esa tradición académica determinista y, dentro de nuestros respectivos campos, gran parte de nuestras agendas actuales de investigación está dirigida a las relaciones transatlánticas, transoceánicas o transcontinentales.

Estamos hoy frente a un universo vertiginoso y radicalmente cambiante, cuyos desafíos son monumentales y para los cuales, aun cuando la producción de conocimiento ha alcanzado niveles sin precedentes, no tenemos respuestas. Gran parte de nuestra producción en curso se encuentra empeñada en superar los límites imaginables o, al menos, intentar transgredir las fronteras disciplinarias. No hace muchos años fui sorprendida por las propuestas teóricas formuladas por tres destacadas mujeres: Whaneema Lubiano, Norma Alarcón y Gayatri Ch. Spivak (Lubiano, 1996: 64-75; Alarcón, 1996: 127-148 y Spivak, 1999). Lubiano habló de los efectos devastadores de la utilización de las mismas categorías de pensamiento que nos oprimen para liberarnos; Alarcón argumentó contra el hecho de que nuestras categorías de pensamiento fueran robadas y reabsorbidas en general por los intelectuales del primer mundo, y Spivak señaló que nuestros mejores amigos intelectuales europeos eran, al mismo tiempo, nuestros peores enemigos. Predicciones muy inquietantes.

Soy consciente de que esta manera de expresarse era parte de aquel pasado académico perteneciente a la época de la organización comunitaria y del deseo de construir solidaridades étnicas, de género y de clase. También sé que esto pertenece al clímax del desconstruccionismo –esa lógica circular donde cada término mostró tener una injerencia parasitaria dentro de sí mismo, creando lógicas aporísticas que llevaban a callejones sin salida, como experimentamos dolorosamente durante los días dorados del subalternismo. Sin embargo, los tipos de investigación desarrollados por estas mujeres identificaron los síntomas de lo que ahora ya pasó.

En este ensayo presentaré cuatro momentos que discuten la idea del ‘Hemisferio Sur’, apelativo que he preferido al de hemisferio austral. Es cierto que las narrativas imperiales, coloniales y nacionalistas han establecido

un consenso bien definido para representar 'el Sur', en términos de pobreza: un concepto generador cuyo anverso es el de desarrollo. Pero en el emplazamiento de mi texto, voy a presentar propuestas de intelectuales provenientes del 'Hemisferio Sur'.

Sé que 'el Sur' ha sido entramado en narrativas indigenistas, rurales, de corrupción, de políticas antidemocráticas, de biodiversidad y de recursos naturales sin explotar, de malos hábitos, de criminalidad, de tráfico ilegales, de migraciones, o lo que ustedes puedan imaginar en términos de abyección. ¿Se aplica lo anterior al Sur de los Estados Unidos de la misma manera que 'al Sur' más allá de las fronteras de la nación norteamericana? Presumo que todos compartimos la suposición de que el concepto 'Sur' ha sido vertido en reconfiguraciones del espacio natural efectuadas por lo político; así, 'el Sur', como noción de 'frontera', se encuentra tanto en los deseos expansionistas que tornan las territorialidades porosas, flexibles y disponibles, como en la delimitación pragmática de nuevas fronteras militares, políticas, económicas y electrónicas. ¿Todos sabemos esto, no es así? Entonces, digamos amén.

Escena I: El “Hemisferio Sur” como una ‘disyunción espacial’: la naturaleza liminar del nacionalismo

Hay un pasaje en el texto *Imperialism and Modernism* de Fredric Jameson (1990: 43-68) donde define el significado de colonialismo como aquel momento en el cual “un segmento estructural significativo del sistema económico en su conjunto se ubica en un más allá [¿en ‘el Sur’?], más allá de las metrópolis, fuera de la vida cotidiana existencial de la madre patria, en colonias de ultramar cuyos mundos y experiencias de vida –bastante diferentes a las de las potencias imperiales– siguen siendo desconocidas e inimaginables para el sujeto del poder imperial, cualquiera que fuese su pertenencia a una clase social” (1990: 51).

Cautiva en la expresión *disyunción espacial*, esta experiencia es útil para nosotros en este contexto en la medida que es un intento por discernir lo que 'el Sur' realmente significa y cómo apunta hacia un más allá de la nación y, por supuesto, del Estado-nación. También es útil porque, con

unos pocos cambios significativos, se puede aplicar al presente momento de globalización y neoliberalización, siempre y cuando podamos substituir ‘colonialismo’ por globalización, aun cuando encontrar un equivalente al término metrópolis es más difícil.

Lo importante aquí es cómo el conocimiento deviene accesible para todos y cómo lo que es ‘natural’, en el sentido irónico que Gertrude Stein da a esta palabra, se convierte en ‘desnaturalizado’, ‘ajeno’. Vale la pena citar el pasaje de Stein que cita Jameson. Oigamos lo que dice:

Si vives una vida cotidiana y es enteramente tuya, y llegas a ser dueño de todo lo que está fuera de tu vida cotidiana además y es todo tuyo, tú naturalmente empiezas a explicarlo. Tú naturalmente continúas describiendo tu vida cotidiana, que es toda tuya, y tú naturalmente empiezas a explicar cómo tú eres dueño de todo además. Tú naturalmente empiezas a explicártelo a ti mismo y tú naturalmente empiezas a explicarlo a aquellos que viven tu vida cotidiana quienes son dueños de ella contigo, todo lo demás fuera, y tú naturalmente se lo explicas de tal manera a aquellos de quienes tú eres dueño (Stein, 1985, citada por Jameson, 1990: 66 –mi traducción).

Esto no es solamente un juego de palabras. Es el trabajo de una mente inteligente mostrándonos cómo las mismas palabras pueden ser reacomodadas para decir algo más de lo que dicen. Además de esta naturalización que poetiza Stein, lo importante también es que uno no puede explicárselo a uno mismo, o naturalizar otras clases sociales, el sufrimiento colonial y la explotación; o, en tal caso, la conexión estructural entre *–esto y eso–*, en nuestro caso, Norte y Sur, para continuar con el uso de la metáfora. Y lo que es más importante es que el término ‘disyunción espacial’ se refiere a aquello que “no puede nunca ser totalmente reconstruido” no importa “el ensanchamiento de la experiencia personal”, o la ‘intensidad del autoexamen’, o ‘la deducción científica’, “ya no digamos las conexiones estructurales entre esto y aquello (esto es, Norte y Sur), entre el espacio ausente y la vida cotidiana en la metrópoli” (Jameson, 1990: 51).

La ‘disyunción espacial’ es un hecho que por supuesto abarca plenamente las intuiciones teorizadas por las escuelas subalternas que sostienen que hay algo irremediabilmente irrecuperable en el subalterno, que la figura

'subalterna' de hecho abarca y transmite precisamente lo que no puede ser aprehendido. Supongo que esto puede ser gran materia de discusión.

Observemos que estamos aquí ante dos métodos distintos que alcanzan el mismo fin. Porque, en el gesto de Jameson, el subalterno no está en cuestión; lo que está en cuestión es el sujeto metropolitano, su alta cultura modernista y sus literaturas nacionales. Para demostrar su argumento, Jameson lee un pasaje representando el espacio en *Howards End* (1910) de E. M. Forster. En dicho pasaje Jameson encuentra la palabra infinito y al examinarla propone que Forster no está hablando del paisaje inmediato, de la casa solariega de nuestro padres, sino de un vasto espacio más allá: ese "momento de un estilo propiamente modernista como uno en el cual una apariencia de significado (en nuestro caso el Sur espacial o el Sur como espacio) es puesto al servicio de una percepción física... el trabajo de algún nuevo lenguaje modernista en nuestros cuerpos y aparato sensorial que es su precondition" (1990: 54-55). El 'infinito', Jameson sugiere, es esa vasta expansión más allá de la nación; un lugar en el cual la nación deviene una 'dimensión metafísica' y *locus* de lo desconocido.

La otra cara de este asunto es que el sentido y sensibilidad nacional, "impulsado[s] por la ambición de realizar su esencia intrínseca en alguna forma concreta y tangible" (Deane, 1990: 8), ya no están a nuestro alcance, salvo como excepción o exceso, ya que una nación únicamente se define como una topografía circunscrita y autocerrada. Por lo tanto, el nacionalismo es una ambición perturbada por problemas "suficientemente intratables en sí mismos... intensificados al punto del absurdo, cuando una autoconcepción nacionalista se imagina a sí misma como el modelo ideal al cual todas las otras deben conformarse" (Deane, 1990: 8; ver Chatterjee, 1993).

Por consiguiente, en cuanto a nuestro tema corresponde, el término 'infinito' –en su cabal acepción– supone la incapacidad estructural del ojo (del 'Yo' individual) de ver, comprender, captar o transmitir adecuadamente lo colonizado puesto que lo colonizado se encuentra estructuralmente ocluido. La noción de 'infinito', o el límite del sistema mismo, ofusca la conciencia nacional, la hace virar hacia adentro. Y el estilo, concretamente el estilo modernista, o lo que llamamos tal, es un lenguaje espacial, del inquilino que ocupa el lugar de lo irrepresentable en los dos sentidos que

Spivak le da a la cuestión de la representación: ‘hablar por’ y ‘hablar en vez de’. La ‘disyunción espacial’ cancela la noción de totalidad (lo universal). El infinito solamente posa como percepción.

Escena II: El “Hemisferio Sur” como una ‘disyunción étnica’: la naturaleza liminar de la cultura

En el trabajo de Javier Sanjinés, *Rescaldos del pasado*, la formación nacional y la desconstrucción de la nación se discuten dentro de los parámetros de la modernidad y la historia lineal, dos códigos maestros que permitieron a las comunidades europeas triunfar y a las latinoamericanas fracasar (Sanjinés, 2009). La formación de la nación fracasó en América Latina porque desde un comienzo se dio una colisión frontal entre la gente de origen europeo, los criollos blancos descendientes de los conquistadores españoles, y aquellos que descienden de las comunidades aborígenes. A esto llamo ‘disyunción étnica’, que separa con violencia lo cívico de la nación étnica. Por disyunción étnica o ‘contemporaneidad no contemporánea’, para decirlo con palabras de Ernst Bloch, esto es, la presencia simultánea de lo no moderno dentro de lo moderno, ciertamente atormenta las ideas occidentales, la constitución de naciones democráticas y constitucionalistas, y la realización de la propia modernidad, progreso lineal y *telos* histórico desde el principio. Ascuas o residuos y catacresis, metáforas y figura retórica que organiza el texto de Sanjinés, refieren a la división entre dos naciones, una adherida a la escritura, a la palabra letrada e impresa, occidental y ‘democrática’, que equivale a la nación cívica o ‘comunidad imaginada’ por Benedict Anderson; la otra, adherida a la nación étnica, obstinadamente resistente, inalcanzable e irrepresentable. El gesto de Sanjinés consiste en rescatar el pasado de un tipo de trama ignominiosa, para recobrar las experiencias anteriores, indispensables y valiosas, para entender los procesos históricos. Su esfuerzo es conectar el presente con experiencias pasadas, ‘el aquí, ahora’ crucial para entender la desconstrucción de la nación.

Cualquier lectura de los pensadores fundacionales del siglo XIX en Chile y Argentina—liberales como Sarmiento, Lastarria y Bilbao—, filtrados

a través de las epistemologías críticas del subalternismo y las teorías sobre la colonialidad del poder y el saber, deja en claro que su tarea consistió en separar lo cívico de la nación étnica, abriendo una brecha entre las expectativas futuras y las tradiciones pasadas en sus países. La revolución de independencia, por tanto, desde esta crítica subalternista, es vista como una pérdida de la conciencia histórica y la continuación del pensamiento colonialista. Los criollos no pudieron construir una historia en conformidad con una variedad de ritmos y temporalidades, tampoco pudieron considerar una amplia variedad de vectores necesarios para alcanzar el desarrollo deseado de la nación moderna. Así, segregaron etnia y nación, y apartaron la política de su dimensión cultural. Los límites de su práctica teórica fueron recogidos por los movimientos sociales indígenas a través del tiempo y, en sus manos, la construcción de la nación se convirtió en drama, comedia, lo grotesco y lo abyecto. La oclusión étnica en el pensamiento oligárquico bloqueó la conciencia de la estructura del sistema.

Aquí, dos puntos teóricos resultan importantes: uno, el cambio del concepto de gente al de multitud y, dos, de la historia lineal al mito. La multitud se concibe como un actor espontáneo, radicalmente inmanente, una entidad desterritorializada y un sujeto emancipador sinónimo a lo a-nacional e incluso anti-nacional. Siendo un concepto contrario a toda forma de organización social sujeta a los principios racionalistas, la multitud es el límite absoluto impuesto a toda narrativa que construya lo nacional, 'lo nacional-popular', y así inaugura un relato descentrado que hace que los conceptos maestros sean inoperantes.

El cambio de la linealidad histórica al mito se efectúa mediante el reconocimiento de los poderes movilizadores del segundo. El mito trasciende al modernismo, rearticula el poder de las masas indígenas y pone en escena la historia en movimientos como el de los Canudos, grupo inspirado por un pietismo anacrónico que se resistió a la participación en los movimientos históricos dirigidos por el positivismo. La integración de los Canudos significaba nada menos que su completo exterminio. Arcaico, prepolítico, de inspiración milenarista, los Canudos representan el exceso, la fuerza diabólica y desenfrenada del 'Ello', un nomadismo sin capacidad territorial y un actuar destructivo para la cultura dominante, una forma radical de

desarmar el nivel simbólico de la realidad, apuntando a una condición del ser más allá del Estado y la historiografía liberal.

En la misma línea de la ‘disyunción étnica’, la obra de José Rabasa *Without History: Subaltern Studies, The Zapatista Insurgency and the Specter of History* (2009), pone a los lectores en contacto con mundos indígenas, sus epistemes culturales, estrategias y tácticas políticas en relación con formas de hegemonía y dominación occidentales y nacionales. El autor delinea continuidades teóricas a través de diferentes temporalidades y zonas geográficas, examina en detalle la transformación y el perfeccionamiento de conceptos y muestra diferentes significados de la historia en su relación con las formas de vida indígenas. La pregunta de Rabasa es cómo la historia como disciplina ha entramado a los indígenas. Su respuesta es que lo ha hecho mediante los procesos de subalternización.

Aprendemos esto mediante una lectura del pasado pre-colombino en oposición a la historiografía mexicana, o en las ‘historias naturales’ pedidas prestadas a las historias de Fernández de Oviedo, José Acosta y Bernardino de Sahagún en las cuales los ‘tipos sociales’ se representan como especies zoológicas y las formas de vida indígenas se aproximan a todo tipo de bestiaros. Las mismas tecnologías sirven en el análisis de los comunicados zapatistas como una estrategia orientada a borrar las voces indígenas, desvanecer el carácter subalterno de la organización y poner a flotar dudas acerca de la credibilidad de insurgencias lideradas por ellos.

Estas tecnologías resaltan la complicidad de los intelectuales con el dominio y el poder desde las *ordenanzas* hasta la más reciente escritura de ficción. Los textos eluden, discapacitan y traducen figuras idiomáticas, voces y reclamaciones subalternas en conceptos de poder. El resultado es que esa historia subalterna se nos escapa inevitablemente, pues los documentos históricos no entienden las voces, los escritos y las demandas indígenas. La tarea de Rabasa, entonces, consiste en documentar los estilos de resistencia indígena desde los rechazos pasivos a la occidentalización hasta las rebeliones armadas. Enseguida, analiza cómo se narra esta resistencia.

Algunos de los momentos más pedagógicos del texto se relacionan a las tensiones y estrategias en la recolección del pasado que van desde el formato de interrogatorios a la inscripción real de lo indígena en los textos

coloniales. Rabasa contrapone las historiografías coloniales a las indígenas, como las de Hernando Alvarado Tezozómoc y las de Domingo de San Antón Muñón Chimalpahin Quahhlehuantzin, que responden a la expropiación del pasado por los historiadores misioneros. Tezozómoc y Chimalpahin realizan su vocación histórica como representantes del evanescente lenguaje de las comunidades y, en sus escritos, la mezcla de códigos da cuenta de una inscripción dual.

Por lo tanto, estos sujetos se constituyeron de acuerdo a múltiples órdenes de registro y por las tensiones que implica dar testimonio de una civilización destruida. Recordar es (re)incorporar: reunir nuevamente los miembros del cuerpo. La identidad cristiana de Tezozómoc y del Chimalpahin subraya una forma duplícita, una ambivalencia del sujeto cuyo tono irónico se hace notorio en frases como 'yo soy cristiano', significando 'no realmente'. La doble inscripción en las equivalencias entre los calendarios mesoamericano y gregoriano, esto es, la yuxtaposición de las fechas *ce acatl*, un carrizo, y 1519 es un caso de subversión interna.

Pero ¿qué significa *sin historia*?⁴ La preposición '*sin*' implica una anfibología, una ausencia y un afuera; trata de un antes que no puede ser fundacional de eventos humanos porque es nada, porque carece de archivos, porque solo tiene sentido dentro de la historia universal, dirigida por el cristianismo. ¿Qué si uno decide permanecer apóstata? ¿Cuál es la posibilidad de contar una historia que haga justicia a quienes se sitúan fuera de los límites, en un mundo verdaderamente plural, heterogéneo, donde todos caben, un mundo de multiplicidad, sin traducciones o contradicciones, donde exista la posibilidad de estar fuera del discurso occidental?

Las obras presentadas anteriormente ponen en tela de juicio la idea de lo nacional, la primera de ellas al introducir la noción de 'disyunción espacial', mientras las otras dos lo hacen a través de la de 'disyunción étnica'. Para Jameson, el estilo moderno de la novela reveló la imposibilidad de asir el infinito, mundos allende mar; para Sanjinés y Rabasa se trata de la incapacidad de entender la pluralidad. Pasemos ahora a la tercera escena.

4 Remitirse también a las acepciones de Ranajit Guha y Dipesh Chakrabarty, particularmente a la historia de los pueblos sin historia y a la historia de los tiempos de los dioses.

Escena III: El “Hemisferio Sur” como una ‘disyunción de movimientos sociales’: la naturaleza liminar del neoliberalismo

La tercera escena se centra en la diferencia de los movimientos sociales. La premisa de Arturo Escobar en su artículo, “Latin America at a Crossroads” (2010: 1-65) es que las políticas establecidas por los gobiernos de Ecuador, Venezuela y Bolivia son contrahegemónicas; intentan reinventar la democracia y el desarrollo.⁵ El ‘Hemisferio Sur’ se percibe aquí como una masa híbrida, una formación social fracturada y conflictuada que está siendo definida por teorías críticas procedentes de multiplicidad de historias, trayectorias y prácticas que confrontan y negocian el modelo neoliberal. Clave para esta nueva era es que los Estados se abran a las demandas de los movimientos sociales y mantengan sus políticas redistributivas y anti-neoliberales, y para los movimientos sociales, desarrollar infraestructuras que puedan conferirles una oportunidad razonable para competir en el rediseño de la vida social en base a criterios no liberales y postcapitalistas, conservando su autonomía.

Es esencial considerar que Escobar establece una diferencia entre los Estados y los movimientos sociales y argumenta que mientras los Estados no

5 Véase también el trabajo de Luis Tapia, quien sostiene que: Para construir un Estado plurinacional tiene que haber naciones. Un modo de ver el proceso de organización y unificación que se ha dado tanto en tierras bajas como en tierras altas, es pensarlo como procesos de articulación rearticulación de naciones, es decir, constitución de sujetos, de colectividades, de comunidades, de sociedades que están orientadas a que sus formas de autoridad y autogobierno también sean parte del Estado. Aquí cabe pensar que la nación es un modo de traducir a términos modernos un proceso de articulación y unificación política que pretende articular vida económica, vida social, reproducción social y formas de gobierno en relación a territorios históricos, es decir, formas de totalización o de retotalización en relación a largos tiempos de dominación y fragmentación en muchos casos. No todas las culturas pueblos que habitan en territorio boliviano se están concibiendo a sí mismas como naciones, pero hay muchas que han tenido mayor capacidad de unificación en lo interno y de articulación de fuerzas en los dos grandes ámbitos del país, que se están concibiendo a sí mismas como naciones, como un modo de posicionarse como sujetos y totalidades sociales, que demandaron la reforma del Estado boliviano. Este largo rodeo en tanto reconstrucción de proceso histórico y de constitución de sujetos en el país, se lo hizo precisamente para señalar este punto básico y fundamental (Tapia, 2010).

parecen aventurarse más allá de las formas alternativas de la modernización, los discursos y las estrategias de algunos movimientos sociales sugieren posibilidades radicales de formas sociales postliberales, postdesarrollistas y postcapitalistas. La hipótesis de su trabajo es que el neoliberalismo no puede modernizar al 'Hemisferio Sur', de aquí que los movimientos sociales activen ontologías relacionales, indígenas y afroamericanas. La lista de propuestas abarca desde reformas pragmáticas, giros hacia la izquierda, plurinacionalismos, democracia directa y sustantiva, desarrollo endógeno centrado en la calidad de vida de las poblaciones, autonomía territorial y cultural y así sucesivamente. La cuestión consiste en cuán plausible es que la región avance más allá de la idea de una modernidad única y universal, hacia un conjunto más plural de modernidades.

Escobar cita una serie de posiciones que van desde afirmar que la lucha es epistémica, acerca del carácter del conocimiento mismo y la cultura y no solamente sobre la inclusión social, hasta propuestas sobre la transformación total de la sociedad liberal y proyectos político-culturales que desbordan los criterios modernistas. Así, el discurso inaugural del 15 de enero de 2007 del presidente del Ecuador, Rafael Correa, hace un llamado por “el rápido, profundo y radical cambio del actual sistema político, económico y social, un sistema perverso, que ha destruido nuestra democracia, nuestra economía y nuestra sociedad”. Por su parte, Álvaro García Linera, vicepresidente boliviano, comentó en 2007 que 17 ó 18 de las constituciones de Bolivia sólo intentaron copiar la última moda institucional francesa, estadounidense, europea. Y, en mi propio trabajo, *Liberalism at its limits...*, sigo esta misma lógica de análisis acerca de las categorías para pensar el 'Hemisferio Sur' (Rodríguez, 2009).

Lo importante para Escobar son las características comunes, es decir, un avance hacia la democracia sustantiva, integral y participativa; una postura política y económica antiimperialista y antineoliberal; el reconocimiento de estados pluriculturales y plurinacionales y modelos de desarrollo que impliquen una dimensión ecológica, el abandono de los partidos políticos tradicionales, incluyendo viejos partidos de izquierda, el fortalecimiento del Estado, la creación de un conjunto de nuevos bloques regionales e institucionales, desde UNASUR, el Banco del Sur y el ALBA, a una propuesta de

una moneda común. Todos parecen coincidir en que la liberalización del comercio y los flujos de capital, la privatización de activos estatales, desregulación, libre mercado y las reformas laborales dinamizaron algunos sectores de exportación, pero los costos humanos no tienen precedentes: crecimiento del desempleo y del sector informal, debilitamiento de los vínculos entre comercio internacional y producción nacional, mayor desigualdad estructural entre sectores de la economía, tremendo impacto ecológico (es decir, la expansión de monocultivos como la soya, palma de aceite, eucalipto y caña de azúcar como agro combustible), fuerte incremento en los niveles de pobreza y desigualdad.

Lo que todos estos teóricos afirman es que repensar el ‘Hemisferio Sur’ implica una discusión seria sobre la modernidad. Todas las categorías de la modernidad están en peligro, las universales parecen haber sido reemplazadas por las pluriversales y el ‘Hemisferio Sur’ fue rebautizado como *Abya Yala*.⁶ Lo que está sobre la mesa de discusión son temas como: a) las modernizaciones alternativas, basadas en modelos de desarrollo anti-neoliberal hacia economías postcapitalista y b) los proyectos descoloniales, basados en diferentes conjuntos de prácticas que apuntan hacia la misma dirección que los anteriores. Estas opciones deben buscarse a nivel del Estado, de los movimientos sociales y en el nexo de sus interacciones. Una y otra vez, la pregunta parece ser la misma, es decir: ¿es posible pensar más allá de las categorías establecidas por la euromodernidad, el liberalismo y el capitalismo? ¿Existen nuevos conjuntos de economías sociales, comunales y aún criminales fuera del capitalismo? ¿Cuál es el conjunto de poderes sociales alternativos al Estado? ¿Qué yace más allá de las formas no capitalistas de la economía y de las definiciones de la sociedad no liberales, de las formas de poder diferentes al Estado y sus matrices de organización social?

Piensen con seriedad, ¿de verdad podemos imaginar alternativas a estos modos de organización de lo social bien establecidas y consensuadas?

6 *Abya Yala* es la autodenominación adoptada en tanto ‘*pueblos originarios*’ en oposición a la eurocéntrica ‘*pueblos indígenas*’ [ambas expresiones en cursivas, en español en el original], al concluir la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas celebrada en Quito en 2004. *Abya Yala*, expresión del pueblo Kuna, de Panamá, literalmente significaría “Tierra en plena madurez” o “Tierra en sangre vital”.

¿Pueden estas formas dominantes ser efectivamente dejadas de lado de tal manera que otras experiencias sociales gocen de un espacio para respirar y tengan la oportunidad de ser consideradas en todo lo que valen? Lo que parece estar tomando la delantera es la instalación de todo lo que constituye prácticas híbridas, el reconocimiento de otras formas sociales y políticas proponiendo una diversidad asociativa de prácticas capitalistas combinadas con prácticas no-capitalistas. Con esto doy paso a una última escena.

Escena IV: El “Hemisferio Sur” como ‘disyunción lingüística’: sociedades multiculturales y multiétnicas

La teta asustada, dirigida por Claudia Llosa (2009), es una película que empieza con una pantalla en negro y una mujer cantando en quechua. Para un público hispanohablante esto es una sorpresa, agradable para algunos de nosotros que disfrutamos la música y las bendiciones del multiculturalismo pero de mensaje totalmente ininteligible y sin posibilidad de traducción. *La teta asustada* nos sitúa, a los hispanohablantes, fuera de cualquier concepción convencional de la nación peruana porque en ella el ‘Hemisferio Sur’ es ocupado por las lenguas indígenas. Un marco oscuro también ocluye nuestra idea convencional de lo que es una película, nos pone frente a ver nada. No vemos nada, no entendemos nada. ¿No es ésta acaso metáfora radiante y oximorónica del interruptus que constituye la nación, lo no-nacional, lo más allá de la nación o lo que usted desee?

Lo que nos permite la entrada a esa realidad ocluida son los subtítulos. Definitivamente un exceso, una excrescencia para cualquier nacional que entiende la lengua nacional, ¿no diría usted? Los subtítulos son para los sordos o para los extranjeros. Nuestra inmediata posición de sujeto, temo, es precisamente esa, la de sordo o la de extranjero, porque por mucho que sepamos que en Perú una gran parte de la población habla quechua, igual nos sorprende el comienzo de la película. Para el público culto, la anticipación estética es de gran placer.

Desde el principio, la historia cantada nos explica el porqué del título. *La teta asustada* es la metáfora de una historia de violencia perpetrada contra

las comunidades indígenas del Perú, quechua-hablantes, en este caso de la región de Ayacucho. Una mujer prematuramente vieja agoniza cantando en detalle el agravio sufrido. Nos canta que además de ser violada, le obligaron a comerse el pene de su marido condimentado con pólvora. La niña, protagonista de la historia, bebe de la teta de su madre la leche cuando ella está asustada; bebe la leche del susto, de ahí el título de la película.

Lo que resulta estéticamente más productivo es que gran parte de la película se habla en quechua con lapsos ocasionales al castellano, la lengua oficial del Perú. De este modo, aun cuando espacialmente reconocemos estar situados en el ‘Hemisferio Sur’, en una nación ‘latinoamericana’ ¿no estamos acaso lingüísticamente fuera de ella? Además de la fuerte afirmación de la lengua obtenida en la película, el hecho de que la protagonista principal permanezca en estado catatónico y únicamente vuelva a la vida cuando canta en quechua; que el entramado de la película gire en torno a formas propias o impropias del entierro de la madre muerta, son todos signos de una nación interrumpida.

La muerta no debe yacer seis pies bajo tierra, sino ser llevada de regreso a sus tierras ancestrales que nunca sabemos dónde exactamente se encuentran. Y esto no se consigue porque la muerte es un evento civil mediado por dinero, un bien escaso entre las comunidades de quechuas y cholos del Perú. Aun más, la metáfora central de la película es la autoinflingida prevención de la violación infantil. La protagonista se ha insertado una papa en la vagina cuyas raíces se han extendido al útero para así no tener progenie, para así evitar ser violada. Una defensa natural contra las políticas sociales habituales contra las mujeres indígenas es puesta en escena. Pero, ¿quién violó a la madre y quién mató al padre, quién mutiló el cuerpo e institucionalizó el canibalismo en una mujer abatida y lastimada? Para estas preguntas no hay respuestas. Creemos que fue un grupo armado, el ejército nacional o un frente de liberación nacional –acaso ¿los senderistas?

No la catacreción sino una ambigüedad es la que anula las posibilidades de una nación multiétnica, ya sea capitalista o socialista. Que Llosa sea un nombre ilustre en el Perú y que Claudia Llosa sea la sobrina de Mario Vargas Llosa, premio Nobel de literatura en 2010, es decidor de la cultura

nacional. El hecho de que tanto la sobrina como el tío vivan en España también es una aseveración de lo mismo. No obstante, el cambio de las letras (o de la ciudad letrada) a la imagen (al mundo del cine) también es una fuerte afirmación sobre la nación. Pero, preguntamos, ¿los indígenas continúan siendo un pretexto estético, un tropo, una metáfora para una estética postmoderna de la construcción o la desconstrucción de la nación, una 'disyunción espacial, étnica y lingüística' simultáneamente? ¿Acaso esto demuestra la naturaleza paradójica de los paradigmas fundacionales, alguna esperanza para la representación de las sociedades indígenas, o el arte y la cultura asociadas a los movimientos sociales? ¿Es el afán de esta intervención traer el juego a casa?

Antonio Gómez, un estudioso de la cinematografía, afirma que en esta historia existe un punto desde el cual podemos seguir preguntándonos por lo nacional. Porque el problema de la protagonista está relacionado con las formas de sociabilidad, la corrupción de la confianza básica en el mundo y en los otros. Este es un sujeto que no puede establecer ningún tipo de relación política; es una individualidad totalmente aislada, improductiva. La película ¿propone acaso que el fatalismo, un tropo literario pedido prestado al indigenismo por la producción fílmica, es transmitido de padres a hijos casi en forma genética y al cual la protagonista no sabe cómo responder? ¿Es su falta de agencia la falta de agencia de los indígenas peruanos, una vez más la manifestación de lo mismo en un formato diferente? Peor aún, la cuestión de la sociabilidad ha cambiado de lugar y ha migrado de la sierra a los barrios miseria de la Lima urbanizada, donde el modelo básico de relación social sigue siendo familiar y comunitario, con la responsabilidad estatal substraída. El comunitarismo indígena se encuentra en otros sitios, desconocidos para nosotros en la película, el lugar donde la madre debe ser enterrada.

Pero, ¿acaso el cuerpo de la madre, que se convierte en responsabilidad de la chica únicamente, prueba la ausencia de lo comunal? Si la joven hubiera regresado al sitio original de lo comunal, ¿habría cambiado la política de la película? Y, ¿de qué manera este retorno afectaría las narrativas de la nación? ¿Cómo la narrativa de una joven intelectual criolla, de la era post,

resuelve la cuestión de la nación y su representación? ¿Podríamos esperar una suerte de anti –o no– gesto de la joven protagonista; podríamos entonces, siguiendo la figura de la catacresis, considerar la posibilidad de coautoría como un tipo de producción multicultural o incluso pensar en la posibilidad de que *Llosa* no rescata a la niña sino al revés?

La respuesta a todas estas preguntas, me temo, concuerdan con el presupuesto principal de Antonio Cornejo. Leyendo este texto a su luz, tanto la voz como la mirada que cuentan la historia en esta película y, probablemente su público consumidor, sigue siendo el letrado, quien, a decir de Cornejo, escribe en el aire. Ciertamente no quiero decir que los indígenas permanecen en su mismo lugar. Puedo decir que se han desplazado, pero no a qué posición. *La teta asustada* recibió el Oso de Oro 2009 en la 59a. emisión del Festival de Berlín. La incomodidad de la protagonista, Magaly Solier, durante la ceremonia de entrega del premio me hace sentir incómoda, pero si se hubiese sentido bien, me habría disgustado.⁷ El quechua, no obstante, aún ahí sigue reteniendo su lugar y adueñándose del escenario; quizá una lengua que no se entiende pero una lengua de todas maneras.

Dicho esto habrá que preguntarse qué comunidades son constituidas por el quechua y otros centenares de lenguas originarias. Seguramente debemos formular muchas preguntas más, todas las cuales, por ahora, en este escrito, quedan en suspenso. Espero que otros puedan encontrar respuestas satisfactorias a las mismas. Yo aquí dejo escritos cuatro escenarios que interrogan la definición de ‘Hemisferio Sur’. Espero que su espíritu cumpla con las expectativas de campo de hoy.

7 Las palabras de Magaly Solier en quechua fueron: “A todas las mujeres, a todas las mujeres del Perú y del mundo, a todas les digo que no tengan miedo de decir lo que sienten, sean como Fausta”. Y éste su cantar: “Cuando era pequeñita me caí, y mi mano me rompí, y ahí me cantaste. Cantemos, cantemos, lo que es hermoso cantemos, nuestro dolor, escondamos para olvidarlo. Mamita, cántame Mamita” (ver <http://www.klaketa.net/?p=1467&lang=ES#more-1467>) [N. de la E.]

Bibliografía

Alarcón, Norma

1996 “Conjugating Subjects in the Age of Multiculturalism” en: Newfield, Christopher; Gordon, Avery. *Mapping Multiculturalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deane, Seamus

1990 “Introduction” en: Eagleton, Terry; Jameson, Fredric; Said, Edward W. *Nationalism, Colonialism and Literature*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Escobar, Arturo

2010 “Latin America at a crossroads” en: *Cultural Studies*, vol. 24, núm. 1, 1-65. También en línea: <http://dx.doi.org/10.1080/09502380903424208>

Chatterjee, Partha

1993 [1986]. *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Llosa, Claudia, dir.

2009 *La teta asustada*, (guión). Coproducción Perú-España. 93 min.

Lubiano, Wahneema

1996 “Like Being Mugged by a Metaphor” en: Newfield, Christopher; Gordon, Avery. *Mapping Multiculturalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rabasa, José

2009 *Without History: Subaltern Studies, The Zapatista Insurgency and the Specter of History*. Pittsburgh, PA: Pittsburgh University Press.

Rodríguez, Ileana

2009 *Liberalism at its limits*, Pittsburgh, PA, Pittsburgh University Press.

2004 *Transatlantic Topographies: Island, Highland, Jungle*. Minneapolis: Minnesota University Press.

Said, Edward W.

1990 “Yeats and the Decolonization” en: Eagleton, Terry; Jameson, Fredric; Said, Edward W. *Nationalism, Colonialism and Literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sanjinés, Javier

2009 *Rescaldos del pasado: conflictos culturales en sociedades postcoloniales*.
La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB).

Spivak, Gayatri Chakravorty

1999 *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA. y Londres: Harvard University Press.

Stein, Gertrude

1985 “What is English Literature?” en: *Lectures in America*. Boston, MA: Beacon.

Tapia, Luis

2010 “Consideraciones sobre el Estado plurinacional” en: *Bolivian Research Review/RevistaE*, vol. 8, núm. 2, octubre-noviembre.
<http://www.bolivianstudies.org/journal/8.2/index.php>