

LA NACIÓN EN ESPACIO-TIEMPO HETEROGÉNEO

Marcela Rosales*
mrosales777@gmail.com

Introducción

Puede reconocerse en el pensamiento poscolonial de las últimas décadas la visibilización de un paradigma teórico que podría ser denominado como de la "espacialidad" o "espacialización crítica", el cual se encuentra abocado a una revisión profunda de la geografía moderna de producción de conocimiento que reconoce "autoridad" a ciertos lugares privilegiados de enunciación y relega a otros al *locus* de objeto a ser estudiado por los sujetos epistémicos "competentes". Para este enfoque la modernidad es una determinada "geopolítica del conocimiento"¹ proyectada desde un paradigma que tomando como eje la categoría "tiempo" encuadra a las sociedades latinoamericanas bajo el polo negativo de las dicotomías progreso-atraso², modernidad-modernización, desarrollo-subdesarrollo, Historia-Geografía, ciencia-mito, etc. Contra esta cosmovisión cronocéntrica se produce un giro crítico en el pensamiento social, que procura repensar en clave espacial la resistencia a los "diseños globales" hegemónicos, al neoliberalismo y al posfordismo.

Walter D. Mignolo identifica este giro con la emergencia de un "paradigma otro" -dentro del cual sería posible compatibilizar las diversas voces críticas provenientes de los estudios subalternos del sur de Asia, del paradigma transicional del sur de Europa, del pensamiento africano, latino-centro americano y del sur de EE.UU.- cuya conformación supone la deconstrucción del par conceptual espacio-tiempo en tanto eje articulador de la estructura argumental de la geopolítica moderna del conocimiento que se ha empeñado

* Dra. en Ciencia Política, Lic. en Filosofía, CEA, UNC, CLACSO.

¹ Mignolo, W. (2003); *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*; Akak; Madrid.

² Fabian, J. (1983); *Time and the Other: How Anthropology makes its object*; Columbia University Press; NY.

persistentemente en encubrir su propia condición de posibilidad: el espacio, i.e. la especificidad de lo local y las representaciones de los propios actores.

Ahora bien, recuperar la especificidad de lo local supone, a mi modo de ver, asumir que pensar en, y sobre, las sociedades poscoloniales y latinoamericanas³, es un acto político pues sus historias moderno-coloniales están ligadas a la lucha por la configuración y/o la redefinición constante de la nación. Así el legado de teóricos de la talla de Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro o José Carlos Mariátegui permitiría señalar como un sello distintivo de la antropología latinoamericana -que podría extenderse a todo el pensamiento social- el "naciocentrismo"⁴ puesto que elabora categorías para estudiar a un "otro" -indígena, campesino, negro, pobre, etc.- que es, o aspira a ser, un "co-ciudadano". Dentro de las voces que han abordado específicamente la cuestión de cuál puede ser el sentido de la "nación" en los países que tienen un pasado colonial -más allá del significado decimonónico del término asumido por las élites locales- quisiera en este trabajo retomar a tres pensadores: Partha Chatterjee, Luis Tapia y Homi Bhabha, quienes vinculan la actuación de las resistencias levantadas contra el orden capitalista global con la constitución de espacios ético-políticos, aportando nuevos términos para la "justicia social" ligados a la "espacialidad otra" que atraviesa al concepto "nación" en las diferentes realidades sociales estudiadas.

Topografía de las sociedades poscoloniales

³ Entiendo que es posible hablar de un "latinoamericanismo poscolonial" en el sentido de un marco teórico que busca dar cuenta de las nuevas condiciones de "emergencia de lo local", en los actuales procesos de des y re-territorialización ligados a la globalización y al posfordismo (cfr. Castro-Gómez, (1999); "Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos: el proyecto teórico de los estudios subalternos", en Alfonso de Toro y Fernando de Toro (eds.), *El debate de la poscolonialidad en Latinoamérica. Una posmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, Madrid, Iberoamericana.). Sin embargo, mantendré la distinción entre "sociedades poscoloniales" y "latinoamericanas", sin puntualizar diferencias, en reconocimiento al debate aún abierto sobre la pertinencia del desplazamiento de la segunda categoría por la primera. Cfr. S. Castro y E. Mendieta (comps.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Porrúa.

⁴ Elías, N. (1989); cit. en Jimeno, Myriam (2005); "Antropología y naciocentrismo"; Revista *Antípoda*, Nº 01; Universidad de los Andes; ISSN: 2011-4273.

La génesis del concepto moderno de "nación" reconstruida por Habermas⁵ nos dice que "conforme al uso clásico de la lengua de los romanos, tanto '*natio*' como '*gens*' son conceptos opuestos al de '*civitas*'. Las naciones habrían sido, en primer término, comunidades de origen integradas geográficamente mediante el asentamiento, las relaciones de vecindad y la cultura, (...) pero aún no integradas políticamente en el marco de una forma de organización estatal. Esta raíz semántica se habría mantenido a lo largo de la Edad Media y en los inicios de la modernidad en cualquier parte donde *natio* fuera equivalente a *lingua*." Pero ¿cómo se llega al concepto moderno de "pueblo-nación" que opera configurando el "nosotros" por negación de los "otros" en el marco de un espacio-tiempo horizontal, homogéneo y vacío? Mi hipótesis⁶ sobre el concepto "nación" es que requirió la mediación de otros conceptos, en particular -aunque no exclusivamente-, de la dupla conceptual conformada por el par asimétrico "pueblo-multitud" que se torna hegemónico en la modernidad a través del discurso contractualista. En el discurso hobbesiano⁷ de la soberanía estatal puede leerse que los "pueblos americanos" al no haber arribado aún a la forma "pueblo del Estado" permanecen en un estadio salvaje de "multitud" indiferenciable. Sintéticamente expuesto, para la construcción del concepto "nación" se habría requerido la mediación del concepto "Pueblo", que diluye la multiplicidad de identidades previas fundiéndolas en la uniformidad de las conductas sujetas a un mismo ordenamiento jurídico. La nueva "identidad o identificación"⁸ se constituye por negación de diversos conceptos pre-modernos de "multitud", *locus* de toda diferencia, y su resemantización como "pueblo del Estado"; en tanto que todo "espacio otro" es negado para dar lugar al espacio-tiempo homogéneo, vacío y horizontal del capitalismo.

⁵ Habermas, Jürgen (1999); *La inclusión del otro*; Paidós; Barcelona.

⁶ Rosales, M. (2010); Tesis doctoral "El par conceptual pueblo-multitud en la teoría política de Thomas Hobbes"; CEA; UNC.

⁷ Hobbes, T. (2001); *Leviatán*; FCE; México; pág. 104.

⁸ Balibar, É. (2005); *Violencias, identidades, civilidad*; Gedisa; Barcelona.

Sobre este último, precisamente, se centra Partha Chatterjee⁹ en su obra *La nación en tiempo heterogéneo*. Miembro fundador de los Estudios Subalternos en India, su argumento adopta la forma de contrapunto con la ya clásica lectura de Benedict Anderson¹⁰ acerca de la "nación" como "comunidad imaginada". Según esta conocida tesis, las naciones modernas no serían el producto de la lengua, la raza o la religión como afirma Habermas sino que habrían sido "imaginadas en su existencia" y cobrado forma concreta gracias a las "instituciones del capitalismo impreso" (imprensa: periódicos, novelas, etc.) que hicieron posible a los sujetos asumir un espacio-tiempo común que luego sería la base de la "simultaneidad" propia del "tiempo homogéneo vacío de las comunidades imaginadas". El nacionalismo resulta así un producto de la historia política europea que se extiende primero a América y Rusia, y luego a Asia y África. Contra esto, Chatterjee afirma que el tiempo de la nación es siempre un "tiempo heterogéneo" que adquiere diversa significación a partir de las múltiples experiencias nacidas en los espacios sociales que son gestados por una pluralidad de grupos sociales. Espacios estos que pueden ser comprendidos bajo la categoría de "comunidad", i.e. un "espacio de agencia o de acción del subalterno" donde se generan diferentes maneras de imaginar la "nación".

Chatterjee enuncia una hipótesis marco que me interesa resaltar: la gran contradicción engendrada por la narrativa capitalista no estaría entre Estado-nación y sociedad civil como plantea el pensamiento político-social moderno, sino entre el Estado-nación y la comunidad, que lejos de ser destruida subsiste dentro del Estado llevando una vida subterránea y potencialmente subversiva cobrando expresión a través de la historia de los movimientos anticoloniales y nacionalistas. Según Chatterjee, *los excluidos forman comunidades o se involucran en ellas a partir de la constatación de un poder que los margina. Sólo hay comunidad en la medida en que hay otro que posee un poder que la excluye*. Podría decirse entonces que la comunidad no es una forma de vida

⁹ Chatterjee, P. (2008); *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Siglo XXI; Buenos Aires.

¹⁰ Anderson, B. (1993); *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*; FCE; México.

previa como sostiene Marx, sino una construcción gestada en la tensión exclusión/inclusión.

Emerge aquí un concepto subalterno de "comunidad" a partir de una estructura argumental conformada por otros tres conceptos: "política popular", "grupos de población" y "sociedad política". La tesis de Chatterjee, inspirada en Foucault¹¹, que da fundamento a estos conceptos es que en los Estados coloniales no han existido "ciudadanos" sino "poblaciones": grupos de gente regulada y censada de acuerdo a sus diferencias, con *status* de "sujetos de políticas públicas". El Estado colonial habría sido desde el inicio un "Estado etnográfico" cuyos criterios clasificatorios (casta, religión, tribus, etc.) siguen vigentes en su etapa poscolonial. En él, las "tecnologías de la gubernamentalidad" casi siempre preceden al Estado-nación, el cual, por ende, nunca llega a realizarse puesto que las identidades "pueblo-nación" y "nación-Estado" no se consolidan donde sólo un sector de los colonizados adquiere la "ciudadanía formal" y la mayoría resulta excluida de la "ciudadanía efectiva". En consecuencia, la topografía de los Estados poscoloniales estaría constituida por dos capas bien diferenciables: a) la "sociedad civil": asociación cerrada de grupos de élite modernos, atrapada en enclaves de libertad cívica y racionalidad legal; b) la "sociedad política": formada por la vida popular de las comunidades integradas por grupos cuya lógica es la conquista fragmentada de derechos o reivindicaciones por vías legales e ilegales; una forma diferente de agencia que incluye acciones individuales o colectivas con un fuerte componente ético de justicia social (asentamientos clandestinos, uso ilegal del abastecimiento de agua y electricidad, viajar sin pagar pasaje, bloqueos, etc.). Esta segunda capa está conformada por grupos de población con "características múltiples" que demandan diversas "técnicas de administración" y nuevos mecanismos de "negociación" por parte del gobierno, lo cual provoca un quiebre en el imaginario político y separa "lo nacional homogéneo" de "lo social heterogéneo". El espacio de la vida moderna en los países poscoloniales podría

¹¹ Foucault, M. (2007); *Nacimiento de la biopolítica*; FCE, Buenos Aires.

ser descrito entonces como una "heterotopía"¹², pero en el sentido de "un espacio heterogéneo" al que la metáfora que mejor conviene no es la del espejo sino la de "la doble mirada del telescopio invertido" pues la perspectiva de los subalternos nunca podrá ser simétrica a la del poder colonial. La sociedad política sería entonces el espacio de visibilización y expresión de los antagonismos sociales donde se desarrolla la "política popular", que interpreto como un proceso de reterritorialización consistente en la construcción de espacios ético-políticos de poder sobre espacios no estatalizados o desestatalizados, i.e. espacios donde el Estado ha permanecido históricamente ausente o ha retrocedido como consecuencia de la implementación de políticas neoliberales.

Topografía de una sociedad abigarrada

Coincidiendo hasta cierto punto con esta lectura de Chatterjee, Luis Tapia¹³ sostiene que las sociedades modernas se construyen sobre la desorganización y fragmentación de formas de vida comunitarias. Éstas, una vez desplazadas a condiciones de marginación por las instituciones y prácticas dominantes del capital y el Estado, pasan a conformar el "subsuelo político" donde se produce un "exceso salvaje" de vida político-social en el cual reside la posibilidad de reconfiguración de los márgenes de inclusión. La topografía social que la lectura de Tapia propone está constituida por: a) la ciudadanía: que representa el margen de los reconocimientos políticos, públicos y estatales; y b) el "subsuelo": que se convierte en el margen de los no-reconocimientos o desconocimientos. En términos espaciales, el subsuelo es conceptualizado por Tapia como un "archipiélago sumergido" de islas de reconocimiento fragmentado y local, i.e. como los espacios configurados por prácticas que

¹² Foucault, M. (1967); *Des espaces autres*. Disponible en <http://foucault.info/documents/heteroTopia/foucault.heteroTopia.en.html>

¹³ El referente concreto de Tapia para su elaboración conceptual es Bolivia como "país multisocietal", donde varios tipos de civilización se hallan en una situación de superposición desarticulada o "abigarramiento". Tapia, L. (2008); *Política salvaje*; CLACSO; Buenos Aires.

producen un reconocimiento político intersubjetivo dentro de redes locales o regionales pero que no cuentan con el reconocimiento nacional. Se trata de un espacio articulado sobre una doble negación: 1) desde el margen de la ciudadanía: negación de identidades y prácticas desconocidas por el Estado y la sociedad civil; 2) desde el margen del propio subsuelo: negación del sistema institucional y del principio organizador de la superficie. En esa geografía entiendo que pueden distinguirse a su vez, al menos tres dimensiones permeables unas respecto de otras: 1. un espacio de lucha: entre subalternos y disidentes que es también un espacio de experiencia de las contradicciones y diferencias en el seno mismo de los excluidos, de las cuales se nutre o a partir de las cuales se gestan formas comunitarias de resolverlas; 2. espacios de expresión localizada y limitada: sin comunicación general, pero que hacen del subsuelo un "mundo polisémico" que trata de aprehender la diversidad y la conflictividad del espacio de experiencia a la vez que despliega la crítica contra la superficie a través de una multiplicidad de recursos expresivos (desdén, ironía, parodia, sabotaje, etc.); 3. un espacio de construcción ideológica: donde se ensayan ideas y prácticas que primero se prueban frente a otras también subterráneas con las que compiten.

La "política salvaje" -afirma Tapia- articula un horizonte ético-intelectual transcultural donde lo humano es pensado igualitariamente, sin jerarquías políticas. Al concepto moderno de "pueblo-nación", Tapia opone la "masa" definida como "experiencia de lo sublime en lo político" o "igualdad política de facto y en movimiento" cuyo modo de agencia, la política salvaje, consiste fundamentalmente en prácticas de desmercantilización. Ahora bien, las "*políticas salvajes*" -en plural- que surgen de las experiencias comunitarias de los excluidos pueden gestar "estructuras de rebelión" donde encuentran articulación la "memoria" que condensa una historia común y un "proyecto político" para conformar una cultura (o contra-cultura) que apunta a un quiebre del orden social imperante¹⁴. Si esto ocurre, se arriba a un "momento

¹⁴ Cfr. Op. Cit. Tapia, L.; pp. 75-84.

constitutivo” que consiste en un cambio de horizonte de sentido y forma social, equivalente a la “ruptura crucial” ocurrida cuando los colonizados se niegan a seguir siendo una “nación de súbditos”. En el caso puntual de las rebeliones contemporáneas en Bolivia, Tapia observa que se produce una articulación de las identidades indígenas con lo nacional-popular operando la nación como un “horizonte de identificación” que ya no está anclado a la idea moderna de ciudadanía abstracta sino a la de una ciudadanía igualitaria, la cual para efectivizarse depende no de la gubernamentalidad como afirma Chatterjee, sino de una “intergubernamentalidad democrática”. Este último concepto surge de su propuesta de pensar la democracia “geopolíticamente” como igualdad político-social y autogobierno proyectados a la relación entre Estados-nación, pueblos y sociedades en un contexto mundial de transnacionalización capitalista y desdibujamiento y recomposición de fronteras territoriales.

La nación como espacio de disunción temporal-espacial

Como podemos apreciar por lo expuesto hay un esfuerzo claro en las cartografías trazadas por Chatterjee y Tapia por superar el dilema entre “cosmopolitismo global” o “chauvinismo étnico” pero ambos terminan situando las luchas por redefinir los márgenes de la democracia contemporánea, que se producen en el espacio otro de la nación bajo formas comunitarias, mayormente “fuera” de la ley o “contra” la ley¹⁵. A mi modo de ver, esto se debe a que en ambos la tarea crítica permanece todavía hasta cierto punto dentro del horizonte de sentido fijado por la narrativa moderna. De allí que veamos resurgir en sus lecturas los tradicionales polos negativos de las dicotomías: las “etnias”, la “masa”, lo “salvaje”, etc., con lo cual la carga teórica se concentra casi exclusivamente en su resemantización positiva. Quisiera por esta razón plantear la posibilidad de una conexión entre el interés común a Chatterjee y Tapia en las luchas de los marginados de la ciudadanía formal por

¹⁵ Una mirada diferente puede encontrarse en Gargarella, R. (2005); *El derecho a resistir el derecho*; Miño y Dávila; Buenos Aires.

conquistar nuevos espacios ético-políticos de agencia, con otra mirada crítica que concibe a la "nación" como una estrategia narrativa que puede ser utilizada para dar fundamento ético al discurso del excluido. Desde los estudios culturales poscoloniales, Homi K. Bhabha¹⁶ enfatiza el *locus* de la temporalidad cultural de la "nación" explorando la intrínseca ambivalencia de esta figura histórica que "llena el vacío dejado en el desarraigo de comunidades y familias, y convierte esa pérdida en el lenguaje de la metáfora". El carácter metafórico del "pueblo-nación" como comunidad imaginada descansa, según Bhabha, en una "temporalidad de representación" que oscila entre las formaciones culturales y los procesos sociales sin una lógica causal "centrada" que, por eso mismo, dispersa tanto al "tiempo homogéneo-vacío" como al "espacio horizontal" de la narrativa moderna capitalista. Siguiendo esta lectura, se podría considerar al "doble tiempo" de la modernidad como el *espacio de una disyunción* entre la imagen de la racionalidad política y del progreso que la Ilustración proyecta sobre sí misma a través de su ideal universal de "nación" y su opuesto, el Otro colonial, pero también – como señala Bhabha – entre "la temporalidad continuista y acumulativa" propia de "las certidumbres de una pedagogía nacionalista" y "la estrategia repetitiva y recurrente de lo performativo" a la que apela el pueblo no ya como "objeto" sino como "sujetos" que resisten resignificando continuamente su experiencia, siempre histórica, contingente y local. Coincidentemente con la crítica a la cronopolítica que reconocemos en el giro espacial del paradigma otro, Bhabha sostiene que las contranarrativas locales de la nación que produce el pueblo -entendido como "sujetos" que son construidos a la vez en ellas- continuamente obstruyen la estrategia mediante la cual se busca dotar de una identidad esencial a las "comunidades imaginadas", maniobra que consiste en reconducir la diferencia espacial a la "Mismidad del tiempo" para hacer del "Territorio, (de la) Tradición y del Pueblo, Uno".

¹⁶ Bhabha, H. (2010); "DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna" en Bhabha, H. (comp.); *Nación y Narración entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*; Siglo XXI; Buenos Aires; pág. 386.

Para concluir, pienso que el interés teórico tanto de Chatterjee como de Tapia por dar cuenta de una topografía social plural que responde a un pasado colonial y pone en cuestión permanentemente la construcción hegemónica -intrínsecamente imaginaria a la vez que ideológica- de un espacio social homogéneo y horizontal anclado en un tiempo vacío, se enriquece con esta perspectiva que asume a la nación como un espacio narrativo en perpetua disputa. Puntualmente, considero que trasciende cierta rigidez binaria que transmiten estos mapeos que presentan a sus respectivas sociedades como divididas en lo visible y lo sumergido: "ciudadanos-poblaciones"; "superficie-subsuelo político", y abre un espacio para la fundamentación ético-política de las reivindicaciones de los excluidos que las teorías revisadas reclaman pero que en sus enunciaciones permanece aún ligada a -y por ende limitada por- las oposiciones conceptuales modernas sobre las que históricamente se articula la estructura semántica de la narrativa cronocéntrica de la nación.