

## **Distribution Agreement**

In presenting this thesis or dissertation as a partial fulfillment of the requirements for an advanced degree from Emory University, I hereby grant to Emory University and its agents the non-exclusive license to archive, make accessible, and display my thesis or dissertation in whole or in part in all forms of media, now or hereafter known, including display on the world wide web. I understand that I may select some access restrictions as part of the online submission of this thesis or dissertation. I retain all ownership rights to the copyright of the thesis or dissertation. I also retain the right to use in future works (such as articles or books) all or part of this thesis or dissertation.

Signature:

---

Estrella D. Cedeno-Aviles

07/20/2012

Date

Borrando la ficción de la identidad: La intersubjetividad como base para una  
nueva historiografía

By

Estrella Dolores Cedeño-Avilés  
Doctor of Philosophy

Spanish and Portuguese

---

Hernán Feldman  
Advisor

---

Jeffrey Lesser  
Committee Member

---

Dierdra Reber  
Committee Member

---

Karen Stolley  
Committee Member

Accepted:

---

Lisa A. Tedesco, Ph.D.  
Dean of the James T. Laney School of Graduate Studies

---

Date

Borrando la ficción de la identidad: La intersubjetividad como base para una  
nueva historiografía

By

Estrella Dolores Cedeño-Avilés  
B.A., Universidad Católica de Guayaquil, 1986  
M.A., University of Northern Iowa, 1998  
M.A., Indiana State University, 2000

Advisor: Hernán Feldmán, Ph.D.

An abstract of  
A dissertation submitted to the Faculty of the  
James T. Laney School of Graduate Studies of Emory University  
in partial fulfillment of the requirements for the degree of  
Doctor of Philosophy  
in Spanish  
2012

## Abstract

Borrando la ficción de la identidad: La intersubjetividad como base para una nueva historiografía

By  
Estrella D. Cedeño-Avilés

*Erasing the Fiction of Identity: Intersubjectivity as a Foundation for a New Historiography* makes a case for the need and the possibility of a renovation of historiography. Based on an analysis of the most relevant historiographic approaches in Latin America since the 1940s, this study shows the theoretical limitations of the connection between teleologically oriented political projects and essentialist conceptions of identity and nation. To overcome these limitations, this work proposes to look into the role of subjectivity in the constitution of the nations and national identity. In particular, this perspective emphasizes the intersubjective connection between nineteenth century Latin American and Spanish authors, and underlines the role of intersubjectivity in the constitution of their national identities. This dissertation advances a new approach to historiography based on three distinctive perspectives: a reading of Benedict Anderson's *Imagined Communities* from an intersubjective standpoint, an approximation to Jacques Lacan's insights on intersubjectivity, and a deconstructive approach formulated by Ernesto Laclau, which recognizes lack and exclusion as constitutive of individuals and societies, and considers democracies as spaces on dispute for hegemony. Taken together, Anderson's intuition of intersubjectivity, Laclau's formulation of the social as contingent, and Lacan's notion of identity as lacking build a bridge between studies of the mind and society, and open a possibility for renovation of historiography.

Borrando la ficción de la identidad: La intersubjetividad como base para una  
nueva historiografía

By

Estrella Dolores Cedeno-Aviles  
B.A., Universidad Católica de Guayaquil, 1986  
M.A., University of Northern Iowa, 1998  
M.A., Indiana State University, 2000

Advisor: Hernan Feldman, Ph.D.

A dissertation submitted to the Faculty of the  
James T. Laney School of Graduate Studies of Emory University  
in partial fulfillment of the requirements for the degree of  
Doctor of Philosophy  
in Spanish  
2012

## Dedicatoria y Agradecimientos

Ofrezco este trabajo a mi familia, maestros y amigos por el apoyo dado durante todo el tiempo; particularmente, a mi esposo Hernán Avilés quien con su cariño constante ha sido mi soporte afectivo, moral, espiritual y económico sin los cuales no habría sido posible culminar mis estudios doctorales; a mis hijos Diana, Natalia y Hernán, Jr. por todo el tiempo que no pude dedicarles mientras completaba mis estudios, y por darme la fuerza para superar todos los obstáculos; a mi padre Héctor Cedeño Rivadeneira quien ha sido mi inspiración durante todos estos años y a mi madre Colombia Coello por todo su esfuerzo y dedicación incondicionales; a mi hermano Héctor Cedeño Coello quien me empujó a dar el primer paso y me sostuvo cuando me tambaleaba; y a toda mi familia extendida, especialmente mis tíos, primos, cuñados, y sobrinos políticos quienes siempre estuvieron allí con una palabra de aliento para continuar.

Agradezco a mi director de tesis Hernan Feldman, por su incondicional apoyo moral e intelectual, y a los miembros de mi comité Karen Stolley, Dierdra Reber y Jeffrey Lesser por tomarse el tiempo de leer mi manuscrito y hacer importantes observaciones. Mis agradecimientos también para la profesora María M. Carrión, José Quiroga, Hazel Gold, Shoshana Felman, Geoffrey Bennington, y Adrian Johnston quienes contribuyeron a expandir mis horizontes intelectuales, y a Donald Tuten quien con su dedicación de maestro fue un ejemplo del quehacer pedagógico. Además deseo agradecer a mis viejos maestros a aquellos que desde la escuela instigaron en mí el deseo de aprender. Un agradecimiento especial a Nila Velázquez, Cecilia Ansaldo, Juan Ignacio Vara, Cecilia Vera, Joaquín Hernández y Jorge Tola, quienes contribuyeron de distintos modos a mi formación intelectual.

## Tabla de contenidos

INTRODUCCIÓN: La ficción de la identidad y la historiografía cultural latinoamericana _____	1
CAPITULO I: De los esencialismos a los simbolismos _____	30
CAPITULO II: El encanto de lo reprimido en <i>Imagined Communities</i> _____	64
CAPITULO III: El desencuentro entre antropología y psicoanálisis y sus consecuencias en <i>Imagined Communities</i> _____	96
CAPITULO IV: Tensiones al interior de <i>Imagined Communities</i> _____	132
CAPITULO V: La intersubjetividad a ambos lados del Atlántico _____	148
CAPITULO VI: De las identidades simbólicas a las identificaciones intersubjetivas _____	202
CAPITULO VII: Hacia una nueva historiografía _____	228
CAPITULO VIII: Discusiones ontológicas _____	277
CONCLUSION: _____	308
TRABAJOS CITADOS: _____	317

## I. INTRODUCCIÓN: La Ficción de la Identidad y la Historiografía Cultural

### Latinoamericana

La cuestión de las identidades nacionales como tema recurrente en la historiografía cultural latinoamericana participa de una visión teleológica<sup>1</sup> que, bajo nombre de latino americanismo, proporciona a los hispanohablantes de América y el Caribe un sentido de identificación y diferencia a la vez. En el presente trabajo se entenderá la visión teleológica en la historiografía latinoamericana como un enfoque cuyo fin es la restauración de una identidad latinoamericana perdida como efecto de la conquista. En función de este objetivo, se mitifica el tiempo anterior a la conquista, produciéndose una narrativa de identidad que justifica el futuro que se refleja en un pasado pre-hispánico glorioso. El enfoque teleológico en América Latina coincide con la propuesta del desarrollo de una filosofía y una literatura propias de la región, y está implícito en la concepción del desarrollo histórico latinoamericano como un proceso hacia un fin.

La preocupación por la cuestión nacional en la crítica literaria en América Latina se remonta al siglo XIX y a los debates sobre el americanismo literario que siguieron a la independencia política de las naciones que, posteriormente, serían concebidas bajo el nombre de Latinoamérica. A mi modo de ver, desde sus orígenes tales debates estuvieron marcados por una relación intersubjetiva, la misma que, se refleja en las críticas españolas

---

<sup>1</sup> Teleología (Del griego, *telos*, fin) se refiere al estudio de los fines y los propósitos de las cosas. El fin último con que la historiografía latinoamericana ha interpretado los acontecimientos históricos en esta parte del mundo ha estado relacionado con discursos de transformación social, del fin de las inequidades sociales y económicas, y de identidad latinoamericana.



de la literatura hispanoamericana de la época y en el esfuerzo de los escritores de este lado del Atlántico por conseguir reconocimiento crítico en el Otro lado.

En la primera parte del siglo XX, las preocupaciones por la identidad americana se expresaron a través de publicaciones que, bajo la forma de ensayos, consideran las realidades nacionales en relación con una perspectiva regional. En estos autores, lo americano se define en relación a lo nacional, lo indígena, lo gaucho, lo mexicano. Tal es el caso de *Ariel* de José Enrique Rodó (1910), *La raza cósmica* de José Vasconcelos (1925), *Radiografía de la Pampa* de Ezequiel Martínez Estrada (1933), *Perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos (1934).

La visión teleológica que nos preocupa, puede rastrearse a la propuesta de la sociedad indígena socialista que realiza Mariátegui en *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* (1928). Por lo que, en este sentido, podríamos considerar a Mariátegui como un precursor de la misma. La propuesta de mayor impacto, sin embargo, será la de Pedro Henríquez Ureña quien, también en 1928, publica *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*. Su influencia, sin embargo, se sentirá posteriormente cuando en 1949 el escritor cubano José Antonio Portuondo declare que, la anhelada *sindéresis* en la interpretación de la historia literaria en América, finalmente había sido encontrada en 1945 con la publicación de *Las corrientes literarias en la América hispana* de Henríquez Ureña. Éste, según Portuondo, había finalmente introducido coherencia a la interpretación de la misma, después de la serie de intentos fallidos que a partir de 1916 habían realizado otros autores. En efecto, podría atribuírsele a Pedro Henríquez Ureña la formalización del acta de nacimiento de la visión teleológica en la cuestión nacional en la crítica literaria en América Latina; esto es particularmente evidente cuando declara que

“nuestra poesía, nuestra literatura, habían de reflejar con voz autentica nuestra propia personalidad” (9). Desarrollando una oposición entre el mundo europeo viejo y el mundo americano nuevo, Pedro Henríquez Ureña establece una línea de continuidad, a partir de las *Silvas americanas* de Andrés Bello publicadas en 1823, hasta su momento presente en 1945. El propósito de la creación literaria y artística en este periodo habría sido la búsqueda consciente de esta expresión propia americana (10). En efecto, en esta obra Henríquez Ureña se propone, a partir de la introducción misma, mostrar el proceso literario hispanoamericano como una unidad, una corriente que se halla, en forma ininterrumpida, en “busca nuestra expresión” (8). De este modo, al proponer esta perspectiva, Henríquez Ureña establece el privilegio del enfoque teleológico que, a partir de entonces, caracterizará a la crítica cultural y literaria, y se expresará en su búsqueda también de la llamada identidad latinoamericana.<sup>2</sup> Este enfoque fue de gran influencia particularmente en la generación de intelectuales encabezada por Roberto Fernández Retamar para quienes constituir una “visión propia” debía ser la preocupación fundamental de la historiografía cultural latinoamericana.

Durante la década de los setenta, Roberto Fernández Retamar radicalizó el planteamiento de Portuondo, y definió la dirección en la que la crítica latinoamericana se desenvolvería durante la década siguiente. En efecto, el postulado de Fernández Retamar: “al andar ‘en busca de nuestra expresión,’ andamos sobre todo en busca de una ‘Patria de Justicia’” sugiere la necesidad de la coincidencia de los proyectos literario y

---

<sup>2</sup> Las lecturas historiográficas teleológicas datan de la época colonial. En su libro *How to Write the History of the New World*, Jorge Cañizares-Esguerra ubica en la historiografía criolla clerical del periodo colonial tardío los primeros esfuerzos por proponer una visión de las identidades nacionales basadas en tradiciones narrativas aborígenes. Por otro lado, Cañizares-Esguerra se propone “desafiar a la historiografía euro céntrica obsesionada con descubrir a los precursores de la modernidad en las colonias españolas” (209). Tal historiografía, afirma Cañizares-Esguerra, a través de interpretaciones “seculares, liberales y modernas” de la cultura colonial tardía, “tiende a ofrecer lecturas estereotípicas y anacrónicas de los autores estudiados,” y por tanto, producir grandes narrativas (master narratives) “a partir de experiencias europeas provinciales y locales” (207-208).

político (*Para una Teoría* 120). En otras palabras, el quehacer crítico y literario debía estar indisolublemente unido al proyecto de transformación social. Este enfoque se haría carne en las obras de generaciones posteriores de literatos latinoamericanos, y definiría la tónica de la crítica cultural de las décadas siguientes en el siglo XX.

El fundamento teórico sobre el que se basa el postulado de Roberto Fernández Retamar, y cuya influencia se extiende hasta la crítica de los años ochenta, se puede resumir en el siguiente silogismo expresado en sus propias palabras: “Existe una crítica literaria latinoamericana en la medida en que existe un pensamiento latinoamericano. Y existe un pensamiento latinoamericano en la medida en que existe América Latina” (120). Siguiendo la lógica de este razonamiento, la pregunta que continúa, esto es, ¿existe América Latina?, no encuentra una precisa respuesta. Es más, de acuerdo al razonamiento de Fernández Retamar, tal pregunta parece no necesitar respuesta, y por tanto él la deja sin ella. Al igual que los críticos literarios inspirados en su propuesta, el enfoque de Fernández Retamar resulta curiosamente materialista y esencialista a la vez, en tanto combina una visión social basada en el materialismo histórico, y una asunción axiomática de la existencia tanto de América Latina como de su identidad; esto es, las asume a ambas como esencias pre-existentes esperando ser descubiertas y recuperadas por la crítica literaria.

El predominio de este enfoque de Fernández Retamar tuvo efectos muy significativos en las décadas siguientes, tal como se revela en el recuento del trabajo crítico de la década de los ochenta que realizan Beatriz Pastor y Raúl Bueno en su introducción al simposio “Latinoamérica: Nuevas Direcciones en Teoría y Crítica Literaria.” Según estos autores, través de su rechazo de las llamadas “formas culturales

hegemónicas de las grandes potencias,” los críticos latinoamericanos de los ochenta, habrían perseguido liberarse de la “aplicación mecanicista y pasiva de los esquemas dependentistas,” en particular de los modelos de teoría y crítica literarias forjados por el “eurocentrismo cultural para el entendimientos de sus propios sistemas literarios” (14). Lo que este enfoque crítico no reconoce es que la elaboración teórica en términos de dependencia y necesidad de liberación fue el resultado de una concepción de lo literario influenciada por una ideología política que asumió como un hecho la posibilidad de la existencia de una sociedad ideal, libre de antagonismos.

En general, en la década de los ochenta la literatura y la crítica literaria continuaron siendo concebidas tal como lo postuló González Echeverría; esto es, como útiles en función de un proyecto político donde debían cumplir la misión de coadyuvar a la liberación cultural de los pueblos latinoamericanos. De ahí que, en palabras de Pastor y Bueno: “averiguar las formas de lo literario en América Latina” corresponda a “un acto de justicia cultural, a favor de los sistemas relegados,” y sea considerado, por tanto, “un acto liberador, ligado a la vasta empresa de liberación económica y social del subcontinente” (13). Más aun, el regreso a las fuentes postulado por la crítica en esta época le permitió a la misma verse como situada en la línea de continuidad teórica de José Carlos Mariátegui, Pedro Henríquez Ureña, José Antonio Portuondo y A. Cándido, y Fernández Retamar; todos estos autores son considerados como maestros de las tendencias que vinculan la literatura y la sociedad, y todos comparten la meta de construir un pensamiento crítico literario esencialmente latinoamericano.

Al proponerse elaborar una teoría *propia* que corresponda a su *propia* realidad, los críticos latinoamericanos de la época, tal como sostienen Pastor y Bueno, intentaron ir

más allá del llamado *universalismo reduccionista europeo*. Sin embargo, a mi modo de ver, lo que la amplitud y ambición de esta tarea no dejó traslucir claramente fue que, al asumir este propósito, la crítica latinoamericana incurría en el reverso idéntico de lo que criticaba. Esto es, en aquello que, parafraseando el enunciado anterior, bien podría denominarse el *universalismo reduccionista latinoamericano*. El argumento de este reduccionismo al estilo latinoamericano podría, a su vez, resumirse en una forma muy simple: así como en el análisis social se concibe la posición de América Latina en el mundo como en una situación de periferia frente a los países centrales, y de dependencia cultural frente al colonialismo económico y político, en el plano cultural, la literatura es caracterizada como dependiente y por tanto necesitada de liberación, de independencia de los valores culturales europeos y norteamericanos. La sociedad perfecta, donde este ideal político-literario se pudiera realizar, actúa, por tanto, como el *telos* hacia el cual toda actividad política y cultural debe converger.

Es mi criterio que la concentración en lo latinoamericano como opuesto a lo europeo es parte de una serie de binarismos que persigue al pensamiento crítico latinoamericano. Más aun, en medio de esta dualidad americano-europeo se articula una visión teleológica que aspira a recuperar y proyectar al futuro una identidad latinoamericana esencial. Uno de los elementos que caracterizan esta visión teleológica es la oposición entre teoría y crítica literaria. Esta dualidad se aprecia claramente en el artículo de Raúl Bueno denominado “Sentido y requerimientos de una teoría de las literaturas latinoamericanas,” publicado en 1988. En él, Bueno describe claramente la separación entre teoría y crítica literaria: mientras la primera se refiere a los aspectos epistemológicos los cuales proporcionan el fundamento teórico, la segunda se ocupa de lo

que él denomina los “dispositivos” para el análisis (301). Como en toda relación de basada en oposiciones, en este enfoque, un polo está subordinado a otro: la crítica literaria, entendida como no científica, está subordinada a la teoría. Es importante destacar que, aunque la adhesión a este binarismo caracterizó al pensamiento crítico latinoamericano particularmente en la década de los setenta, tal dualidad, a final de los ochenta, empezó a ser vista como algo no deseable. Así, en 1988, Bueno señala que pese a haber estado separadas, la teoría y la crítica literaria debían unirse en algo denominado teoría social de la literatura latinoamericana; así, juntas, éstas podían dar respuesta a la realidad de América Latina, particularmente a sus aspectos sociales (301). Pese al intento de unir teoría y crítica literaria y superar así el dualismo, éste se mantuvo subyacente, bajo la visión de que la crítica debía reflejar a la teoría, entendida ésta como ciencia; ésta, de acuerdo a la concepción de la historia imperante en la época, correspondía al materialismo histórico.

La intención que manifiesta Bueno de unir a la teoría y la crítica sobre el panorama de fondo de la historia no es extraña a otras latitudes, y responde al intento de fundamentar la crítica literaria en bases así denominadas científicas. Tal es el caso de Terry Eagleton quien en su libro *Criticism and Ideology* reclama para la crítica un fundamento científico. Siguiendo la tradición marxista, Eagleton propone una estética materialista que asuma la “realidad del arte como una práctica material” (44). Desde esta perspectiva, la tarea de la crítica consistiría en “analizar las articulaciones históricas complejas” de las estructuras que producen el texto (44-45). Frente a la aparente simplicidad de este argumento aparece un razonamiento complejo: este afán científicista esconde, como lo hace notar Geoffrey Bennington, una referencia al carácter

trascendental de la historia, la cual es concebida como el fundamento último de todo trabajo teórico y crítico (*Legislations* 66). Podemos afirmar, en otras palabras, que el enfoque cientificista de los estudios literarios, tanto en Eagleton como en los teóricos latinoamericanos que lo sustentan, oculta una visión teleológica de la historia construida como una gran narrativa, la misma que a su vez sirve como justificativo de su crítica literaria y cultural.

Es importante notar que el discurso que privilegia el carácter científico de la historia, no toma en cuenta los mecanismos descritos por Jean-Francois Lyotard quien analiza la forma cómo la ciencia se ha ido legitimando a sí misma en referencia a meta discursos filosóficos o grandes narrativas, tales como la dialéctica del espíritu, la hermenéutica del significado, la emancipación del sujeto racional o trabajador, o la creación de riqueza (xxiii). La comprensión de la historia a partir de grandes narrativas no sólo es característica del discurso historiográfico de la modernidad europea, sino también del producido en América Latina. Una de las huellas más obvias de las metanarrativas de la modernidad en la historiografía cultural latinoamericana es precisamente la concepción teleológica. Así pues, en la llamada búsqueda de una expresión “propia” — tal como fue formulada por Ureña, posteriormente recogida por Portuondo, y finalmente convertida en religión por sus posteriores seguidores— subyace una concepción del desarrollo histórico latinoamericano como un proceso hacia un fin.

Más aun, esta visión teleológica ha sido prevalente, además, para explicar la nación. Tal como lo demuestra José Carlos Chiaramonte, la preocupación por explicar el origen de las naciones en América Latina determinó un enfoque histórico teleológico, por medio del cual se intentó adecuar todos los acontecimientos anteriores en función de una

narrativa de identidad de orígenes anteriores a la conquista (21). Un ejemplo de esta tendencia es la obra de José Carlos Mariátegui y su visión del restablecimiento futuro de una nación indígena destruida por la conquista y la colonización. Existen otros ejemplos de coincidencias del meta discurso europeo y latinoamericano, tal es la similitud entre la narrativa del héroe de la Ilustración, como fue analizada por Lyotard, y la narrativa latinoamericana del héroe-escritor-autor-crítico literario (xxiv). Podría afirmar que mientras el primero considera la lucha por la paz como su finalidad ético-política, el segundo, siguiendo los parámetros formulados en la tradición crítica objeto del presente estudio, intenta contribuir a la llamada liberación social a través de la literatura.

En el caso latinoamericano, varios son los aspectos sobresalientes de la historiografía inspirada en una concepción materialista de la historia. Una de las obvias contribuciones de la visión teleológica fue la superación de las limitaciones del enfoque historiográfico predominante en el periodo anterior, el cual se basaba en una periodización arbitraria. Al mismo tiempo, se produjo el surgimiento de la visión que predominaría en las décadas posteriores; esto es: la historia literaria de las naciones que comparten la herencia lingüística del idioma español fue entendida a partir de entonces como una unidad cultural. Es importante notar que, como correlato del mismo discurso historiográfico, teleológico y esencialista, la fantasía de una identidad continental se hizo carne tanto en el discurso público como en el ámbito privado y alimentó de este modo diversos nacionalismos cuyo punto común ha sido el membrete de latino americanismo, el mismo que, por basarse en un principio esencialista de la identidad, sirve para explicar el presente como consecuencia inevitable del pasado.



Esta combinación del enfoque histórico materialista y de la visión esencialista de la identidad, a la que se la califica como latinoamericana, ha tenido importantes repercusiones en la historiografía latinoamericana. Ésta, impregnada de tales enfoques, ha sido el soporte político e ideológico de líderes carismáticos que, tanto en el pasado como en el presente, han recibido gran acogida al postular la existencia de una identidad latinoamericana propia. Un ejemplo clásico es el discurso anti-extranjero y anti-imperialista que aparece enarbolado como bandera de lucha tiempo, por un lado mantiene movilizadas a las masas populares, y al mismo tiempo consolida formas de gobierno autoritarias que son ofrecidas como única alternativa para defender la supuesta identidad. En otras palabras, la teleología de la sociedad perfecta, ausente de antagonismo, se ha constituido en ocasiones en justificación del autoritarismo y la represión. Tal es el caso contemporáneo en América Latina de los gobiernos de Ecuador, Bolivia y Venezuela, así como en el pasado gobiernos europeos como el de Margaret Thatcher, célebres ejemplos en los que la conexión entre enfoques teleológicos y modelos autoritarios es evidente. Como bien lo hace notar Chantal Mouffe en una entrevista en Simon Fraser University, la idea de que es posible la realización de una sociedad armoniosa, sin antagonismo, aun si ésta sólo es concebida como una idea regulativa, es de por sí peligrosa.

Consecuentemente, la visión teleológica, que en política intenta imponer una visión única del mundo y eliminar toda disensión, al implicar que existe la posibilidad de una meta final donde todo antagonismo haya desaparecido, liquida el proceso pluralista democrático, el cual desaparece junto con la desaparición del antagonismo. Al perseguir la idea de una meta final, de una utopía de la sociedad perfecta sin antagonismos ni contradicciones, la pluralidad democrática pierde sentido, justificándose todo tipo de

autoritarismo, así como la eliminación de todo aquello que represente un obstáculo para la consecución de la meta final que se persigue. Una utopía social, como la que el enfoque teleológico implica, y como gobiernos denominados socialistas y/o conservadores por igual lo han sostenido, donde la meta sea la eliminación de todo antagonismo, conlleva, como lo propone Mouffe, el fin de una democracia radical; por el contrario, la vida de los procesos democráticos depende de que la sociedad reconciliada, sin antagonismos, nunca pueda ser alcanzada. De ahí la importancia del debate permanente y de la aceptación de las opiniones contrarias: la posibilidad de disentir en una sociedad democrática, es una condición para su funcionamiento y una garantía para su existencia.

En general, la visión teleológica de una sociedad sin antagonismos, llamada socialista, fue el enfoque predominante en el ambiente cultural latinoamericano. Esta visión se alimentó y a la vez alimentó una historiografía que interpreta la historia del continente como una perpetua lucha por la transformación social. Es sintomático, sin embargo, que pese a la variedad de estos proyectos de liberación nacional que van desde las organizaciones armadas hasta los populismos nacionalistas contemporáneos todos coincidan en un propósito fracasado: ninguno ha entregado la sociedad ideal que ha ofrecido. Por el contrario, la visión teleológica ha justificado la discriminación y la persecución de aquellos que han disentido del proyecto teleológico del momento. Dada la importancia que la interpretación historiográfica ha tenido en el sostenimiento de tales proyectos políticos, resulta necesario superar esa visión del mundo que partir de los años cuarenta del siglo XX, hizo carne en la llamada crítica literaria y cultural latinoamericana

la cual, como lo hemos señalado, asumió, a partir de entonces, una perspectiva teleológica fundamentada en la existencia de una identidad continental.

La inspiración para tal enfoque teleológico que le dio forma a la llamada crítica literaria y cultural latinoamericana a partir de los años cuarenta provino, entre otros factores, de la creciente influencia del pensamiento filosófico hegeliano. En forma similar a lo establecido por Hannah Arendt para el caso europeo, en América Latina también se establece una conexión entre las formas políticas totalitarias y la concepción hegeliana de la historia, la cual, según Hegel, posee sentido y direccionalidad. Para Hegel la historia corresponde a un proceso inteligible en permanente movimiento hacia la realización de la libertad humana. A Hegel se le debe la noción de que “la razón rige el mundo” y que “por tanto también la historia universal ha transcurrido racionalmente” (43). La razón para Hegel se vale por sí misma, por lo tanto, no requiere, como la acción finita, condiciones de un material externo,” ni tampoco necesita de “medios dados, de los cuales reciba el sustento y los objetos de su actividad;” por el contrario, al ser ella su “propio supuesto, su fin, el fin último absoluto” es, al mismo tiempo, “ella misma la actuación y producción” (43). Esto abarca, no sólo “lo interno en el fenómeno,” sino también, el universo natural y espiritual” en la historia universal (43). El enfoque teleológico de Hegel se manifiesta, entre otros, en su concepción de que el objetivo es “buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo” (44). Este fin último debe ser aprehendido por la razón. El interés de Hegel por darle sentido y direccionalidad a la historia lo lleva a afirmar que “es necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso” (44). Es más, Hegel intenta transmitir la convicción de que “en

los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón –no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta” (44).

La visión filosófica de Hegel, idealista y racionalista a la vez, impregnó las mentes y los corazones de los críticos y políticos americanos. No es coincidencia, por tanto, que su visión de la historia, que se concentra sólo en la historia de Europa occidental, y desconoce radicalmente la capacidad de los americanos como pueblos a gobernarse a sí mismos, coincida con el tropo de la niñez o infantilidad de los americanos que aparece posteriormente en el libertador Simón Bolívar. Para Hegel, América Latina está fuera de esa historia puesto que “los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados” (172). Bolívar, por su parte, en su famosa “Carta de Jamaica,” utiliza una imagen semejante para atribuirle a la acción de los colonizadores españoles, no sólo la privación de los derechos humanos, sino, el haber dejado a los criollos en una “infancia permanente,” esto es, en una incapacidad de gobernarse a sí mismo y de manejar sus propias instituciones (11). El enfoque de Bolívar coincide con una visión evolucionista de los pueblos, según la cual, los territorios americanos liberados de España aun estaban en la infancia de su evolución; así se intentaba justificar el tipo de gobierno paternalista que el Libertador proponía establecer en los territorios emancipados (16).

En general, la propuesta de Hegel de que la historia universal se explica a partir de la racionalidad presente en la historia, marca a las generaciones posteriores no sólo de filósofos o historiadores, sino también de políticos y activistas políticos quienes están convencidos de que su labor militante está imbuida de la racionalidad que la historia les proporciona. Considero que la lectura que Hanna Arent realiza respecto a la influencia

hegeliana en las formas de interpretación tanto de la revolución americana como de la francesa es muy apropiada también para explicar el caso de América Latina. Arendt sostiene que el nacimiento del concepto moderno de Historia en la filosofía de Hegel fue la consecuencia teórica de más largo plazo que produjo la Revolución Francesa (51). Hegel vio en este acontecimiento el desplegarse del espíritu absoluto, revelándose a sí mismo en los asuntos humanos. Arendt enfatiza el aspecto contemplativo de la interpretación de Hegel de las experiencias de su época; tal interpretación, afirma Arendt, fue teórica en el sentido original del término teoría; esto es, en una menor atención a la acción que a la contemplación. En otras palabras, Hegel estaba más preocupado por describir y comprender las acciones humanas desde el punto de vista del espectador que mira un espectáculo, más que de la perspectiva de los actores de las mismas, (52). Este enfoque, sostiene Arendt, está basado en el supuesto de que el verdadero significado de las historias humanas sólo se puede comprender cuando estos se han terminado, de modo tal, que el espectador, y no el actor, es quien puede tener una clara comprensión de los sucesos (52).

Los acontecimientos de la Revolución Francesa, contemplados desde el punto de vista del espectador, fueron vistos en el siglo XIX, particularmente a partir de la interpretación de Hegel, como producidos por una necesidad histórica (52). El concepto de necesidad histórica se origina, afirma Arendt, en el carácter del movimiento histórico: todos los que en el siglo XIX, y hasta bien entrado el XX, siguieron a la revolución francesa se vieron a sí mismos como “agentes de la historia” y de la “necesidad histórica” (53). Este factor, sostiene Arendt, produjo como resultado que “en lugar de la libertad, la necesidad se convirtiera en la categoría principal de la política y el pensamiento

revolucionario” (53). Tanto el concepto de necesidad histórica como el concepto moderno de historia como proceso provienen de las ciencias naturales, para las cuales “todo movimiento cíclico es necesario por definición” (55). Sorprendentemente, sin embargo, la idea de necesidad que surgió del concepto de movimiento recurrente, cíclico, sobrevivió y reapareció “en un movimiento que era esencialmente rectilíneo y [que] por tanto no revolvió hacia atrás, a lo que era conocido, sino que se estiró hacia un futuro desconocido” (55).

La interpretación de Hegel de la revolución francesa, como lo afirma Arendt, tuvo influencia inmediata en los revolucionarios tanto del siglo XIX como del XX, quienes, aunque muchas veces sin saberlo, conceptualizaron la revolución a través de las categorías hegelianas. Tal influjo se refiere al carácter mismo del movimiento histórico, el cual, de acuerdo con Hegel, es a la vez dialéctico, y movido por la necesidad. Esta concepción, afirma Arendt, fue producto, del movimiento de “la revolución y la contra-revolución, del 14 de julio al 18 brumario, y de la restauración de la monarquía”, y nació por tanto “del movimiento dialéctico y del contra-movimiento de la historia, la cual arrastra a los hombres en su flujo irresistible” (54). Esta visión dialéctica de la historia inspirará posteriormente a Karl Marx en el desarrollo de su filosofía del materialismo dialéctico.

Aunque la concepción de la historia de Marx está en oposición a la concepción idealista de Hegel, ambos comparten la noción de la inevitabilidad del avance de la historia. Hegel concibe la historia mundial como una narrativa de estadios o periodos, movidos por el desenvolvimiento del espíritu, que van desde la polis griega y la república romana hasta el estado moderno. En el caso de la teoría materialista de la historia de Karl

Marx, ésta es movida por el desarrollo de las fuerzas productivas y, eventualmente, luego de atravesar por diferentes etapas, llamadas modos de producción, culminará inevitablemente en el comunismo. Esta visión de la historia avanzando por etapas hacia un fin determinado se manifestó no sólo en las interpretaciones de los procesos políticos de la España franquista y de las formas políticas nacional socialistas de la Alemania de Hitler y la Italia de Mussolini, sino en la interpretación de los eventos históricos y la proyección del futuro de América Latina.

Un célebre representante de la concepción teleológica en la política es Agustín Cueva, influyente intelectual latinoamericano, quien en 1977 publicó su primera edición de *El desarrollo del capitalismo en América Latina: Ensayo de interpretación histórica*. La concepción de la historia, que Cueva comparte con un sector importante de la intelectualidad latinoamericana, particularmente en los años sesenta y setenta del siglo XX, está impregnada de una teleología cuya meta final es el socialismo. Cueva parte de una concepción materialista dialéctica de la realidad, para construir un objeto teórico al que podríamos llamar “el proceso histórico-social” de América Latina, el cual, según su planteamiento, la ha conducido a su desarrollo capitalista dependiente. A mi modo de ver, la noción misma de proceso histórico, a la que Cueva apela en su análisis, contiene en sí el germen contagioso de la visión evolutiva de la historia; noción, heredada de Karl Marx y su concepción de la evolución de los llamados modos de producción.

La noción marxista de la historia, tal como se interpreta a partir de Cueva en América Latina, presenta dos dificultades teóricas fundamentales. La primera es la visión evolutiva, y la segunda, la noción de su universalidad: esto es la creencia de que en mayor o menor medida, por caminos distintos, toda formación social del mundo (y esto

se aplica al análisis de la parte del mundo conocida para los europeos a partir de 1492) ha atravesado o atravesará por modos de producción similares que conducirán al capitalismo para una vez concluida esta etapa dar paso al socialismo. El conjunto de la sociedad es reducido al aspecto económico, el cual se considera determinante en toda formación social. De ahí que, la economía latinoamericana sea concebida por Cueva como transitando hacia el capitalismo; en sus propias palabras: “con la realización de la acumulación originaria se inicia en América Latina un complejo proceso de transición a través del cual el modo de producción capitalista va supeditando a las formas productivas anteriores e imponiendo su legalidad en las formas sociales correspondientes, pero sin dejar de estar, a su vez, sobre determinado por las condiciones histórico-concretas en que tiene lugar su desarrollo” (79). La interpretación histórica, por tanto, consiste en encontrar cómo ese proceso de evolución ideal se realiza en formas concretas en los modos de producción en América Latina.

La noción de la historia implícita aquí es la de un proceso evolutivo, y el análisis de la historia es el análisis de este proceso, el cual debe concentrarse en encontrar cómo esa evolución se ha ido dando. En otras palabras, el historiador debe buscar eventos, datos, etc. que pongan en evidencia las permanentes contradicciones que mueven ese proceso. Un ejemplo de este análisis es la propuesta de Cueva de que “el problema de la construcción de los estados nacionales latinoamericanos no puede ser tratado de otro modo que a partir de la *matriz económico-social* que genera *las condiciones concretas*<sup>3</sup> de conformación de la superestructura jurídico-política y por supuesto determina la constelación específica de fuerzas que intervienen en su complejo proceso de constitución” (38-39). La paradoja de este enfoque consiste en que, tal como Cueva lo

---

<sup>3</sup> El énfasis es mío



plantea, el investigador parte de un análisis *concreto* de la matriz económico-social, entendida ésta como específica a cada formación social, y relacionada con las condiciones *concretas* de la misma; sin embargo, las categorías de este análisis *concreto y particular* corresponden a un modelo *universal y abstracto* extraído por Marx a partir de la experiencia europea. En general, existe una tendencia, no solo en Cueva, sino, en los intelectuales latinoamericanos de los años setenta y ochenta, de rechazar el colonialismo europeo, utilizando categorías de análisis, originadas en Europa. En otras palabras, hay un rechazo verbal consciente del eurocentrismo, pero una asimilación inconsciente de tales categorías asumidas como válidas para el análisis de América Latina.<sup>4</sup> La propuesta de una llamada filosofía latinoamericana surgida en la década de los setenta así como los posteriores intentos de formular filosofías nacionales son ejemplos de tal actitud.<sup>5</sup>

Esta actitud es patente en el hecho que el modelo teórico y mental que Cueva asume es el de los llamados estados nacionales europeos, a los que concibe además como

---

<sup>4</sup> Roberto Schwarz popularizó la expresión “ideas fuera de lugar” para expresar la “incompatibilidad” entre las ideas europeas e europeizantes que imperaron en el Brasil durante el siglo XIX y la práctica del esclavismo. En otras palabras, la discrepancia entre “la sociedad esclavista del Brasil y los principios del liberalismo europeo” (19). La interpretación que Schwarz da a este fenómeno corresponde, en sus propias palabras, a “una explicación histórica,” la misma que comprende, entre otras, a “las relaciones de producción y el parasitismo” en el Brasil” (30).

<sup>5</sup>Joaquín Hernández Alvarado resume el impacto de la tendencia representada por el filósofo peruano José Salazar Bondi, en las actuales generaciones. Salazar Bondi publicó en el año 1968 un libro titulado *¿Existe una Filosofía de nuestra América?* “El impacto del libro en los medios filosóficos y políticos de la época en América Latina fue enorme. ‘Dependencia’ y ‘Alienación’ eran los vocablos de moda que se repetían en el libro para explicar entre otras cosas, por qué no había habido en nuestra región un pensamiento original y característico, expresión de nuestra identidad como cultura. En el libro de Salazar conflúan las corrientes de la teoría de la dependencia y la teología de la liberación. En ambas corrientes había un giro de atención, de contenidos y metodológico, hacia América Latina, germen de lo que después sería la exigencia de filosofías nacionales” (párrafo 1). Hernández Alvarado en su análisis resalta la decadencia de los proyectos de las llamadas filosofías nacionales, como producto, entre otros factores, de la crisis del concepto mismo de nación “pensado como unidad, más ideológica que conceptual y que por tanto elimina las diferencias.” Otros factores influyentes fueron “la nueva visión sobre el poder relacionado con la vida biológica – la bio-política- y con la cultura cotidiana, indiferente en su ejercicio de dominación al signo ideológico de los que lo ostentan,” el llamado “giro lingüístico,” y “la búsqueda de reconciliación a nivel de filosofía moral de justicia con “eticidad” o la vida buena de raigambre aristotélica – hegeliana” (párrafo 3). El problema, sin embargo, en el tiempo presente, señala Hernández Alvarado es para aquellos que “se quedaron en los años setenta, repitiendo lo mismo, desconociendo toda esta transformación. Pero, más grave aún, señala Hernández Alvarado es “el daño en las generaciones más jóvenes que siguen soñando en los sesenta” (párrafo 4).

unitariamente constituidos sobre bases capitalistas extendidas. De ahí que al comparar este modelo con América Latina, Cueva afirme que no es lo mismo “construir un estado sobre el cimiento relativamente firme del modo de producción capitalista implantado en toda la extensión del cuerpo social” que, por el contrario, como en el caso latinoamericano, levantarlo “sobre la anfractuosa topografía de estructuras pre capitalistas,” las cuales son herencia de la colonia y, “por su misma índole son incapaces de proporcionar el fundamento objetivo de cualquier unidad nacional” (32). Tal unidad, afirma Cueva, es equivalente a la unidad del Estado nacional, y sólo está garantizada por “un mercado interior de amplia envergadura” (32). Esto implica que en la unidad nacional sólo participan factores económicos, pues ésta es el producto de la evolución de las estructuras económicas capitalistas, que al crear un mercado nacional suficientemente amplio garantiza que el Estado nacional exista.

Otro ejemplo del intento de adaptar categorías europeas al caso latinoamericano se evidencia en el propósito de Cueva de “formular algunas reflexiones sobre la problemática constitución de los estados latinoamericanos” en el siglo diecinueve (32). Cueva encuentra que los elementos históricos no son suficientes para explicar el fenómeno latinoamericano y, recurre, por tanto, a explicarlo por una mezcla de modos de producción; sin cuestionarse si su enfoque teórico global, que entiende la historia como un proceso, no será el responsable de esa falta de explicación. La dificultad que Cueva encuentra al tratar de aplicar a América Latina el modelo del marxismo-leninismo clásico, lo lleva a afirmar que “el subdesarrollo latinoamericano sólo se torna comprensible al conceptualizarlo como un proceso de *acumulación muy particular de contradicciones*” (100). La particularidad de este proceso consiste en que tales

contradicciones “no derivan únicamente de los elementos históricos” sino también de “una heterogeneidad estructural más amplia, explicable en términos de articulación de modos diversos de producción, sin cuyo análisis resulta imposible entender el propio desarrollo concreto de los elementos estudiados hasta ahora” (100).

Asumiendo el criterio evolucionista de Marx, Cueva lucha por demostrar que América Latina también tiene historia, que su historia también pasa por etapas, y que esas etapas también la condujeron eventualmente en el siglo XIX hacia la constitución de una burguesía orgánica y eventualmente a la constitución de los estados nacionales burgueses. Es importante notar que esta interpretación de Cueva toma en cuenta únicamente factores económicos y sociales en la explicación de la unidad nacional, y descuida completamente los aspectos intersubjetivos participantes en estos procesos. Para valorar esta visión economicista, podemos contraponerla al planteamiento de Benedict Anderson, para quien ni el Estado ni las clases dominantes controlan las narrativas de identidad. Para Anderson, no existe una relación de causalidad entre las rupturas que se ocasionan al final del siglo dieciocho y el nacionalismo y la identidad nacional que le dan unidad a la idea de nación. En el surgimiento de las narrativas de la identidad, como las denomina Anderson, enfatizando su carácter construido y provocador de sentido, intervienen dos elementos que no están controlados ni por el Estado ni por las clases dominantes; esto es, la conciencia de la ruptura radical, del cambio de la conciencia, y el necesario olvido de la conciencia anterior (xiv). Para Cueva, en cambio, la “memoria” de la historia constituye “el patrimonio exclusivo de las clases dominadoras,” las cuales imponen “su representación del devenir histórico” (48). De esta manera, las clases dominadas aparecen como simples receptáculos de una memoria impuesta desde arriba.

Para Anderson, la memoria y el olvido de la memoria son producto del impacto producido por el cambio de conciencia, esa nueva forma de ver el mundo, posibilitada por las transformaciones tecnológicas. Esta visión histórica en serie incluye a las rupturas revolucionarias de 1776 y 1789, las cuales vinieron a ser vistas como “embebidas en unas series históricas y por tanto como precedentes históricos y modelos” (195); de aquí, sostiene Anderson, arranca el proceso de leer al nacionalismo en forma genealógica, como la expresión de una tradición histórica de continuidad en serie” (195).

En el plano político, el planteamiento de Cueva remite a algunas de las repercusiones de la forma predominante en América Latina de interpretar la historia de la región. Para Cueva, como para la mayor parte de la inteligencia crítica latinoamericana predominante en los años 70 y 80, la burguesía nacional, así como la nación unificada bajo su comando, representaban momentos importantes en el devenir hacia la meta del socialismo. Como tales, fueron objetos deseados y fetichizados. El enfoque de Cueva revela un deseo inconsciente y poderoso de encontrar una burguesía nacional “progresista” que realice las llamadas “tareas progresistas” que significan eliminar “las principales trabas que el antiguo orden oponía al desarrollo del capitalismo” y crear “un estado nacional realmente unificado” (57). Tal deseo guió por muchos años la dirección y la acción política de los movimientos llamados de izquierda en Latinoamérica. La constitución de las naciones en América Latina fue vista como procesos y productos del desarrollo económico. El avance hacia el desarrollo capitalista pleno debía ser guiado por una burguesía nacional, quien lidere las transformaciones necesarias para que el paso del modo de producción pre capitalista al capitalista se complete y finalmente sea posible avanzar hacia su superación y a la nueva etapa que sería el socialismo. Para la izquierda

latinoamericana de los años sesenta y setenta, esto significó la raíz de una disputa de estrategia política, la cual se resumía en la pregunta de si ¿debían o no los sectores populares aliarse con la burguesía para avanzar a la consecución de una sociedad capitalista plena, requisito necesario para continuar hacia la sociedad socialista?<sup>6</sup>

No sólo la burguesía nacional, sino también el estado nacional fueron objetos deseados. El estado nacional, denominado así porque representa el dominio de una clase social, sólo sería posible cuando la clase burguesa existiese plenamente, esto es cuando las tareas correspondientes al desarrollo pleno capitalista se hubiesen realizado (Cueva 30). Correlativamente, el desarrollo de tal burguesía, afirma Cueva, vino a estar “determinado por el grado de evolución de la base económica de cada formación social, evolución que en la primera mitad del siglo XIX no puede medirse de otra manera que por su menor o mayor tendencia general de desarrollo hacia el capitalismo” (40). Por consiguiente, la “poco coherencia orgánica” de la sociedad en conjunto es debida a que no existe un control total de la burguesía, y los distintos segmentos económicos funcionan en forma autónoma (33). Esto explica, según Cueva, la existencia tan marcada de regionalismos y localismos, tal como se manifiesta en el caso argentino en la oposición entre el interior y el litoral lo cual, según Cueva, remite a “molduras espaciales en que se asientan o van configurándose modos de producción distintos cuyo conflictivo

---

<sup>6</sup> El caso del Brasil es paradigmático en este respecto. Roberto Schwartz en su artículo “Culture and Politics in Brazil, 1964-1069” describe la estrategia del Partido Comunista Brasileiro en la década de los sesenta, como argumentando “a favor de una alianza con la burguesía nacional” (128). Como resultado, señala Schwarz, “una versión parlamentaria amorfa del marxismo patriótico emergió,” esto es, “un complejo ideológico que hablaba tanto de combate como de conciliación” (128). La finalidad de esta estrategia, tal como la describe Schwarz, era limitar la lucha de los sindicatos a una demanda de mejores salarios (128). En este sentido, Schwarz entiende el énfasis en la retórica anti-imperialista, la cual, de algún modo, viene a sustituir el enfrentamiento a la burguesía nacional brasileira, aunque, según el autor señala, para el Partido Comunista Brasileiro, “el imperialismo y la reacción interna” estaban ligados (130). Un factor muy importante en el fracaso de esta estrategia de alianza con la burguesía nacional, que Schwarz menciona, es que “mientras el Partido Comunista creyó en sus alianzas, transformándolas en un movimiento doctrinario e ideológico amplio, la burguesía nunca creyó en ellas.” De este modo, señala Schwarz, el Partido Comunista “en vísperas de la guerra civil no estaba bien preparado para el conflicto” (130). Las consecuencias de esto se reflejan, de acuerdo con Schwarz, en el posterior golpe militar de 1964, frente al cual, “no tanto el marxismo en sí mismo como la aplicación que se había hecho de este por parte del Partido Comunista, fueron cuestionadas” (132).

desarrollo se expresa, aunque con innumerables sinuosidades y recovecos, en la encarnizada lucha política de unitarios y federales (35).

En general, aunque Cueva es representativo de una corriente intelectual que realiza una crítica del pensamiento europeo y una autocrítica al pensamiento latinoamericano, no alcanza a ver que su concepción de la historia y sus estrategias de pensamiento coinciden con una visión teleológica destinada a fracasar. La visión de la historia europea trasplantada a América Latina, aunque adaptada a las condiciones locales, deja de lado el auténtico problema; esto es, una concepción de la historia que surgida en el siglo XVIII, implica, como concepto mismo, que existe un orden y que los acontecimientos caen de alguna manera en ese orden.

No obstante, es importante aclarar que la visión teleológica no sólo corresponde a interpretaciones de la historia relacionadas con visiones políticas identificadas con la izquierda, sino que también se manifiesta en interpretaciones de la llamada derecha ideológica. Si la teleología izquierda pone énfasis en el socialismo como fin último, la derecha pone el énfasis en el capitalismo como el fin a alcanzar. La interpretación de la historia ofrecida por Francis Fukuyama en su libro *The End of History and the Last Man* es paradigmática a este respecto.<sup>7</sup> Sin embargo, debido a la filiación ideológica y política

---

<sup>7</sup> Fukuyama revela el contenido teleológico de su propuesta cuando afirma que: “la lógica de las modernas ciencias naturales” es en realidad “una interpretación económica del cambio histórico,” pero esta interpretación, “a diferencia de sus variantes marxistas, conduce al capitalismo en lugar de al socialismo, como su resultado final” (xv). Para Fukuyama, con el desarrollo tecnológico de las sociedades industriales, y con el avance de las ciencias naturales, la Historia, entendida como “un proceso evolucionario único y coherente” ha llegado a su fin” (xii). Fukuyama parte de la afirmación de que tanto Hegel como Marx propusieron “un fin de la historia,” puesto que ambos creyeron que la evolución de las sociedades humanas no tenía un final abierto, sino que terminaría cuando la humanidad haya alcanzado una forma de sociedad que satisfaga sus necesidades más fundamentales; tal estado, asegura Fukuyama, ya ha sido alcanzado debido al desarrollo de la ciencia y la tecnología y su el impacto de la industrialización en las condiciones de vida de los individuos (xii). Desconociendo el desarrollo desigual del capitalismo y la formas desiguales de las democracias liberales, Fukuyama, quien escribe en medio de la prosperidad económica de los años noventa del siglo XX, basa su argumento en la premisa de que “los principios económicos liberales, tales como el mercado libre se han “extendido y han sido exitosos en producir niveles sin precedentes de prosperidad material” (xiii). De ahí que, para Fukuyama, tenga sentido hablar de una Historia de la raza humana coherente y direccional que eventualmente conduciría a la mayor parte de la humanidad hacia una democracia liberal” (xii) En lugar del Espíritu

de izquierda de la mayoría de los escritores influyentes en América Latina en los años sesenta y setenta del siglo XX, el enfoque predominante ha sido la teleología orientada hacia el socialismo como meta.

La nueva historiografía literaria que propongo en el presente trabajo invita a ir más allá de las visiones teleológicas y de la construcción fantasmática de la historia; en su lugar, sugiero desarrollar un enfoque que supere las metanarrativas de las historias literarias nacionales. Propongo que, debido a la íntima conexión que se estableció entre la crítica literaria y la identidad latinoamericana, todo intento actual de reformular la historiografía cultural de la región debe partir de una exploración de la dinámica del fenómeno de la identidad a la luz de las nuevas corrientes de pensamiento que desafían al esencialismo. Para superar este momento teórico, y posibilitar un cambio de óptica en la historiografía literaria y cultural de latinoamericana considero preciso avanzar hacia una comprensión más profunda del papel de la subjetividad en la constitución de la nación y de la identidad nacional. Esta labor teórica es precisamente la que emprenderé en el presente trabajo, el cual partirá de una revisión de las propuestas sobre la identidad latinoamericana, inspiradas en posiciones esencialistas y construccionistas, y su relación con el tema de la nación. Posteriormente, a la luz de las teorías contemporáneas de la identidad, esbozaré las posibles bases para un enfoque teórico alternativo para la historiografía cultural latinoamericana.

---

Absoluto de Hegel y de la lucha de clases de Marx, Fukuyama propone explicar el desarrollo histórico a partir de la ciencia natural moderna, la cual “es suficiente para explicar en gran medida el carácter del cambio histórico y la creciente uniformidad de las sociedades modernas;” sin embargo, “no es suficiente para dar cuenta del fenómeno de la democracia” puesto que “no hay una razón económicamente necesaria para que la industrialización avanzada produzca libertad política” (xv) En este aspecto, un ejemplo que podríamos citar en relación con esta particular afirmación de Fukuyama es el caso de la República Popular China, donde el desarrollo de su industrialización no ha ido acompañado con formas políticas democráticas, tales como son éstas concebidas en Occidente.

Entiendo por historiografía cultural la interpretación que historiadores y críticos literarios y culturales realizan de los eventos históricos y las producciones culturales de una sociedad a través del tiempo y las diferentes posibles lecturas que proponen. Interesantemente, como lo señala Roger Chartier, tales enfoques historiográficos no sólo interpretan los textos y los hechos históricos, sino que se apoderan de ellos, constituyendo las representaciones colectivas del mundo social, las cuales son, por tanto, el resultado de las diferentes formas de apoderarse que se transmiten a través de los libros, la lectura, etc. La historia cultural, por consiguiente, plantea el problema de las “relaciones existentes entre las modalidades de apropiación de los textos y los procedimientos de interpretación que éstos sufren” (*El mundo como representación* I).

Coincido con Chartier en que tales interpretaciones implican una consiguiente apropiación de los mismos, puesto que “al tomar contacto con lo escrito, le conceden una significación particular a los textos y a las imágenes que estos llevan” (i). Sin embargo, mientras el enfoque de Chartier intenta indagar cómo, gracias a la mediación de la lectura o la escucha, los individuos construyen “una representación de ellos mismos, una comprensión de lo social, una interpretación de su relación con el mundo natural y con lo sagrado,” (i) mi enfoque mira desde la óptica contraria, esto es, desde las lecturas predominantes propuestas por la historiografía cultural en América Latina, las cuales llegaron a ser admitidas, aceptadas e integradas como parte de una esencia colectiva, llamada identidad latinoamericana.

Tres vertientes servirán para formular una propuesta alternativa para la historiografía cultural latinoamericana: una relectura de los textos de Benedict Anderson, una aproximación a la teoría lacaniana de la intersubjetividad, en un marco teórico que



liga lo social y lo individual desde la perspectiva de la emancipación de Ernesto Laclau, y un enfoque deconstructivo articulado por el mismo autor que reconoce, por un lado, la carencia y la exclusión como constitutivas de las sociedad humanas, y, por el otro, asume a las democracias como espacios de lucha por la hegemonía. La re-lectura de Benedict Anderson me servirá de fundamento para proponer un nuevo enfoque en la historiografía latinoamericana que supere los llamados estudios culturales y las llamadas literaturas nacionales y las integre bajo una perspectiva doble; esto es, un enfoque que vincule, por un lado, una visión *inter/nacional*; esto es, que estudie los procesos nacionales en medio de la articulación de varias naciones a través del Atlántico; y por otro lado, un punto de vista *inter/subjetivo*; esto es, una exploración de la influencia y el efecto de la interacción de los sujetos de distintas naciones en el desarrollo de los procesos identitarios y la constitución de sus identidades nacionales respectivas. Considero que la visión de lo social como contingente desarrollada por Ernesto Laclau, la cual vincula la noción de la carencia de la identidad como la ha desarrollado el psicoanálisis de Jacques Lacan, así como la noción de la indecidabilidad y la decisión tal como las propone Jacques Derrida, pueden contribuir a delinear un ámbito de fondo que conduzca a una historiografía latinoamericana que, desentrampada de la búsqueda de una identidad latinoamericana unitaria, acepte la carencia, la exclusión y la lucha por la hegemonía como parte constitutiva de las sociedades democráticas.

A la luz de la subjetividad crítica contemporánea, en primer lugar, pasaré revista brevemente la evolución de las tendencias predominantes en la historiografía literaria latinoamericana desde la década de los setenta en el siglo XX, hasta el momento actual; en segundo lugar, revisaré los antecedentes teóricos del libro *Imagined Communities* de

Benedict Anderson poniendo especial acento en las objeciones planteadas a su obra; tercero, revisaré la relación entre la antropología y la psicología y sus consecuencias en la obra de Anderson, concluyendo con las implicaciones y consecuencias de su pensamiento en la crítica hispanoamericana contemporánea. Mi propósito en esta primera parte es doble: por un lado demostrar la correspondencia entre los conceptos de identidad que han predominado tanto en la historiografía cultural latinoamericana como en la peninsular, describir los elementos que la constituyen, y, proponer que tal coincidencia no es casual sino el producto de una subjetividad común. Dado que la comprensión de la nación y el nacionalismo rebasa las motivaciones racionales y excede las condiciones económicas y los procesos institucionales, la creación cultural, la crítica y la historiografía literarias son los terrenos privilegiados donde se aprecia la naturaleza de los profundos apegos provocados por las identificaciones nacionales.

En la segunda parte, partiendo de las propuestas de varios teóricos conocidos como miembros de la izquierda lacaniana expondré las diversas formas cómo estos autores entienden la identidad, y cómo explican el mayor o menor atractivo de las identificaciones nacionalistas como respuesta a la carencia constitutiva de la subjetividad humana. Me concentraré inicialmente en analizar los diferentes tipos de apropiaciones que estos tres autores hacen de la noción lacaniana del real para designar lo que permanece fuera de la simbolización. Dado mi interés por proponer una redefinición de la interpretación historiográfica latinoamericana a partir del reconocimiento de la carencia y la exclusión como dimensiones constitutivas de la sociedad humana, discutiré la ontología de la carencia propuesta por Ernesto Laclau y su validez para constituirse en un nuevo enfoque para abordar la historiografía literaria del siglo XIX.

La lectura intersubjetiva que propongo como base para una nueva historiografía, se inspira en la interpretación que del diálogo psicoanalítico realiza Shoshana Felman, quien en su libro *Jacques Lacan and the Adventure of the Insight* establece la validez del enfoque lacaniano para realizar un análisis psicoanalíticamente enfocado de la historia literaria (50). Este análisis, según lo propone Felman, no correspondería a un psicoanálisis de los autores, ni de sus obras, sino a una lectura que “escucha” el inconsciente del otro. Felman nos recuerda que, para Lacan, el inconsciente es un discurso “radicalmente intersubjetivo” (123). Mi propuesta, entonces, consiste en entender la obra crítica de los autores hispanoamericanos y peninsulares no como un papel escrito sino como un diálogo vivo entre sujetos que comparten una subjetividad común que los une y los separa al mismo tiempo. Entiendo por lectura intersubjetiva aquella que pone en diálogo las voces de los autores en medio de un tercer plano, donde se revela no sólo el universo simbólico que éstos comparten, sino sobre todo la carencia y las formas fantasmales a través de las cuales manifiestan su rechazo a ésta. En otras palabras, propongo una lectura intersubjetiva de la historia cultural latinoamericana, que entiende, no solo la lectura de los textos culturales, sino la lectura de los eventos históricos mismos como una forma de encuentro de los inconscientes. Este encuentro, más que un diálogo, es un triálogo; esto es, no un intercambio entre dos sujetos, sino una tríada en la que participa un tercer elemento que, rompiendo la dualidad de lo imaginario, integra y re-integra a los sujetos en el mundo simbólico del cual buscan escapar a través del encuentro con el real, de la realización de las fantasías y la completud que los sujetos persiguen.

Es mi criterio que los diálogos literarios que por centurias han sido sostenidos por creadores y críticos literarios a la vez, al igual que todo discurso que intenta explicar o doblegar el real deja un residuo, algo que queda, que es a la vez el límite y el exceso del significado discursivo. En estos residuos es posible reconocer el concepto de nación no sólo actuando como un significante, articulándose, en medio de la diferenciación de sus otros europeos y aborígenes, sino también como un síntoma de la carencia, de la necesidad permanente de las identificaciones, y como fantasía de la totalidad.

## CAPITULO I: De los esencialismos a los simbolismos

En 1971, año de la primera publicación de *Calibán*, Roberto Fernández Retamar inicia su célebre ensayo citando una pregunta dirigida a él por un periodista europeo: “¿existe una cultura latinoamericana?” el crítico cubano rechaza la formulación misma de tal pregunta pues ésta, sostiene, pone en duda la existencia de los hombres y mujeres latinoamericanos, y ratifica “nuestra irremediable condición colonial” (7). Más aún, señala Fernández Retamar, tal pregunta no tiene razón de ser puesto que ya ha sido resuelta a través del mestizaje, en lo que José Martí llamó una “América mestiza” la cual constituye la base de la identidad latinoamericana. La visión de Fernández Retamar, símbolo de una corriente intelectual latinoamericana que defiende la existencia de una esencia latinoamericana como fundamento de un proyecto político, anticipa, sin embargo, los enfoques culturalistas posteriores, los cuales en sus diversos matices han fomentado el reconocimiento de una íntima relación entre identidad y nación, declarando a esta última como una de las “entidades más comprometidas con la configuración de las identidades sociales y políticas” (González-Stephan 20) y han convertido, además, en un axioma académico la relación entre la formación de los estados nacionales, las ficciones historiográficas y las tradiciones literarias que se consideran creadas para favorecer los intereses de las élites criollas.

Mientras en las décadas de los 80s y 90s los debates ponían el acento en la crisis de la nación y en su posibilidad de consolidación y sobrevivencia, en la época contemporánea sobrevive la convicción de la existencia y permanencia de la nación y de las identidades culturales que la sostienen. Tal certeza se ha trasladado desde los círculos

intelectuales a la vida diaria de los latinoamericanos; el tema de la identidad cultural latinoamericana se presenta hoy en día, más que como una materia de debate académico, como una fuerza política cuyos contenidos y definiciones han sido excluidos para dar paso a un membrete, un significante vacío que garantiza la existencia de algo que nadie sabe qué es pero en cuya existencia todos creen. Igualmente, la convicción sobre la existencia de la nación y la identidad nacional se ha encarnado en múltiples proyectos políticos nacionalistas y populistas gestados en América Latina en los primeros años del siglo XXI, tal como lo demuestran los casos de Venezuela, Bolivia y Ecuador donde los discursos nacionalistas y anti-imperialistas de sus gobernantes se fundamentan, no solo en las identidades locales, sino en una identidad latinoamericana asumida sin mayor definición ni contenido.

En general, es posible afirmar que en consonancia con el criterio de Fernández Retamar, siglo y medio después de la independencia de las colonias españolas en América, la llamada identidad cultural latinoamericana ha ganado un reconocimiento que la coloca aparentemente al margen de cualquier discusión. Más aún, hoy en día cuando el debate sobre la identidad latinoamericana parecía haber concluido, los agitados vientos de la globalización en el siglo XXI han provocado en el mundo entero el resurgimiento de proyectos nacionalistas cuya existencia misma pone en evidencia el hecho de que la discusión sobre las identidades nacionales está lejos de ser agotada. Esta nueva realidad social y política traslada la discusión de vuelta al plano académico, pone de manifiesto el límite de las concepciones esencialistas y culturalistas sobre la identidad que predominaron en las últimas décadas del siglo XX y abre espacio para las teorías

contemporáneas de la subjetividad. De ahí la importancia de la revisión teórica que realizaré a continuación.

En el prólogo a la tercera edición de su libro *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*,<sup>2</sup> Fernández Retamar señala claramente como uno de sus propósitos que “nuestra literatura sea abordada con respeto para su especificidad;” y que, además, “se busque pensarla como ella en efecto es” (9). La perspectiva filosófica subyacente a esta afirmación apunta evidentemente a una concepción del conocimiento por medio de la cual la realidad es objetiva y exterior al sujeto, y puede, por tanto, ser aprehendida en forma objetiva; esto es, sin la mediación del inconsciente ni de la subjetividad en general. Según este enfoque, dado que a cada realidad objetiva corresponde una forma propia de conocimiento de la misma, a América Latina, como realidad particular, le corresponde una forma de conocimiento que se exprese tanto en una teoría literaria, como en una crítica cultural propias. De ahí la trascendencia del ataque de Fernández Retamar a la crítica literaria anterior, cuyo error, según sostiene, consiste en haberse valido de un “aparato conceptual extraño” (9). La misión para la nueva crítica, entonces, consiste en “extraer de *nuestra literatura*” las categorías “*propias* de ella” (50) y “formar nuestra *propia* teorización de nuestra literatura *propia*” (9)<sup>8</sup>.

La insistencia del llamado de Fernández Retamar a apropiarse de la realidad, de la literatura y de la teorización de la misma revela el otro lado de una versión antropófaga que necesita eliminar al otro para poder existir. Su argumento coincide lo que John Chasteen llamaría posteriormente la “carta nativista”: “América para los americanos,” (xv) la misma que, de acuerdo con el autor, fue la fórmula que unió a todos los nativos, criollos o no, pese a sus notables diferencias, en la lucha independentista contra los

---

<sup>8</sup> El énfasis es mío

peninsulares. La expresión usada por Chasteen: “América para los americanos” evoca sin duda la frase elaborada por John Quincy Adams y atribuida a James Monroe en 1823. Significativamente, aunque el contexto y el propósito de tales formulaciones marcan radicales diferencias en la significación de cada una, coinciden en la reacción que provocan en los latinoamericanos: en el caso colonial, uniendo a la población en contra de los peninsulares, y en el caso post-independentista, uniendo a los latinoamericanos en contra del así considerado enemigo estadounidense.

El razonamiento propuesto por Fernández Retamar, aunque cuestionable por el valor de sus premisas, es retóricamente coherente. Partiendo del argumento de que la existencia de la literatura hispanoamericana depende a su vez “de la existencia misma –y nada literaria- de Hispanoamérica como realidad histórica suficiente,” concluye que su independencia es la “condición sine qua non para la existencia de nuestra literatura, de nuestra cultura” (63). El argumento de Fernández Retamar vincula la literatura con la historia y las condiciones socio-económicas, por tanto, según esta visión, toda teoría de la literatura es también teoría de la historia. Resulta controversial, sin embargo, la existencia de una realidad cultural única e independiente, que, tal como es concebida por Fernández Retamar, habría subsistido desde tiempo pre-coloniales sin contaminarse, y sería, por tanto, el fundamento no sólo de una literatura y crítica literarias propias, sino de un proyecto político cuya realización pasa necesariamente por el reconocimiento de una identidad autóctona; esto es de una equivalencia entre el sujeto, su medio y su propia cultura.

En efecto, bajo este enfoque culturalista tanto la diferencia con los otros, como la “mismidad” de América Latina, se constituyen en base a un imperativo de acción



política. La fuerza moral de este argumento ha arrastrado a varias generaciones de autores y críticos, cuya misión ha sido considerada como de parteras que debían ayudar en el alumbramiento de la nueva sociedad socialista sin antagonismos. Este imperativo moral equivale a impulsar el desenvolvimiento de un proceso que se encuentra en ciernes en la realidad americana, y que, una vez expresado a través de la literatura, debe encontrar su plenitud en el proyecto político. Esta plenitud está inscrita desde el inicio y su despliegue corresponde al desenvolvimiento de la historia, la cual, para esta visión teleológica clásica, conducirá a América Latina inevitablemente hacia el socialismo. Esto se expresa muy claramente en las palabras de Mariátegui citadas por Fernández Retamar para señalar la meta final: “el provenir de América Latina es socialista” (65). No es de extrañar la semejanza de este planteamiento y la teoría de la historia de Hegel, quien sostiene que la historia universal no es sino el desenvolvimiento del espíritu a través de diferentes etapas hasta llegar a su consumación final; tampoco sorprende que detrás de este aparentemente novedoso planteamiento se pueda leer sin embargo una visión filosófica que repite el gesto de la modernidad no sólo en cuanto a la creencia en el poder humano para dirigir y cambiar la historia, sino en la coherencia de los sujetos que la realizan.

El carácter científico de los estudios literarios propuesto por Fernández Retamar resulta, por tanto, una forma de justificar y garantizar la consecución de la finalidad teleológica concretizada en la existencia de la sociedad socialista. De ahí el imperativo moral para llevar adelante un proyecto político que impulse el rumbo histórico a partir de la literatura. Para conseguir esta finalidad, Fernández Retamar necesita legitimar los estudios literarios, otorgándoles unos fundamentos distintos a los que hasta entonces

habían recibido del funcionalismo y el estructuralismo, y proporcionándoles un carácter científico que comprenda “nuestro mundo y el mundo del que formamos parte” y que permita “elaborar los conceptos propios de nuestra literatura” (74-75). La fundamentación de esta nueva teoría literaria, la realiza Fernández Retamar en base a un doble proceso que por un lado critica al formalismo ruso; particularmente a su separación de literatura e historia, a su desconocimiento de las especificidades de cada literatura, y a su pretensión de validez universal; y, por otro lado, toma como base al materialismo histórico al que considera el instrumental científico idóneo.

La defensa del materialismo histórico como base de la nueva teoría de Fernández Retamar es completamente consistente con su propuesta de una crítica valorativa. Es necesario recordar que para el año 1976 en que se publicó por primera vez *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*, el debate se centraba en definir qué clase de crítica se debía hacer. Según lo expresan las palabras de Fernández Retamar, las preocupaciones centrales de aquella época se concentraban en temas como: “¿de qué criterio se trata?, ¿tiene sentido una crítica no valorativa?, si valoramos ¿cómo arribamos a nuestra tabla de valores?, ¿es posible o deseable valorar sólo estéticamente?” (106). Para Fernández Retamar es claro que, aunque toda crítica requiere valores y criterios sobre los cuales asentarse, no todo criterio es válido. Oponiéndose a una crítica no valorativa como la que postulara Jakobson, Fernández Retamar declara que esta supuesta “crítica sin criterio” en realidad “arroja a la valoración puertas afuera”, mientras al mismo tiempo “la hace ingresar por la ventana” (108). Por el contrario, sostiene, el valor mismo de la crítica se establece en relación a la posición económica y política a la que ésta

responda, y el criterio valorativo se hace presente en el momento mismo de escoger la obra.

Aunque el pensamiento de Fernández Retamar se inscribe en una visión del mundo cuya validez fue puesta en cuestionamiento por los hechos históricos de finales del siglo XX, tales como la caída del muro de Berlín, la influencia del mismo es de gran alcance. La sospecha que éste lanza sobre las formas teóricas aparentemente no-valorativas, y su lucha en contra de dos posiciones antitéticas a las que él denomina: el sociologismo vulgar y el estructuralismo vulgar son de particular importancia en su influencia teórica en la crítica contemporánea. La forma misma de concebir esta dicotomía demuestra no sólo el carácter antinómico del pensamiento de Fernández Retamar, sino también su intento de superarlo a través de una unidad de ambos métodos, la cual corresponde a una operación parecida a la hibridación que él mismo propone en cuanto a lo cultural. Sin duda, su concepción del hecho literario como parte de un fenómeno cultural mayor es otro de los grandes aportes de Fernández Retamar, quien, al concebir la teoría y la crítica literarias como un aspecto de la totalidad cultural, abre las puertas a los estudios culturales posteriores.

En general, el legado más significativo de Fernández Retamar que perdura a través de los años es el haber postulado la existencia de una esencia latinoamericana como núcleo central alrededor del cual confluyen la literatura y la política, las cuales son, de este modo, constituidas como las dos preocupaciones fundamentales de la crítica literaria latinoamericana a partir de los años 70. Para fundamentar esta doble conexión, Fernández Retamar debió primero estipular la existencia de una especificidad literaria latinoamericana que constituyese la base de la política regional autónoma; y luego,

necesitó postular la existencia de una esencia común a la llamada nación latinoamericana. Al establecer a la nación latinoamericana como axioma teórico, Fernández Retamar introdujo también la exigencia tanto de una literatura como de una crítica literaria que expresen la singularidad del ser latinoamericano en forma independiente; de tal modo que, la ficción literaria sirviera de base para la ficción política.

Tal como lo expresa John Beverley, la actividad crítica de aquella época se sustentaba en: “la suposición de la idea de que la lucha por la liberación nacional modelada por la Revolución Cubana (y la política cultural representada por Casa de las Américas en particular) y el proyecto de democratización de las bases de la cultura latinoamericana marchaban a la par” (25). Roberto Fernández Retamar, por tanto, resulta una suerte de símbolo de una posición ético-política-cultural cuya influencia se siente en obras posteriores y aun persiste hasta nuestra época en lo que John Beverley denomina el neo-arielismo, el cual continúa en el siglo XX la línea iniciada por José Enrique Rodó (1871-1917) en su libro *Ariel*, publicado en 1900. En este texto, Rodó expone un pensamiento binario cuyos polos, encarnados en los personajes Ariel y Calibán, representan por un lado la cultura latinoamericana a la que le corresponde el idealismo y la belleza; y por otro lado, los Estados Unidos de América quienes son vistos como la encarnación del materialismo y lo grotesco. El neo-arielismo, continuando el pensamiento arielista de integración latinoamericana, le otorga a la literatura y pensamiento crítico cultural su valor “propio latinoamericano”, descalificando cualquier teoría acerca de lo latinoamericano concebida en otro lugar geográfico que no sea Latinoamérica. De ahí que es posible afirmar que el neo-arielismo representa el resurgimiento de una comprensión de la crítica e historiografía literarias como una

actividad cuya validez teórica está íntimamente ligada a su origen geográfico. Para esta perspectiva, al igual que para Fernández Retamar, la comprensión y teorización de la llamada realidad latinoamericana sólo pueda ser desarrollada desde Latinoamérica.

En este marco prevalente de pensamiento se realiza en 1987 la publicación de la primera edición del libro Beatriz González-Stephan *Historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX* ganador del concurso Casa de las Américas en el mismo año. En esta obra González-Stephan realizan un inmenso esfuerzo crítico para poner en cuestionamiento lo que ella considera el obstáculo teórico fundamental para la historiografía literaria latinoamericana; esto es, la matriz euro centrista desde la cual se la ha entendido. No obstante, más allá de su intención, esta obra no logra apartarse del efecto reverso de la visión euro centrista, el cual se manifiesta bajo la forma de la búsqueda de lo “propio” como forma de liberación política. Esto es particularmente evidente en el uso que González-Stephan hace de vocablos e imágenes que se refieren a lo “propio,” como por ejemplo cuando denuncia los efectos que la matriz euro centrista ha provocado: “la tergiversación de *nuestras* prácticas culturales” y “el silenciamiento de ciertas especificidades” *propias* de lo latinoamericano (31).<sup>9</sup> La importancia de la crítica de González-Stephan a la matriz euro centrista presente en el pensamiento latinoamericano se neutraliza aun más cuando su pensamiento coincide con la visión preponderante de la época; esto es, con la convicción de que las transformaciones sociales entendidas como luchas por la liberación nacional están íntimamente ligadas a la transformación cultural. En otras palabras, cuando ratifica la íntima conexión entre proyecto político y quehacer cultural ya anteriormente auspiciada por Roberto Fernández Retamar y Casa de las Américas, quienes para los años finales de la década de los

---

<sup>9</sup>El énfasis es mío

ochenta del siglo XX aún mantenían considerable influencia en el pensamiento latinoamericano.

Posteriormente, González-Stephan asume una actitud crítica frente a su propia posición y a las corrientes preponderantes en la época de publicación de su obra escrita entre 1983 y 1986; esta autocrítica, inscrita en el prólogo a la segunda edición de su libro publicado en 2002, es precisamente su ajuste de cuentas con aquéllas. La obra de González-Stephan es significativa porque se asienta en medio de aquella dicotomía que por un lado luchaba contra la episteme positivista y por otro lado aun pensaba en base a sus fundamentos. La autora describe este momento teórico como entrampado en el binarismo característico de la modernidad: “sin poder salir del sistema binario de categorizaciones de la epistemología de la modernidad –a saber, el juego de oposiciones entre la base socio-económica y superestructura ideológica, metrópoli y colonia, centro y periferia, civilización y barbarie, letrado y analfabeto” (19). En este marco de contradicción entre un sistema epistemológico basado en antinomias y el intento de superarlo desde esa misma matriz de pensamiento se desarrollaron las críticas a las epistemologías del colonialismo, las cuales para entonces ya habían producido su efecto; en palabras de González Stephan ya habían colonizado también la “mirada reflexiva” de los estudios latinoamericanos los cuales reproducían “miméticamente los modelos europeos sobre las realidades latinoamericanas” (19).

Beatriz González-Stephan sintetiza brillantemente las limitaciones y las contradicciones presentes en la época en la cual surgió su obra. En palabras de la autora, el pensamiento de la época estaba movido tanto por una “ciega e ingenua confianza de (sic) categorías que habrían de disolverse” (11) como por una no-comprensión de que la

crítica que se hacía al pensamiento euro centrista, motivada por una “profunda voluntad latinoamericanista,” se movía bajo la “misma razón instrumental que se había heredado de la modernidad europea” (15-20). González-Stephan da testimonio además del momento del cambio, del paso de la “seguridad de categorías conceptuales” (como las del marxismo y estructuralismo) al ‘desencanto ideológico’ que empezaba a cuestionar la validez de las instituciones de la modernidad en América Latina. La crítica se encontraba entonces en medio de una dualidad: por un lado, el predominio del marxismo y el estructuralismo y la creencia en las verdades inamovibles; y, por otro lado, un movimiento que se iniciaba hacia “el vaciamiento de los mitos de la modernidad (historia, progreso, democracia, partidos, nación)” (15). En este momento, la razón ilustrada, heredera de la modernidad había empezado a ser percibida como una camisa de fuerza, y los letrados a aparecer como “atrapados en la razón ilustrada” (15). Del mismo modo, la historia había empezado a ser entendida como una construcción edificada en base a las prácticas simbólicas. Para describir este momento, podríamos decir que se empezaba a dar paso a una comprensión de la realidad basada en las prácticas verbales y simbólicas; aunque, la determinación de la base económica continuaba siendo la explicación fundamental.

En efecto, en los años noventa una nueva corriente viene a conmovir la visión latinoamericanista. En oposición a la aparente solidez del campo crítico, que a mediados de los años ochenta se basaba en categorías marxistas y estructuralistas, la etapa siguiente se caracteriza por el intento de desmontar los mitos de la modernidad, tales como el progreso de la historia y el papel de la nación. Esta nueva visión crítica enfatiza el carácter construido de las identidades nacionales, de las ficciones historiográficas en las

que éstas se asientan, y de su relación directa con la formación de la nación. En general, el impacto del enfoque constructivista en los estudios literarios y en la crítica literaria latinoamericana se evidencia en el esfuerzo por explicar la llamada realidad social a partir de métodos históricos, culturales y/antropológicos comparativos.

Uno de los más reconocidos teóricos del nacionalismo y del uso de métodos comparativos para el análisis de la nación, y cuya propuesta representa “un ejemplo importante de la teorización constructivista hecha por un comparativista” es Benedict Anderson (Finnemore and Sikkink 391).<sup>10</sup> Anderson ejerció una influencia decisiva en la crítica cultural latinoamericana al plantear el carácter construido de la nación. Basta con una revisión de la bibliografía de los textos sobre la nación escritos a partir de la publicación de *Imagined Communities* en 1983 para corroborar su influencia teórica. Casi todos ellos incluyen de alguna manera en su bibliografía el famoso texto de Anderson; y, pese a ciertas críticas específicas en relación a datos históricos, la mayoría aceptan en forma casi dogmática su concepción de la nación como comunidad imaginada.

El emblema de esta nueva visión fue la expresión *comunidades imaginadas*, la cual, como lo enfatiza John Charles Chasteen, “se convirtió en el punto central de referencia tanto en los estudios históricos como literarios en América Latina durante los 1990s” (ix). De tal modo que el libro de Anderson, *Imagined Communities*, ha sido cita obligada para todo quien ha escrito sobre temas de nación y nacionalismo, llegando al extremo de que muchos de sus seguidores no sólo se limitaron a aplicar en el campo literario el método comparativo sugerido por Anderson para el estudio de la historia, sino que convirtieron las famosas citas de Anderson, como lo señalan Philip Spencer and

---

<sup>10</sup> Para más información sobre el método comparativo de Anderson, su evolución a través de su obra, y su importancia, ver *Grounds of Comparison: Around the Work of Benedict Anderson*. Jonathan Culler and Pehng Cheah, Eds. New York: Routledge, 2003.



Howard Wollman, en lugares comunes de la literatura que como tales han sustituido al análisis (37).<sup>11</sup> La popularidad de la obra de Anderson se convirtió en muchos casos en el límite para su superación teórica; por un lado, el seguimiento acrítico del método de Anderson redujo su potencialidad para transformar la historiografía cultural, y por otro, algunas de las características innovadoras de la misma no fueron mayormente consideradas.

En el campo de la crítica literaria latinoamericana, y a partir de la propuesta de Anderson, se produjeron numerosas publicaciones que, repitiendo su gesto comparativo, establecieron una relación directa entre las literaturas nacionales, así llamadas fundacionales, y los procesos de constitución de la nación. Así, paradójicamente, en este nuevo enfoque, ciertos presupuestos teóricos se mantuvieron igual a los anteriores: la visión construccionista que yace detrás de las “ficciones fundacionales” estableció una relación directa entre las obras de ficción y las identidades nacionales; de este modo, se le atribuyó a la literatura, una vez más, la función de construir la realidad. Según este principio, la dinámica ficción-realidad puede manifestarse bajo distintas modalidades: así, mientras para Doris Sommer, el peso fundamental de la construcción de la nación corresponde a los llamados romances nacionales, para González-Stephan el énfasis está en las historias literarias nacionales. Éstas, según sostiene la autora, delinearon ya desde la época colonial, particularmente en el siglo XVIII, lo que serían las futuras naciones, y para el siglo XIX contribuyeron en forma decisiva a construir el edificio ideológico de la literatura nacional, y al mismo tiempo a impulsar la unidad política nacional (37).

---

<sup>11</sup> Ver: Felman, Shoshana. “To Open the Question. Literature and Psychoanalysis: The Question of Reading: Otherwise.” *Yale French Studies*. 55.56 (1977): 5-10. Print.

Para Sommer, y, en general, para la crítica que se desprende de su influyente *Ficciones Fundacionales*, el peso de las literaturas fundacionales en la constitución de la nación es tan grande que absorbe todo el ámbito histórico, sin quedar espacio fuera de la tradición. Así lo demuestra el ejemplo de los autores del llamado Boom que Sommer utiliza para ilustrar su caso. Según su argumento, ellos, al rechazar la tradición latinoamericana, están precisamente afirmando su lugar dentro de ésta. Este rechazo, no obstante, resulta muy productivo, puesto que, según confiesa Sommer en su artículo “Irresistible Romance,” publicado en 1990, un año antes de la publicación de su célebre libro *Ficciones Fundacionales*, fue precisamente la indiferencia declarada de los autores del Boom hacia su tradición literaria la que la motivó a escribir acerca de las ficciones fundacionales de América Latina. Utilizando terminología psicoanalítica, aunque fuera del marco propio del psicoanálisis, Sommer se pregunta ¿qué de los llamados romances latinoamericanos provocaba en los autores del Boom tanta resistencia y negación? (72). La negativa de estos a inscribirse dentro de la tradición literaria latinoamericana es interpretada por Sommer como “un síntoma de dependencia no resuelta” (73). Tal síntoma, según anota la autora, se refiere no sólo a las ficciones fundacionales que el Boom rechaza, sino también a “toda una tradición entera de resistencia” dentro de la cual se localiza el Boom (73). Así pues, para Sommer no sólo ha existido una tradición de aceptación de las literaturas fundacionales, sino también una tradición de rechazo a las mismas. Dentro de este cuadro, los escritores fundacionales serían las figuras paternas, y los escritores del Boom serían equivalentes a los hijos negando su dependencia paterna para poder obtener su propia autonomía. Sommer concluye, por tanto, que el “pesimismo” de la literatura del Boom es un “síntoma” de una resistencia que surge como

resultado de su necesidad de negar un pasado no resuelto y a través de esta negación afirmarse a sí mismos (75).

La limitación de esta interpretación consiste en que apunta a un esquema psicológico que se sitúa exclusivamente dentro del campo de lo simbólico en el cual el padre representa la ley que el hijo debe transgredir para encontrar su propio lugar, rompiendo así la relación imaginaria, de la que de lo contrario continuará preso. Tal interpretación encuentra su límite al limitarse al ámbito de la simbolización ignorando la carencia constitutiva que persiste en el sujeto más allá de la simbolización. Por el contrario, propongo que la tradición de resistencia frente a las literaturas fundacionales, brillantemente establecida por Sommer, es una manifestación del vacío que experimenta el sujeto frente a una sociedad heterogénea, que la fantasía de una nación unitaria no alcanza a cubrir. Así se explica la actitud de los escritores del Boom, y de la tradición de resistencia a la que ésta pertenece. Ambas revelan la carencia implícita en el ideal de nación que, constituido en el siglo XIX es representado en las ficciones fundacionales que Sommer analiza, y en otras que ella no incluye. La tradición de rechazo de las obras fundacionales desafía la epistemología que privilegia el logos, el cual corresponde a las nociones de razón, lógica y ley consideradas como principios trascendentes “que aseguran el orden y la razón y le confieren significado al discurso,” y constituyen el origen de la verdad tal como ha sido construida en la tradición filosófica occidental (Childers and Hentzi 172). La epistemología centrada en el logos, la cual encontró su máximo esplendor en el siglo XIX a través del desarrollo del positivismo y la ciencia, ha contribuido a enmascarar las diversidades locales, y a otorgar al proyecto de nación una lógica de completud y unicidad que la realidad de las diversidades locales rechaza,

poniendo de este modo en constante evidencia los límites de un proyecto identitario de nación.

La fantasía de una nación unitaria, homogénea y completa que los autores del Boom rechazaron corresponde, a mi modo de ver, al modelo de nación supuestamente representativa de la colectividad que la imaginaba, cuando en realidad se asentaba únicamente sobre la hegemonía criolla, y excluía a otros grupos sociales. El ideal de nación fue constituido en base a un rechazo, y no a la integración, de la experiencia colonial del mestizaje, la cual se presenta como el real<sup>12</sup> innombrable. En la revista online de la Asociación Lacaniana Internacional, Iris Sánchez, psicoanalista ecuatoriana, al analizar el papel del desmentido lacaniano en la formación del analista en América Latina, hace notar que en esta región “mestiza de raza, cultura, lengua y religión,” el mestizaje “se vive mal” (n.pag.). Con esto, Sánchez hace referencia a la falta de integración del hecho de la colonización y su violencia en la vida psíquica de los latinoamericanos. Este vivir mal se traduce en un “desmentir las diferencias,” “doblegar [en] nuestros estilos” en nombre del “ideal de occidentalización de nuestros pueblos.” Sánchez propone que la violencia de la colonización sea considerada “más allá de cualquier postura ideológica, como un empalme (no como una fusión) de razas, culturas, religiones y lenguas, cuyos reajustes todavía ocupan un lugar preponderante del devenir

---

<sup>12</sup> El término real hace referencia a uno de los tres dominios (imaginario, simbólico y real) que integran según Jacques Lacan al sujeto humano. Lacan define al real como aquello que resiste absolutamente la representación. En este sentido es imposible de imaginar por sí mismo puesto que si pudiéramos imaginarlo, lo podríamos representar. Como tal es imposible integrarlo en el orden simbólico, lo cual significa –en cierta forma paradójicamente– que el real es de hecho opuesto a la realidad. Por lo tanto, nuestro encuentro con el real es siempre traumático. Nota: En adelante utilizaré el artículo masculino “el” como elemento determinativo para los tres registros propuestos por Jacques Lacan: imaginario, simbólico y real. He escogido utilizar “el” en lugar del “lo” utilizado por algunas traducciones al español, puesto que el artículo “lo” en español se utiliza para adjetivos sustantivados, y hace referencia a entidades abstractas como “lo bello”, “lo bueno”, “lo malo” etc. Este no es el caso para los términos “real, imaginario, simbólico” cuyo tratamiento en la teoría lacaniana corresponde al de sustantivos concretos, razón por la cual los utilizo con minúscula, como corresponde a su condición de sustantivos comunes, y no con mayúscula como en ciertas traducciones al español. Estos tres términos deben ser entendidos como lo afirma Lacan en sentido topológico, esto es en relación del uno con el otro, y no en forma completamente independiente (Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, 89).

de nuestros pueblos” (n. pag). Este reajuste pendiente, es una de las causas, por las que el mestizaje y sus efectos en nuestra vida hoy no ha sido atentamente estudiado. Sánchez sobre todo plantea una pregunta fundamental que todavía está pendiente de respuesta: “¿Cuál es el tejido, la urdimbre que el mestizaje nuestro entreteje como formaciones del inconsciente?” (n. pag.). En otras palabras, si la conquista y la colonización fueron hechos traumáticos, ¿cuáles son las huellas que en nuestra psiquis dejó el mestizaje? ¿Por qué rechazamos lo que hay en nosotros de indio o de negro? Este es un tema fundamental para reflexionar en el futuro desde una perspectiva intersubjetiva.

En 1983, con la publicación de su famoso texto *Imagined Communities*, Benedict Anderson señala un nuevo rumbo en los estudios literarios al establecer, para el caso latinoamericano, una relación directa entre el surgimiento del nacionalismo, el papel del descontento criollo y la difusión de la imprenta en sus formas de periódicos y novelas. Los dos aspectos más comentados de su obra son precisamente el rol que Anderson atribuye a la imprenta y a los criollos americanos en la constitución de la nación y su concepción del tiempo vacío-homogéneo. En su autocrítica a las limitaciones conceptuales de *Imagined Communities*, incluidas en su libro *Specters of Comparison*, Anderson concede razón a algunas de las críticas planteadas en relación a su concepción del tiempo, y admite que, debido a su interés por resaltar el papel de los periódicos en la génesis de la aprehensión del tiempo como requisito para imaginar la nación, él enfatizó unilateralmente la importancia de la simultaneidad en el calendario. En palabras de Anderson: “en mi discusión de 1983 del papel de los periódicos en la génesis de [la] . . . aprehensión del tiempo requerida para imaginar las naciones, enfatiqué, unilateralmente, ahora estoy seguro, la importancia de la simultaneidad del calendario de ocurrencias

aparentemente aleatorias que cada edición diaria ofrece,” perdiendo de vista completamente otros principios de coherencia interconectados (32-33).

La focalización de Anderson en el tiempo vacío y homogéneo es criticada por ciertos autores post colonialistas quienes consideran que ésta restringe el debate de la nación a la modernidad del mundo occidental y no da cuenta de las perspectivas postcoloniales en el mundo contemporáneo.<sup>13</sup> Entre los principales críticas post colonialistas a la obra de Anderson se encuentra la de Homi Bhabha quien sostiene que “la soberanía de la cultura nacional concebida como la ‘comunidad imaginada’ enraizada en un ‘tiempo vacío homogéneo’ de modernidad y progreso,” como la propone Anderson, no es una corriente que pueda servir para la comparación crítica o para el juicio estético ni dar cuenta del número creciente de culturas ‘nacionales’ que están siendo producidas desde la perspectiva de “las minorías privadas de derechos” (6). Para Partha Chatterjee, miembro del grupo de estudios subalternos, el problema radica en que el tiempo vacío homogéneo no existe en el espacio real, sino que corresponde al “tiempo utópico del capital” que conecta linealmente el pasado con el presente y el futuro. Esta conexión da lugar a las “imaginaciones historicistas de identidad, nacionalidad, progreso y otros con los que Anderson y otros nos han familiarizado” (131). Para Chatterjee este “tiempo de

---

<sup>13</sup> La producción teórica post-colonialista es extensa y su influencia en otras áreas académicas ha sido muy extendida. Entre los principales contribuyentes a esta corriente se ubican: Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage, 1979. Print.; Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*. Ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Basingtoke: MacMillan Education, 1988. 271-313. Print.; Guha, Ranajit and Gayatri Chakravorty Spivak, eds. *Selected Subaltern studies*. New York: Oxford University Press, 1988. Print.; Bhabha, Homi K., ed. *Nation and Narration*. London, New York: Routledge, 1990. Print.; Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London, New York: Routledge, 1994. Print.; Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, eds. *Post-Colonial Studies Reader*. New York: Routledge, 1995. Print.; Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, eds. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. 2nd ed. London, New York: Routledge, 2002. Print.; Entre los más importantes autores subalternos se encuentran: Chatterjee, Partha. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, 1993. Print.; Guha, Ranajit, ed. *Subaltern Studies Reader, 1986-1995*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. Print.; Prakash, Gyan. "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism." *The American Historical Review* 99. 5 (1994): 1475-1490. Print.

la modernidad”, debe ser repensado como heterogéneo y no como la simple co-presencia de varios tiempos modernos y pre-modernos; tal enfoque sólo contribuye fortalecer la visión utópica sobre la modernidad occidental. Por el contrario, aclara Chatterjee, el tiempo en el espacio real de la vida moderna, particularmente en el mundo postcolonial, es más bien un tiempo denso y heterogéneo (132). Ejemplos de tal heterogeneidad son la coexistencia de ejecutivos industriales capitalistas que para decir el futuro de sus negocios dependen de los vaticinios de un astrólogo; o de trabajadores industriales cuyas máquinas no pueden ser usadas mientras no hayan sido consagradas bajos sus ritos religiosos.

Con su apreciación Chatterjee pone el dedo en la llaga puesto que su crítica no sólo afecta la propuesta de Anderson, sino que es posible extenderla a las limitaciones de los métodos comparativos en general; el desafío consiste en cómo estudiar el fenómeno de la nación sin repetir o invertir el mismo gesto “centrista” que se produce al mover el eje de una región a otra, de un tiempo a otro. Este problema no ha sido resuelto a través del enfoque comparativo; por el contrario, continúa siendo necesario ubicar la matriz de pensamiento euro centrista y al mismo tiempo ir más allá de ella. Ese es el desafío que los estudios postcoloniales han intentado enfrentar, en contraste con anteriores enfoques como el marxismo. Por esta razón, tal como lo sostiene Gyan Prakash, en su esfuerzo por superar el eurocentrismo, la crítica postcolonial reclama el espacio de los intersticios de las disciplinas de poder y conocimiento que critica, de ahí su carácter interdisciplinario (476). Como bien lo sugiere Prakash lo interesante de la crítica postcolonial es que la conciencia de “su propio aparato crítico no está demasiado lejos de la historia colonial

sino que existe como una secuela, como un después del después de haber sido asaltado por el colonialismo” (475).

En general, los estudios comparativos de la cultura no consiguen su propuesta de buscar el descentramiento de Europa, y se encuentran con una dificultad teórica al intentar dar cuenta de una parte de la realidad geográfico cultural sin recurrir a una división que las separa en pares opuestos: dominantes/subalternas, centrales-periféricas, desarrolladas/subdesarrolladas, o como se les quiera llamar. El uso de la metodología comparativa del des-centramiento y el re-centramiento de los polos opuestos no alcanza a explicar la totalidad de la realidad. De ahí que el intento de Anderson de desplazar uno de los términos de la oposición conduce inevitablemente a un nuevo centramiento; esta vez del eje que antes había sido desplazado: a una inversión de los términos, no a una eliminación de la dicotomía inicial.

Las corrientes construccionistas y culturalistas han acogido en los últimos años el término imaginario, el cual se ha constituido en un lugar común que ha venido a reemplazar los conceptos de cultura, creencias culturales, significados y modelos en antropología y en los estudios culturales. Como lo señala Claudia Strauss, no es coincidencia que su creciente popularidad ocurra justamente al mismo tiempo que el término cultura como tal ha ido perdiendo terreno. En palabras de Strauss, el imaginario, hasta cierto punto, es “la cultura o el conocimiento cultural en nuevos ropajes” (322). Esta tendencia a entender el vocablo imaginario<sup>14</sup> como una acumulación de *ethos*

---

<sup>14</sup> En el presente trabajo usaré el vocablo imaginario, precedido del artículo masculino “el”, y no “lo”, siguiendo la concepción original de Jacques Lacan, quien lo utiliza como sustantivo concreto y no abstracto como correspondería en español al uso del artículo neutro “lo”. La misma lógica aplica a los otros términos de la famosa triada lacaniana imaginario-simbólico-real, todos los cuales serán utilizados con minúscula siguiendo los originales en francés. En términos estrictos, el imaginario no se refiere a una cosa, ni lugar, ni un espacio en particular, sino a una acción permanente, a un proceso de continuas identificaciones que el sujeto vive, empezando en la infancia y continuando a través de su existencia. Estas identificaciones se producen a un nivel en el que la “imagen” está presente.



culturales resulta predominante en el caso latinoamericano, donde se lo ha concebido como un agregado de símbolos e imágenes compartidas por un colectivo social o una nación. En el caso de América Latina, numerosas publicaciones atestiguan el impacto del término imaginario en la producción teórica de la región.<sup>15</sup>

El valor simbólico que se le ha atribuido al vocablo imaginario no sólo lo convierte en un término de fácil acomodo para reemplazar otros que, debido a su uso ambiguo, han perdido su valor para el análisis, tal es el caso del término ideología, sino que también se lo ofrece como la nueva esperanza para alcanzar la transformación social. Tal dimensión es lo que Iris Zavala denomina “la proyección de emancipación social del imaginario” (24). Éste es conceptualizado por Zavala como “un espacio de mediación donde se pueden representar visiones de un mundo nuevo y en el cual las fuerzas simbólicas son liberadas a través de actos performativos” (20). De ahí su propuesta de “reposicionar” el imaginario y el simbólico, y “reinstaurar” lo que denomina “la praxis revolucionaria colectiva del imaginario” (20). Considero que, paradójicamente, al reducir lo imaginario al simbolismo de la cultura, esto es al mundo de las representaciones, tal como lo hacen Zavala y gran parte de la crítica historiográfica latinoamericana, tanto el análisis como la práctica política se mantienen atrapados dentro de la fantasía de la total representación.

---

Hay una dimensión de imaginación también presente, pero lo predominante es la imagen, la cual trae a la representación aquello que se evoca, que siendo potencial se convierte en acto, al intervenir la imagen y la imaginación al mismo tiempo. Al sustantivarlo y colocarle el artículo en frente, el término “imaginario” tiende a perder esta cualidad dinámica que lo caracteriza.

<sup>15</sup> Norambuena Carrasco, Carmen. “Imaginario nacionales latinoamericanos en el siglo XIX.” *Historia Unisinos*. 10.2 (2006): 121-132. Print.; Achúgar, H. *Imaginario culturales desde la huellas indígenas a la modernidad*. Montevideo: Trilce, 2000. Print.; Murilo de Carvalho, M. *La formación de las Almas. El imaginario de la República en el Brasil*. Universidad Nacional de Quilmes, 1997. Print.; Quijada, Mónica. “¿Qué Nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano.” *Inventando la nación: Iberoamerica en el siglo XIX*. Ed. A. Annino y F.X. Guerra. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2003. 287-315. Print. Pomer, León. *La construcción del imaginario histórico argentino*. Buenos Aires: Editores América Latina, 1998. Print.

La concepción del imaginario de Iris Zavala no está lejos de la visión prevalente en la crítica contemporánea, liderada especialmente por la obra de Cornelius Castoriadis. Aunque el valor teórico del imaginario de Castoriadis ha sido constantemente asimilado al de Lacan, estos no son equivalentes. En principio, como lo señala Yannis Stavrakakis en su libro *The Lacanian Left*, ellos comparten una concepción de la realidad social e individual como construida socialmente, así como una comprensión del límite de tal construcción. El punto de discordia corresponde a la pregunta de si existe o no algo fuera de la construcción social. ¿Cuál es la importancia de la existencia de un exterior a la construcción? Al aceptar que no hay nada fuera de la construcción social, afirma Stavrakakis, un cierto “esencialismo comienza a contaminar el argumento construccionista” puesto que bajo este argumento, el construccionismo “adquiere una posición estructural de la esencia de nuestro mundo, una esencia que el socio-construccionista clama conocer” (66). En otras palabras, al reducirlo todo al nivel de la construcción, el construccionismo pasa a ocupar una posición meta-lingüística o esencialista fuera de la construcción, volviéndose por tanto necesario des-esencializar el argumento construccionista; es decir, relacionar la producción de las construcciones de realidad con algo exterior a la construcción misma. Este exterior no puede ser una nueva esencia, objetivamente accesible, sino una exterioridad que es imposible representar; esto es, algo imposible de construir al nivel del significado simbólico, pero a la vez, imposible de evitar. Esta exterioridad es necesaria para encontrar respuesta a la pregunta sobre qué estimula la producción de nuestras construcciones sociales. Tal respuesta, para evitar caer en un argumento tautológico, no se puede encontrar en la construcción misma, sino fuera de ella (67).

Stavrakakis aclara que el construccionismo de Lacan y Castoriadis se distinguen porque mientras éste último enfatiza el lado creativo del sujeto y la sociedad humana, Lacan pone el acento en la alienación constitutiva de la experiencia humana (*The Lacanian Left* 47-48). En otras palabras, la diferencia es que, desde una perspectiva lacaniana, “explorar las dimensiones simbólicas y fantasmáticas de la objetividad social no agota el debate completo de la naturaleza de la experiencia humana” (*Lacan and the Political* 65). Mientras Lacan acepta la creatividad humana como base de la imaginación, reitera a la vez el límite de la capacidad de simbolización, la cual está ocultando el hecho de que no todo es simbolizable. Lo que queda fuera de la simbolización es lo que Lacan denomina el real. En lugar de afirmar la creatividad síquica o el sujeto autónomo, Lacan enfatiza el tema de la carencia del sujeto incapaz de recapturar a través de la creación simbólica o la representación imaginaria el real perdido.

El temor a los efectos potencialmente reaccionarios derivados de la concepción del real ha motivado rechazo por parte de ciertos autores quienes, aunque aceptan ciertos aspectos de la teoría psicoanalítica, tienen problemas con aceptar el real lacaniano. Judith Butler, por ejemplo, comparte este miedo al real como impedimento para la acción política. Butler explícitamente plantea su preocupación de que al dejar cierto campo fuera de la simbolización, al separar el interior del exterior de la inteligibilidad simbólica se impida el análisis histórico y social específico que se requiere, y no se logren la rearticulaciones necesarias para el desarrollo del proyecto democrático, como el propuesto por la izquierda lacaniana (207). A simple vista, para cualquier crítico que busque la emancipación social la opción parece inevitable: o el construccionismo de Castoriadis que propone un imaginario como un mundo de simbolismos y de creatividad

o el de Lacan que pone el acento en el límite de ese simbolismo, al que Lacan denomina real; esto es, aquello que no puede ser simbolizado por el sujeto. En un intento de preservar una política radical, parece una opción más simple acercarse al imaginario de Castoriadis que ofrece el optimismo del cambio social. Al desconocer el real e ignorar los límites alienantes de la creación humana, Castoriadis intenta proteger su política de la imaginación radical, de preservar la posibilidad de emancipación humana. Como Stavrakakis lo demuestra, “parece ser el deseo de Castoriadis de garantizar a toda costa el prospecto para una política de una imaginación radical, totalmente sin amarras” lo que lo lleva a desconocer el real (57). Este deseo, o más bien el temor a las supuestas consecuencias de enfrentar el real podría extenderse a numerosos otros autores quienes como en el caso de Iris Zavala utilizan parte de las herramientas conceptuales de Lacan sin comprometerse con su enfoque, sin aceptar las consecuencias teóricas del mismo. El caso de Zavala es sintomático a este respecto. En su texto Zavala declara que es la fuerza de la influencia del pensamiento lacaniano la que la lleva a incluirlo en su análisis: si “privilegio a Lacan, es porque su influencia ha emergido en los debates actuales en relación con el *self*, el lenguaje y la ideología, específicamente con las nociones de lo imaginario y lo simbólico, y su descripción de la entrada del sujeto en el orden simbólico del lenguaje” (13). Más adelante, Zavala aclara su uso de ciertos conceptos lacanianos y su no adhesión al enfoque total de su obra: “sin adherir a las tesis lacanianas, entenderé tanto el imaginario con el simbólico como directamente preocupados con la cuestión de la producción de sujetos y con las múltiples categorías inconscientes las cuales posibilitan la emergencia de las formas de subjetividad y con la construcción de las posiciones de sujeto a partir de las cuales surge el repertorio de interpelaciones ideológicas” (13). ¿Por

qué la exclusión del real? ¿Por qué Zavala necesita explicar que sigue pero no sigue a Lacan? Me atrevo a proponer que, al igual que Castoriadis, Zavala circunscribe su exploración de la teoría lacaniana exclusivamente a los registros imaginario y simbólico para no poner en peligro su propósito declarado, esto es: “proponer el ‘imaginario’ como un espacio social de potencial práctica simbólica revolucionaria la cual puede cambiar el texto de la historia, la escena o el espacio teatral de la ideología” (15). En sus propias palabras, Zavala explica su temor de que “los argumentos contemporáneos acerca del centro imaginario en las teorías del inconsciente” reduzcan la “fuerza emancipadora social como resistencia activa” (17). Castoriadis, por su parte, teme que “al registrar la fuerza irreducible de la alienación, el antagonismo y la dislocación, pueda poner en peligro los prospectos de cambio radical –de imaginar un futuro mejor- y desincentivar la participación política” (Stavrakakis 58)

Considero, por el contrario, que la relevancia política del real, de aquel sobrante, de aquella ausencia de palabras, radica en que, yendo más allá del simbolismo, de la identificación simbólica o del lenguaje puede mantener unida a una comunidad. De ahí, la importancia de la percepción de Anderson acerca del origen de la nación. Ésta es el resultado del efecto del “mirarse en múltiples espejos” no de un individuo, sino de una colectividad, es el producto de múltiples identificaciones de los individuos que la conforman, y, por consiguiente, de las múltiples vacíos o carencias que motivan, precisamente, tales identificaciones. Ellas buscan ocultar el vacío, sin embargo, se llenan sólo temporalmente, y necesitan, por tanto, ser constantes para subsanar permanentemente la carencia; por esa razón, la nación como fantasía de completud nos persigue.

Es aquí precisamente donde la singular imagen de la nación perseguida, propuesta por Pheng Cheah,<sup>16</sup> discípulo destacado de Anderson, en su intento de ejemplificar el proceso comparativo que su maestro formula, es emblemática de este proceso donde algo permanece y algo regresa, algo que socava el simbolismo, algo que persigue a la nación y no le permite consolidarse permanentemente. “La nación es siempre perseguida,” acosada por su propia complejidad. Lo que persigue a la nación, señala Cheah, es algo “espacialmente otro, exterior, ajeno a ella, y, al mismo tiempo, parte de ella, similar a la misma, y que habita el mismo marco de conciencia” (10). Esta interesante elección de palabras que Cheah realiza para explicar la imagen de la nación, nos remite al síntoma, a lo reprimido, a lo que siempre retorna, todo lo cual es de gran relevancia en mi interpretación de la presencia de un enfoque intersubjetivo en las comunidades imaginadas de Anderson, como lo demostraré más adelante.

En cuanto a la importancia de los límites impuestos por el real en la concepción de la nación, su impacto es precisamente que el simbolismo como base de la nación nunca es completo, que deja siempre un cierto residuo, una sobra que no puede ser expresada significativamente. Propongo que la nación como comunidad imaginada, como fantasía, como deseo insatisfecho, como la imposible totalidad cultural corresponde precisamente a este sobrante temido, a este resto o residuo no simbolizado, el cual retorna cada vez que el mundo simbólico se tambalea, cada vez que el discurso nombra, y a través de la palabra intenta dominar al real, pero fracasa.

Debido a la imposibilidad de ser dominado, completamente simbolizado, el real, paradójicamente, constituye el núcleo que articula los significados, siempre limitados,

---

<sup>16</sup> En palabras de Pheng Cheah: “The nation is always haunted by something that is at one and the same time both spatially other or exterior to it but also similar to it in the sense that it is part of it and inhabits the same frame of consciousness” (11).

que intentan explicar la historia. Por consiguiente, para plantear una reflexión alternativa de la historia y superar una concepción racionalista de la nación y la identidad nacional que, desconociendo la importancia de la intersubjetividad, reprime una dimensión fundamental del sujeto e impone desde afuera un punto de vista totalizante y significativo de los eventos históricos, es necesario indagar en aquello que, más allá de los símbolos, que le da a la nación el sentido de unidad, de comunidad compartida. Es esta precisamente la importancia de *Imagined Communities*, como punto nodal en el que se articulan varias lecturas acerca de la nación.

En cuanto a la bibliografía crítica elaborada acerca de *Imagined Communities*, para el caso latinoamericano, sobresale el estudio sobre el impacto de su propuesta en los estudios en América Latina titulado *Beyond Imagined Communities*. En la introducción de este libro, John Charles Chasteen resume el consenso de la conferencia de historiadores y literatos titulada ‘Reading and Writing the Nation in Nineteenth-Century Latin America.’ Según reporta Chasteen, los participantes en la conferencia no apoyan mayormente las declaraciones de Anderson en cuanto a América Latina, excepto aquellas que han sido adecuadamente comprobadas. En general, las críticas de los historiadores a la obra de Anderson tienen que ver con su propuesta de los dos mecanismos principales a través de los cuales surge la conciencia nacional durante el siglo XVIII hasta fortalecerse y ser capaz de definir la conciencia nacional en el siglo XIX. La primera discrepancia con la obra de Anderson se refiere precisamente a su afirmación de que la conciencia nacional “precedió las guerras de independencia y definió los límites de las resultantes repúblicas independientes” (xviii). El consenso de los historiadores reunidos en la conferencia sostiene que por muchas décadas después de las independencias las naciones

fueron más aspiraciones que realidad, y plantean, por tanto, la importancia de considerar la consolidación del Estado como una “precondición para inculcar una visión ampliamente compartida de identidad nacional” (8). Los historiadores sugieren que en oposición al viejo continente, en América Latina los Estados precedieron a las naciones y continuaron por mucho tiempo buscando su nacionalidad. Recién a mediados del siglo veinte, con la participación política de las masas, se crea en la imaginación de la mayoría de los latinoamericanos la idea de las naciones como comunidades (xix-xx). Los nacionalismos latinoamericanos, fueron por tanto proyectos de élite que poco a poco penetraron en la conciencia social.

En cuanto al señalamiento de Anderson de que las carreras de los burócratas coloniales estaban definidas por los límites territoriales que luego constituirían las naciones, los historiadores participantes en la conferencia no encontraron evidencia de los mecanismos propuestos por este autor. Por el contrario, éstos sostienen que no existe ningún indicio que señale que la circulación de los burócratas criollos y la definición territorial de las naciones independizadas posteriormente se correspondan en forma sistemática (xix). Tal argumento, asegura Chasteen, no alcanza ningún consenso en la lectura colectiva de la conferencia, dado que nada en la literatura histórica sugiere el rol decisivo que Anderson les asigna a los funcionarios criollos peregrinos. Más allá del argumento de Anderson respecto a los funcionarios peregrinos por parte de los historiadores, considero que, como lo demostraré más adelante, la importancia de los funcionarios peregrinos debe ser entendida desde otra perspectiva.

El segundo aspecto controversial de la propuesta de Anderson es que ésta limita los procesos identitarios nacionales a su contexto político socio-cultural dando cuenta



predominantemente de un aspecto de la construcción de la nación; tal es el papel decisivo que Anderson concede a la imprenta en la conformación de aquélla. Aunque los historiadores participantes en la conferencia reconocen el rol fundamental que jugó la lectura en el desarrollo del nacionalismo en América Latina, no están de acuerdo en que ésta haya intervenido en la definición territorial original de sus repúblicas (xx). Asimismo, están en desacuerdo con que la circulación de los periódicos coloniales haya sido el mecanismo por el cual los habitantes de diversos territorios se imaginaron como parte de una comunidad, puesto que, según sostienen, tal afirmación de Anderson no ha podido ser sustentada en ninguna evidencia específica.

Aunque las afirmaciones de Anderson en relación con América Latina no fueron apoyadas mayormente por el consenso de los artículos escritos por historiadores latinoamericanos compilados en *Beyond Imagined Communities*, es significativo que, por el contrario, los estudiosos de la literatura participantes en este congreso coincidieron en que la visión valiosa que Anderson provee para América Latina es “su búsqueda histórica de los contornos imaginativos y, especialmente, *el poder afectivo del nacionalismo moderno*” (x).<sup>17</sup> Es importante notar que tal alusión al “poder afectivo” del nacionalismo se refiere más a la capacidad que éste tiene de movilizar las voluntades de los miembros de una nación y llevarlos a actuar, que al concepto de afecto, tal como se lo entiende contemporáneamente en la teoría de los afectos; esto es, no como un sentimiento sino como la capacidad de afectar y ser afectado.<sup>18</sup> Sin embargo, el aceptar la posibilidad de

---

<sup>17</sup> El énfasis es mío

<sup>18</sup> Entre los más relevantes artículos que relacionan afecto e historia se encuentran los siguientes: Coviello, Peter. "Agonizing Affection: Affect and Nation in Early America." *Early American Literature* 37.3 (2002): 439-468. Print.; Thrailkill, Jane F. "Introduction." *Affecting Fictions: Mind, Body, and Emotion in American Literary Realism*. Harvard University Press, 2007. 1-9. Press.; Tomkins, Silvan. "What Are Affects?" *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*. Eds. Sedgwick, Eve and Adam Frank. Durham: Duke University Press, 1995. 33-74. Print.; Thrailkill, Jane F. "The Zest, the Tingle, the Excitement of Reality." *Affecting Fictions: Mind, body, and Emotion in*

una comprensión de la historia que vaya más allá del positivismo y acepte el “poder afectivo” del nacionalismo es de extraordinaria importancia porque representa, de parte de un sector de la crítica cultural latinoamericana, una apertura a la aceptación, más en forma intuitiva que como reflexión teórica, de la presencia en la historia de lo que en este trabajo denomino intersubjetividad, la misma que, sostengo, le confiere su fundamento al carácter imaginario de las comunidades en Anderson.

En cuanto al rol de la imprenta en la constitución de las naciones, éste ha sido cuestionado por numerosos críticos. Así, José Carlos Chiaramonte en su libro *Nación y estado en Iberoamérica* califica su concepto de “print-capitalism” como “casi una caricatura de un complejo fenómeno como la invención y expansión de la imprenta,” y lo considera una muestra de su “tendencia a construir explicaciones globales con escasa fundamentación” (163). Chiaramonte, además, proclama que el análisis de Anderson “descuida factores tan decisivos como la necesidad de reemplazar la legitimidad política de las monarquías en declive por una nueva forma de legitimidad que, al mismo tiempo, fuese capaz de concitar la adhesión afectiva de una población” (164). Según sostiene Chiaramonte, a Anderson le faltó contenido político, por eso declara: “A fin de cuentas, el fenómeno de la nación es también de fundamental carácter político, y esto reclama no excluir explicaciones de similar naturaleza que, junto a factores de otro orden, den cuenta de la fisonomía con que se gestó desde fines del XVIII y, además, de la variedad de formas que adquirió (EE.UU., Francia, Inglaterra, etc.)” (164-165).

---

*American Literary Realism*. Cambridge: Harvard University Press, 2007. 18-53. Print.; Reddy, William. "Sentimentalism and Its Erasure: The Role of Emotions in the Era of the French Revolution." *Journal of Modern History* 72.1 (2000): 109-152. Print.; Airlie, Stuart. "The History of Emotions and Emotional History." *Early Medieval Europe* 10. (2001): 243-250. Print.; Garrison, Mary. "The Study of Emotions in Early Medieval History: Some Starting Points." *Early Medieval Europe* 10 (2001): 243-250. Print.; Rowenwein, Barbara H. "Worrying about Emotions in History." *American Historical Review* 107.3 (2002): 821-845. Print.; Shouse, Eric. "Feeling, Emotion, Affect." *M/C Journal* 8.6 (2005). Web. 19 January 2012. <<http://journal.media-culture.org.au/0512/03-shouse.php>>.

Al igual que el resto de la crítica de la obra de Anderson, Chiaramonte no aprecia el valor de espejo implícito en el proceso de peregrinaje, propuesto por Anderson, ni su importancia en la conformación de la identidad; de ahí que, él califique como absurda la propuesta de Anderson de considerar el peregrinaje de los criollos como una forma de imaginar la nación. En palabras de Chiaramonte: Anderson “llega al absurdo, al pretender explicar la formación de las comunidades imaginadas que habrían correspondido a las posteriores naciones hispanoamericanas, por ‘el peregrinaje’ de los funcionarios criollos y el papel de los editores de periódicos criollos provinciales” (163-164). Aunque Chiaramonte propone y busca una renovación de la historiografía latinoamericana, su falta de percepción respecto a la importancia de la intersubjetividad en la formación de las identidades, le impide percibir la importancia de la contribución de Anderson para la transformación de la misma.

Otros autores también han puesto en duda la importancia de la imprenta en el surgimiento del nacionalismo. Tal es el caso de François-Xavier Guerra, quien pese a que reconoce que las identidades locales y regionales existieron en la América hispana antes de fines del siglo XVIII, como lo afirma Anderson, sostiene que el papel de la imprenta fue sustancial en la América española sólo a partir de 1810. Guerra afirma que ni las publicaciones periódicas ni la expansión del mercado de la imprenta fueron responsables de la creación de tales identidades, y que éstas no fueron para nada de carácter nacional. Lo que existía, sostiene Guerra, eran una serie de “identidades territoriales que se sobreponían unas a otras en el periodo colonial tardío, muchas de las cuales eran mutuamente incompatibles” (6). Al igual que en el caso de España, la expansión de la imprenta habría sido el resultado de la necesidad de los nuevos poderes

políticos de combatir la propaganda de los contrarios, de publicar sus documentos oficiales y, principalmente, de legitimar su presencia. Por otro lado, señala Guerra, la proliferación de los escritos propiciada por la imprenta aunque expresaba la forma cómo evolucionaban los valores y la identidad, no reflejaba la creación de identidades nuevas, sino la desintegración de las viejas. Por tanto, aunque la imprenta colaboró en la creación y socialización política, y apoyó el propósito de las elites de crear el sentido de nacionalidad, este rol no fue nunca exclusivo. Finalmente, Guerra concluye que al final de las guerras de la independencia los territorios independizados podían ser considerados naciones sólo en el sentido de colectividades soberanas, puesto que no poseían los atributos imaginativos propios de una nación moderna; esto es: una historia y un territorio ancestrales, héroes y ancestros comunes, y un carácter y destino nacionales.

La relativa importancia que Guerra, Chiaramonte y otros autores le asignan a la imprenta en la formación de la nación, y la evidencia que estos y otros estudios recolectan sugiere, a mi modo de ver, la necesidad de desviar la atención, que en los estudios sobre Anderson tradicionalmente ha recibido la imprenta, al argumento mismo que subyace su propuesta; la importancia de cuyo aporte, según propongo, no radica en lo que objetos como la imprenta, el periódico o cualquier otro escogido para explicar el surgimiento de la idea de nación permiten, sino en lo que no permiten. En otras palabras, considero posible afirmar que la imprenta, así como los otros medios estudiados por los autores de la conferencia, contribuyen al surgimiento de la nación, pero lo hacen a través de un procedimiento negativo. Así lo implica Anderson cuando señala que “por la misma aleatoriedad (*randomness*) de sus contenidos que cambian incesantemente,” era el formato mismo del periódico el que “*impedía que cualquier otra cosa fuera imaginada*

(33).<sup>19</sup> En otras palabras, el formato del periódico no sólo impide que cualquier otra cosa sea imaginada sino que conduce a la imposibilidad de predecir los contenidos del mismo. De este modo, aunque Anderson no lo formula en estos términos, es evidente que él a través de sus palabras, le atribuye al periódico una cierta negatividad: el periódico, por un lado, actúa como espejo, permitiendo que sus lectores se reflejen en él, y, por consiguiente, puedan imaginar la nación; pero, al mismo tiempo, también desvía el reflejo, impidiendo que los sujetos, en este caso, puedan verse a sí mismos en su propio acto de imaginación. Como consecuencia, los sujetos que se miran en el espejo, no son conscientes de que están imaginando, ni reconocen ni perciben a la nación como un objeto imaginado, mientras, por otro lado, sí experimentan un sentimiento indefinible de identificación con ella. En efecto, gran parte del encanto de la nación como comunidad imaginada es precisamente el carácter aún indefinido de esta actividad imaginaria la cual, para Anderson, no es sólo es una función individual, sino a la vez una acción y un producto social.

Este es precisamente el meollo de la lectura que propongo: para entender el atractivo de las comunidades imaginadas es necesario reconocer que, más allá de la imprenta o de cualquier otro objeto que Anderson hubiese escogido para ejemplificar el proceso de surgimiento de la nación, lo importante no es el objeto mismo sino la intuición del autor acerca del papel que tal objeto desempeña en relación con el proceso de subjetivización de la nación; esto es, un proceso concebido como imaginativo, y del cual sus miembros no tienen conciencia.

Es mi criterio que la función que pudieron desempeñar, ya sea la imprenta, el periódico, o cualquier otro objeto en su lugar, en la constitución de la nación, consistió en

---

<sup>19</sup> El énfasis es mío

estimular la fantasía de la totalidad e intentar cubrir la carencia humana asumiendo a la nación como un todo; esto es, negando lo exterior a ella. El periódico, al impedir que cualquier otra cosa fuera imaginada contribuyó a la simbolización, reduciendo al mismo tiempo las posibilidades de significación y el inmenso real del continente americano al símbolo de la nación. De este modo, el periódico, así como cualquier otro medio con sus características de circulación y reflexión de la imagen de los individuos, se constituyó en la base de la fantasía de la nación total. Al hacerlo, contribuyó a recortar el real del llamado nuevo mundo, reduciéndolo a los pedazos nacionales y cubriendo la carencia a través de la fantasía de una totalidad nacional.

## CAPITULO II: El encanto de lo reprimido en *Imagined Communities*

En el presente capítulo analizaré la intuición de Benedict Anderson sobre el papel central de la intersubjetividad en la constitución y mantenimiento de la nación y el nacionalismo. Aunque reprimida en su obra, esta intuición constituye, a mi modo de ver, un punto de partida necesario para la reflexión teórica contemporánea. El tema de la intersubjetividad, abordado por la filosofía europea desde hace más de 200 años,<sup>20</sup> ha evolucionado en forma sustancial. Entre los filósofos que han elaborado el tema de la intersubjetividad desde el punto de vista de la interrelación del yo y el otro se destaca, sin duda, Hegel, quien es visto como el precursor de las teorías contemporáneas de la intersubjetividad, las cuales a su vez conllevan profundas dimensiones éticas.

Así pues, para Hegel la conciencia de sí existe solamente cuando se es reconocido por el otro. El otro provee la condición de posibilidad para la conciencia de sí —lo que se ilustra en nuestra participación en el mundo social. El yo se refleja en el otro y el otro se refleja en el yo. El yo y el otro siempre existen en relación de dependencia, deseo y control, lo cual se resuelve solamente por medio de un reconocimiento mutuo, para lograr el cual cada uno requiere del otro. Esto resulta en una lucha mutua por reconocimiento, más conocida como la dialéctica del amo y el esclavo, la cual parte del deseo de reconocimiento e incluye la posibilidad de exterminación y muerte del otro.

Más allá del debate acerca cómo se relacionan el yo y el otro, en general, contemporáneamente, la intersubjetividad es entendida como la interacción entre dos sujetos. Esta visión corresponde a una reacción al enfoque cartesiano que promueve la subjetividad solipsista; de ahí que gran parte de la filosofía poscartesiana haya tendido a

---

<sup>20</sup> Para más información sobre la historia de la intersubjetividad, referirse a: Frie, Roger. *Subjectivity and Intersubjectivity in Modern Philosophy and Psychoanalysis: A Study of Sartre, Binswanger, Lacan and Habermas*. New York: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 1997. Print.

ligar la subjetividad a la interacción entre individuos. Como lo señalan Roger Frie y Bruce Reis “el campo intersubjetivo es un área de conexión (*engagement*) común en la cual mi subjetividad individual es articulada y comunicada” (297).

Mientras ciertas teorías de la subjetividad limitan las conexiones entre dos individuos y dejan fuera la dimensión social de la relación intersubjetiva, las interpretaciones teóricas de inspiración lacaniana aceptan el papel de la simbolización y el lenguaje, e incorporan de este modo la dimensión social en el desarrollo de la subjetividad; aserto con el cual coinciden con las corrientes construccionistas para las cuales el simbolismo es el elemento que unifica a toda comunidad.

No obstante, una gran diferencia yace más allá de esta coincidencia. Bajo el enfoque de la subjetividad lacaniana, si bien la estructura del sujeto humano se inicia en una relación imaginaria,<sup>21</sup> esto es en un par binario, la constitución humana sólo se realiza en su plenitud a través de una conexión intersubjetiva la cual se efectúa, en la presencia de un tercer elemento, en el mundo que los humanos comparten, esto es en el ámbito simbólico, del lenguaje, de la ley que regula el mundo imaginario<sup>22</sup>.

La intersubjetividad en Lacan se presenta como un circuito de comunicación en el que alguien habla y otro escucha. Interesantemente esta dinámica no se desarrolla sólo entre dos, sino que se constituye como un triángulo en el que tanto el que habla con como el que escucha coinciden en un tercer elemento: el simbólico, el lenguaje, estableciéndose así una dependencia intersubjetiva (*Écrits*, 214, 258). Lacan resalta en su obra la

---

<sup>21</sup> Lacan, Jacques. *Ecrits*, 52.

<sup>22</sup> Si bien la constitución misma del sujeto humano depende del otro, la posición del sujeto depende de que éste encuentre una guía más allá del imaginario, a través del intercambio verbal entre los seres humanos, en el nivel de lo simbólico: “It is through the exchange of symbols that we locate our different selves [mois] in relation to one another” (Lacan *Seminar I* 140). “In other words, it’s the symbolic relation which defines the position of the subject as seeing. It is speech, the symbolic relation, which determines the greater or lesser degree of perfection, of completeness, of approximation, of the imaginary” (*Seminar I* 141).



intersubjetividad permanente de los sujetos tanto en su constitución imaginaria en el estadio del espejo como en su relación simbólica dentro del lenguaje. A nivel imaginario, la relación intersubjetiva que se establece en el momento mismo de la constitución del sujeto revela una dinámica de dependencia semejante a la que Hegel describe en su famosa alegoría del amo y el esclavo, revelándose de este modo lo que Lacan denomina la hiancia del sujeto que se constituye en el Otro. Esta hiancia o carencia es estructural y surge cuando el sujeto aun no puede controlar “sus funciones motoras y acceder a un dominio real de su cuerpo” (*Seminario I* 128). Antes de que pueda controlarlas, aunque en forma correlativa a este momento, “el sujeto toma conciencia de su cuerpo como totalidad,” en otras palabras, aunque el sujeto en realidad aun no domina su cuerpo, a través de “la sola visión de la forma total del cuerpo humano,” ya sea en el espejo o en cualquier objeto que refleje su imagen, éste adquiere un “dominio imaginario” del mismo (*Seminario I* 128).

Es importante aclarar que para Lacan lo imaginario no se refiere estrictamente a la imaginación sino a la imagen, la imagen del otro que sirve como fundamento para la constitución del yo, que anticipa en el niño la suya propia. Este momento de identificación con la imagen resulta alienante para el sujeto puesto que “el ser humano sólo ve su forma realizada, total, el espejismo de sí mismo, fuera de sí mismo,” y no sólo está fuera sino que sobre todo está “fundamentalmente vinculada con la impotencia primitiva del ser humano” (*Seminario I* 213). El niño, a través de la imagen del otro, siente júbilo por un dominio que aunque aún no tiene puede prever, mostrándose “capaz de asumir este dominio en su interior” (*Seminario I* 252). Tal dominio, insiste Lacan, está dado por la forma, por la superficie, por la imagen de la forma del otro que es

asumida por el sujeto. Tal imagen está situada en su interior, y es gracias a ella, señala Lacan, “gracias a esta superficie que, en la psicología humana, se introduce esa relación del adentro con el afuera por la cual el sujeto se sabe, se conoce como cuerpo” (*Seminario I* 253).

El ser humano, afirma Lacan, “sabe que es un cuerpo” cuando en realidad no existe razón alguna para que lo sepa, “puesto que está en su interior” (253). Del mismo modo como “el hombre se aprehende como cuerpo, como forma vacía del cuerpo, en un movimiento de báscula, de intercambio con el otro,” igualmente, “aprenderá a reconocer, invertido en el otro, todo lo que en él está entonces en estado de puro deseo, deseo originario, inconstituido y confuso, deseo que se expresa en el vagido del niño” (253). Este aprendizaje sólo lo logrará cuando aparezca la interacción simbólica del lenguaje; esto es, “tan sólo cuando pongamos en juego la comunicación” (253).

Significativamente, afirma Lacan, esta imagen de sí no queda abandonada en la infancia, sino que se regresa constantemente a través de la existencia, “como marco de sus categorías, de su aprehensión del mundo: como objeto,” siempre “teniendo como intermediario al otro”; puesto que es en el otro donde siempre “volverá a encontrar a su yo ideal” (*Seminario I* 410). A través de lo que Lacan denomina “la aventura imaginaria,” el ser humano no sólo experimenta por primera ocasión su reflejo, viéndose y concibiéndose “como distinto, otro de lo que él es,” sino que, además, en esta dimensión imaginaria se estructura “el conjunto de su vida fantasmática” cuyos efectos se harán presentes durante toda su existencia (*Seminario I* 128).

No por coincidencia a partir de allí se desarrolla la dialéctica de las relaciones del sujeto con el otro (*Seminario I* 410). La identificación con el otro “en el caso normal,

permite al hombre situar con precisión su relación imaginaria y libidinal con el mundo en general. Esto es lo que le permite ver en su lugar, y estructurar su ser en función de ese lugar y de su mundo” (*Seminario I* 193). De tal modo que “si el otro sutura, colma esa imagen, se convierte en objeto de una carga narcisista,” si, “por el contrario, y siguiendo la misma línea, si el otro aparece frustrando al sujeto en su ideal y en su propia imagen, genera la tensión destructiva máxima” (*Seminario I* 411).

De ahí en adelante, a partir de continuas identificaciones, el sujeto humano desarrollará ese núcleo que conocemos como identidad. El inconsciente del sujeto se formará por tanto de todo aquello “que el sujeto esencialmente desconoce de su imagen estructurante, de la imagen de su yo, es decir, las capturas por las fijaciones imaginarias que fueron inasimilables en el desarrollo simbólico de su historia,” en otras palabras, aquellas que fueron traumáticas (*Seminario I* 412).

Para Lacan, la relación imaginario/simbólico es fundamental, puesto que “la palabra, la función simbólica, define el mayor o menor grado de perfección, de completitud, de aproximación de lo imaginario (*Seminario I* 214). De acuerdo con Lacan la posición del sujeto en la estructuración imaginaria sólo puede concebirse “en la medida en que haya un guía que esté más allá de lo imaginario, a nivel del plano simbólico, del intercambio legal, que sólo puede encarnarse a través del intercambio verbal entre los seres humanos. Ese guía que dirige al sujeto es el ideal del yo” (*Seminario I* 215). La distinción se efectúa en esta representación entre el *Ideal-Ich* y el *Ich-Ideal*, entre yo ideal y el ideal del yo. El ideal del yo dirige el juego de relaciones de las que depende toda relación con el otro. Y de esta relación con el otro dependen el carácter más o menos satisfactorio de la estructuración imaginaria” (*Seminario I* 214). El *Ich-ideal*, el ideal del

yo, es el otro en tanto hablante, el otro en tanto tiene conmigo una relación simbólica, sublimada, que en nuestro manejo dinámico es a la vez semejante y diferente a la libido imaginaria (*Seminario I* 215).

En medio de esta combinación se explican por ejemplo la competencia y la agresividad. Para Lacan el imaginario y el simbólico se relacionan íntimamente. Así, antes de la palabra, el deseo “sólo es visto en el otro”; luego, el deseo aprende a “reconocerse” por el símbolo, por la palabra: “antes del lenguaje, el deseo sólo existe en el plano único de la relación imaginaria del estadio especular; existe proyectado, alienado en el otro” (*Seminario I* 253). Dado que el yo humano se constituye sobre el fundamento de la relación imaginaria (*Seminario I* 178) y se produce en el momento en que las funciones aun no están completamente desarrolladas, esta identificación adquiere por un lado “un valor saludable, que la asunción jubilatoria del fenómeno del espejo expresa suficientemente”; pero por otro, aclara Lacan, “no por ello deja de estar en relación con la pre-maduración vital y, en consecuencia, con un déficit originario, con una hiancia a la que su estructura queda ligada” (*Seminario I* 410). Así se explica el “carácter cautivador” del otro, quien representa la imagen unitaria en forma anticipada, tal como la percibe el sujeto en el espejo, o “en la realidad toda del semejante” (*Seminario I* 193). Así también se entiende la dependencia del sujeto, su carencia, la necesidad del otro, la intersubjetividad total.

Para el psicoanálisis lacaniano si bien la intersubjetividad es constitutiva y constituyente del sujeto humano. Ésta arranca en el estadio del espejo, donde predomina la imagen, pero sólo se realiza “posteriormente en nuestra relación con el otro en su conjunto,” esto es en la relación simbólica (*Seminario I* 213). ¿Qué entiende Lacan por

vínculo simbólico? Para Lacan, “el intercambio simbólico” es decir “la palabra” es fundamental, puesto que es “lo que vincula entre sí a los seres humanos,” y, “en tanto tal permite identificar al sujeto” (*Seminario I* 215). Lacan insiste en que los sujetos situamos “nuestros diferentes yos los unos respecto a los otros” a través del intercambio de símbolos (*Seminario I* 213). En otras palabras, la complejidad de la relación simbólica depende de los distintos planos en los que se coloquen los diferentes yos. En este sentido Lacan es constructivista. Para él, “el mundo exterior –lo que llamamos el mundo real, no es más que un mundo humanizado, simbolizado, constituido por la trascendencia introducida por el símbolo en la realidad primitiva” (*Seminario I* 139). Lacan hace énfasis en los intrincado del sistema simbólico, el cual está marcado por la “*Verschlungenheit, propiedad de entrecruzamiento*” (*Seminario I* 89). La *Verschlungenheit*, esto es, el entrecruzamiento lingüístico, implica que todo símbolo lingüístico es solidario con el conjunto de los otros símbolos, sino que, además, está cruzado y constituido por una serie de excesos (*overflowings*) y de sobre-determinaciones opuestas. Para Lacan, lo importante de esta intrincación del sistema lingüístico es que va infinitamente más allá de cada intención que podamos poner en él (*Seminario I* 90). Esto es debido a aquellos excesos que desbordan el simbolismo lingüístico, dejando un sobrante que no puede ser simbolizado, aquello que Lacan definirá más adelante como el real; en palabras de Lacan, el “real, o lo que es percibido como tal, es lo que resiste absolutamente a la simbolización” (*Seminario I* 110).<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup>El término real hace referencia a uno de los tres dominios (imaginario, simbólico y real) que integran según Jacques Lacan al sujeto humano. En adelante utilizaré el artículo masculino “el” como elemento determinativo para los mismos. He escogido utilizar “el” en lugar del “lo” utilizado por algunas traducciones al español, puesto que el artículo “lo” en español se utiliza para adjetivos sustantivados, y hace referencia a entidades abstractas como “lo bello”, “lo bueno”, “lo malo” etc. Este no es el caso para los términos “real, imaginario, simbólico” cuyo tratamiento en la teoría lacaniana corresponde al de sustantivos concretos. Lo utilizo con minúscula como lo hace Jacques-Alain Miller, respetando el original en francés que también utiliza minúscula, y no con mayúscula como en ciertas traducciones al

Contemporáneamente, se ha desarrollado un enfoque social inspirado en la teoría lacaniana. La novedad del enfoque social lacaniano consiste precisamente en superar las limitaciones de las categorías del simbólico y el imaginario aplicadas al análisis social y llevar hasta las últimas consecuencias la afirmación lacaniana de que no sólo el sujeto es carente, sino que también hay una carencia en el Otro. Los autores identificados con el enfoque lacaniano coinciden en que una entidad que provoca tan fuerte apegos y que persiste en el tiempo, tal como es el nacionalismo, no puede ser construida simplemente a través de un simbolismo; esto es, en palabras de Yannis Stavrakakis, sin una “manipulación efectiva de la inversión libidinal y del *jouissance*” (*The Lacanian Left* 207).

En su crítica al enfoque construccionista ya sea en su forma de simbolismo o de teoría discursiva, el filósofo contemporáneo Slavoj Žižek coincide con la teoría social de inspiración lacaniana para la cual ni los aspectos simbólicos de la identificación nacional ni el “puro efecto discursivo” son suficientes para explicar la existencia y la sobrevivencia de una nación (*Tarrying* 202). La identificación nacional, señala Žižek, está sostenida, por definición, por una relación hacia la nación en tanto Cosa.<sup>24</sup> Lo que Žižek, siguiendo a Lacan, denomina Cosa sólo puede ser reconocida como presente en “esa entidad elusiva” a la que llamamos “nuestra forma de vida,” la cual está compuesta por la manera única en que una comunidad organiza su gozo, en los festivales, sus rituales de apareamiento, sus ceremonias de iniciación (*Tarrying* 201).

---

español. Estos tres términos deben ser entendidos como lo afirmó Lacan en sentido topológico, esto es en relación del uno con el otro, y no en forma completamente independiente (*The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis* (89).

<sup>24</sup> El término “la Cosa” del francés *La chose* corresponde al término alemán *das Ding* y fue usada por Lacan en su seminario VII del año 1959-1960 para designar al objeto de deseo. Como tal, corresponde a un objeto perdido el cual debe ser continuamente re-encontrado. Después del seminario de 1959-60, el término la Cosa prácticamente desaparece del trabajo de Lacan, aunque sus características sobreviven en lo que Lacan posteriormente denominara el *objet petit a*, el cual al igual que la cosa, es el objeto del deseo. Slavoj Žižek utiliza el término la Cosa nacional para denominar a aquello que representa lo inalcanzable, a los que todos aspiran.

El atractivo de la Cosa, afirma Zizek, es precisamente el gozo integrado en la misma; en el caso de la nación, su atractivo es “el gozo encarnado” en ella (*Tarrying* 201). ¿Significa esto que es posible reducir o explicar la nación o el nacionalismo como un efecto performativo de las prácticas discursivas que se refieren a ella? No, por el contrario, para Zizek “una nación *existe* solamente en tanto que su gozo (*enjoyment*) específico continúe materializado en un conjunto de prácticas sociales, y transmitido a través de los mitos nacionales” (*Tarrying* 202). Tales prácticas sociales, que son estructuradas y transmitidas en los mitos nacionales, representan, para Zizek, expresiones de la actividad subjetiva del sujeto. Sin embargo, afirma Zizek, la Cosa nacional no es equivalente a las características que componen una “forma de vida” específica, puesto que no es un inventario de estos elementos. Por el contrario, hay algo más en la Cosa que no sólo está presente en estas características, si no que se hace evidente a través de ellas. Este algo es precisamente la creencia en su Cosa.

En este punto, significativamente, el enfoque de Zizek y la visión de Benedict Anderson sobre la nación como comunidad imaginada coinciden. En especial, la intuición de este último de que la comunidad no se define sólo por la participación de sus miembros sino porque estos creen pertenecer a la misma. Anderson imagina la constitución de la nación a través de un objeto compartido: el periódico, a partir del cual los miembros de una comunidad empezaron a sentirse y creerse miembros de ella, intuyéndola de este modo como un espacio intersubjetivo; por su parte, Zizek señala que la creencia de los miembros en la Cosa nacional corresponde a “una estructura reflexiva propia de un espacio intersubjetivo”; de tal modo que cuando alguien dice “yo creo en la Cosa nacional” (como dirían los miembros de la comunidad imaginada de Anderson), lo

que están diciendo es : “yo creo que otros miembros de una comunidad creen en la Cosa” (201-202). En otras palabras, dado que la Cosa nacional existe sólo en la medida en que los miembros de una comunidad creen en ella, la comunidad es un efecto de esta creencia en sí misma (202). Slavoj Žižek, a través de esta afirmación, corrobora, sin reconocerlo, la intuición intersubjetiva de Benedict Anderson.

Para las corrientes lacanianas, Lacan no es un constructivista cualquiera. Para él, el simbolismo no puede explicarlo todo, puesto que gira alrededor de una carencia fundamental, la cual aparece oculta en la simbolización. Mientras las corrientes constructivistas tienden a desconocer la importancia de la carencia en la constitución de la subjetividad y aceptan la apariencia de la representación total, sin tomar en cuenta a aquello que queda fuera de la representación, para él lo simbólico está íntimamente ligado con lo imaginario, y lo real. Lacan va más allá del simbolismo cuando plantea la existencia de aquello irrepresentable a lo que denomina el real. Como lo explicaré más adelante, distinguir estos enfoques es fundamental a la hora de abordar el problema de nación y el nacionalismo.

En cuanto a la intersubjetividad como parte del análisis histórico, es mi criterio que la gran contribución crítica de Benedict Anderson es precisamente su intuición del papel que la intersubjetividad juega en la constitución y desarrollo de la nación y el nacionalismo. Sorprendentemente, pese a que Anderson carece de las herramientas teóricas necesarias para abordar los temas de la intersubjetividad, su intuición de la misma es tan fuerte que las imágenes a las que recurre, evocan la dinámica de la constitución de la identidad del sujeto formulada inicialmente por Sigmund Freud y elaborada posteriormente por Jacques Lacan. Múltiples imágenes, regadas a lo largo de



su libro, constituyen el testimonio de este enfoque reprimido en su planteamiento. Varios son los aspectos en los cuales el proceso de imaginar, a partir del cual los individuos “crean” la nación al reconocerse como parte de una comunidad, muestra una semejanza *uncanny* con el momento inicial de constitución del sujeto, tal como lo propone Lacan, a partir del reconocimiento de su imagen en el espejo.

Pese a que la exploración intersubjetiva no es su propósito, y, aunque Anderson no reconoce explícitamente el carácter intersubjetivo de la nación y la nacionalidad, ni elabora el papel del apego afectivo en la constitución y mantenimiento de los mismos, él ciertamente proporciona una importante clave para su posterior elaboración. El punto central de esta clave es una pequeña frase incluida en su famosa declaración del punto de partida de su análisis sobre las naciones: para entenderlas se necesita considerar, entre otras cosas, “por qué hoy” estos artefactos culturales “inspiran tal legitimidad emocional profunda” (4). Por consiguiente, la herencia teórica de Anderson y el real impacto de su trabajo no sólo es el haber convertido en un axioma del ámbito académico la relación entre nación e imaginación, sino también el haber abierto la puerta para incorporar la intersubjetividad en el análisis histórico superando de este modo su propia concepción racionalista de la historia.

En cuanto a América Latina, el aporte más significativo de Anderson a la historiografía cultural latinoamericana, a mi modo de ver, consiste en haber propiciado el paso de una visión predominante, que concebía la nación y las identidades nacionales como producto de un apoderamiento ideológico-político y de una manipulación de las clases dominantes impuesta sobre el pueblo, hacia una noción de construcción de artefactos culturales en la que participan los miembros de una determinada comunidad.

La noción construccionista de “artefactos culturales” aplicada a la nación y el nacionalismo sirvió para renovar la historiografía latinoamericana. En otras palabras, la alejó tanto de los enfoques esencialistas como los materialistas, sociologistas y estructuralistas que circunscribieron la evolución de la nación a un curso pre-determinado, y que además perdieron vigencia histórica medio de los fracasos del socialismo.

Varios autores han podido percibir el encanto de las comunidades imaginadas, sin poder definir en qué consiste el mismo. Así, Tulio Halperín-Donghi, quien recoge el consenso prevalente en la comunidad intelectual latinoamericana respecto a la obra de Anderson, declara que aunque “hay muy poco en el marco analítico de Anderson que pueda ser útil para aplicarse a la América española;” lo importante, independientemente de la precisión de sus conclusiones, es precisamente su caracterización de las naciones como comunidades imaginadas (33-34). John Chasteen, por su parte, afirma que, aunque Anderson haya dejado afuera el contenido específico de los nacionalismos en América Latina, el verdadero peso de su influencia en los estudios latinoamericanos no tiene que ver con sus afirmaciones sobre América Latina, sino con “el proyecto interpretativo global del libro, y que por tanto la influencia de su obra será duradera (xxi). Sara Castro-Klarén ha sugerido que el aporte más importante de Anderson al tema del nacionalismo tiene que ver con el “brillante diseño” de su concepto de comunidades imaginadas, el cual representa “una idea que viaja fácilmente de un terreno de análisis a otro” (162).

No es casual que, estos y otros autores hayan reconocido, implícitamente, el valor de “ese algo” presente en la famosa frase de Anderson, que nadie hasta ahora ha intentado explicar. Frente a la versatilidad de la idea propuesta por Anderson, se impone

la pregunta que intento responder en este capítulo: ¿qué hace que la formulación de comunidades imaginadas tenga tanto atractivo para el análisis y que encaje dentro de discursos críticos de diverso orden? Este “algo” escondido en la concepción de las comunidades imaginadas de Anderson explica, a mi modo de ver, la acogida de su famosa fórmula (más allá de las críticas a las limitaciones del libro especialmente en lo referente a América Latina) y la popularidad de la misma. En respuesta a este interrogante propongo que el “secreto” que la obra de Anderson grita a voces es que las identidades nacionales se originan en una identificación primigenia, y que estas identificaciones continúan a lo largo de la vida de los sujetos, dándoles sentido y cubriendo su carencia. El encanto implícito de la comunidad imaginada de Anderson radica, precisamente, en que ésta sugiere la presencia en la historia de la actividad intersubjetiva, que debemos reconocer, como fundamento mismo de la existencia de la nación.

En cuanto a la contribución teórica de Anderson, esta ha sido entendida en dos extremos: ya sea como respondiendo absolutamente a la interpretación del surgimiento de la nación y el nacionalismo, así como un enfoque construccionista limitado que no contribuye mayormente para la comprensión del surgimiento de las naciones y los nacionalismos en tanto productos sociales. Ulrike Kistner en su artículo “Imagined Communities: by what stretch of the imagination?” señala que tal limitación consiste en que “las nociones construccionistas de ‘comunidades imaginadas’” no pueden explicar “el poder afectivo del nacionalismo,” y dejan, por tanto, sin resolver el tema de la atracción que ejerce la nación y su importancia (1). En otras palabras, éstas no dan

cuenta de los mecanismos inconscientes que funcionan detrás de las identificaciones nacionales, por qué éstas persisten, y por qué es tan difícil transformarlas.

Por el contrario, considero que, una lectura detenida de *Imagined Communities* revela la intuición de Anderson en relación al papel de la intersubjetividad en la constitución de la nación, y una coincidencia con la concepción lacaniana de la intersubjetividad. Mientras Lacan establece que, para el sujeto, la imagen es parte de su aprehensión del mundo, Anderson señala que el *imaginar* nacionalista surgió como efecto de un cambio de visión en la forma de aprehender el mundo. Considero posible afirmar, por tanto, que el punto en el que la visión de ambos autores se complementa es precisamente en la intuición que Anderson tiene de la intersubjetividad lacaniana. El sujeto de Anderson, al igual que el lacaniano, en su intento de aprehender el mundo, queda cautivo en el espejo; esta vez, en el periódico; en la imagen de la comunidad en la que se ve reflejado a sí mismo. En mi lectura de Anderson desde la perspectiva intersubjetiva de Lacan considero posible afirmar que cuando Anderson resalta el papel de la imprenta y el periódico en la constitución de la nación y el nacionalismo, está considerándolos, aunque sin decirlo, como espejos que reflejan la imagen de la nación que sin haber aun madurado existe ya en sus mentes. En forma análoga al momento originario de la constitución del sujeto descrito por Lacan, el ciudadano de Anderson, quien se vio a sí mismo como parte de una comunidad, que imaginó la nación, volverá continuamente a ésta, como fuente permanente de identificaciones que le servirán para construir su identidad. No sin razón, la intuición popular denomina a la nación, la “madre patria,” pues la madre es generalmente ese gran espejo donde se realizan las primeras identificaciones.

Para aproximarnos a esta curiosa coincidencia, empezaré por excavar el significado del vocablo “imaginar” en *Imagined Communities*. Mi criterio es que para Anderson, imaginar consiste en traer a la re-presentación mental algo que no tiene una existencia tangible pero que se evoca como existente. La noción de “imaginar” en Anderson es muy flexible y adquiere muchas inflexiones, actuando en ocasiones como verbo (imaginar/to imagine), en otras como sustantivo (imaginables<sup>25</sup>/ imaginings), adjetivo (imaginada/imagined) y otras como sujeto que imagina (imaginador/imaginer). Interesantemente, en la concepción de Anderson todos imaginan: los habitantes que se ven representados en el espejo común del periódico, las novelas, la lengua o la religión que comparten; así como imagina el Estado colonial a través del censo, los museos, etc. De este modo, Anderson extiende las características del imaginar del sujeto a grupos como en el caso de la nación, y del Estado. Un ejemplo particular de esta extensión de las características del individuo al grupo, se encuentra en el prólogo a la segunda edición de *Imagined Communities*, publicada en 1991. Aquí Anderson, al intentar explicar su planteamiento, reafirma el subtexto psicológico de su enfoque, considerando implícitamente al Estado colonial del siglo XIX como un agregado de individuos con cualidades psicológicas identificables. Así, afirma Anderson, tanto el Estado colonial del siglo XIX, como las políticas que su mentalidad favoreció, “en forma *totalmente inconsciente*”<sup>26</sup> engendraron “la gramática de los nacionalismos que eventualmente se levantaron para combatirlo.” Este Estado, además, “*imaginó*”<sup>27</sup> a sus adversarios locales

---

<sup>25</sup> En adelante, utilizare la palabra “imaginables” como traducción del inglés “imaginings”, para evitar el sentido de la palabra imaginería, que es el término utilizado en la traducción al español de *Imagined Communities* de Fondo de Cultura Económica, la cual se refiere a las reliquias religiosas. Tampoco utilizo el término “imaginarios” debido a su connotación de algo irreal, lo cual es ciertamente opuesto a la idea de los imaginings de Anderson, a los cuales él les atribuye una existencia real..

<sup>26</sup> El énfasis es mío

<sup>27</sup> El énfasis es mío

“como en un sueño profético de mal agüero mucho antes de que estos llegaran a existir históricamente” (xiv).

¿Qué lleva a Anderson a otorgar estas características de la psique humana al Estado colonial del siglo XIX? ¿Qué importancia tiene esto en el conjunto de su propuesta? Aquí es importante notar que para Anderson, el imaginar es un igualador social, no discrimina clases, géneros, colores. Todos son iguales a la hora de imaginar: como el Estado imagina, así lo hacen todos los habitantes de un territorio, independientemente de su clase social. Todos ellos imaginan en distintos momentos y respondiendo a distintas circunstancias.

Estos *imaginares* para Anderson son propiciados por distintos factores, siendo el fundamental, el desarrollo tecnológico el cual se halla en la base de la transformación de la conciencia, cuyos cambios los posibilita. En el caso europeo, coinciden dos factores: el lingüístico y la imprenta, los cuales están íntimamente relacionados. El reconocimiento como comunidad de hablantes, posibilitado por la segmentación del latín en distintas formas lingüísticas vernáculas dio a los habitantes de cada espacio geográfico donde estas lenguas se hablaban una base a partir imaginarse como comunidad. Posteriormente, con la aparición de la imprenta, y de los consiguientes textos escritos en las lenguas vernáculas, esa identidad se vio reforzada, dando lugar al nacimiento de los nacionalismos populares europeos, a los que llamo de esta manera para distinguirlos de los que Anderson denomina nacionalismos oficiales que, como tal, son un fenómeno posterior a los nacionalismos populares y surgen como una reacción o una respuesta de los grupos dinásticos en su intento de mantenerse en el poder.

Aunque el proceso de imaginar no es definido específicamente por Anderson, si es presentado en ejemplos concretos. Imaginar en *Imagined Communities* aparece como una capacidad de los seres humanos, cuya básica separación, tal como la presenta Anderson, se da entre un imaginar religioso y otro secular. El imaginar religioso correspondió a las grandes culturas sagradas que “incorporaron concepciones de comunidades inmensas” que cubrieron extensos territorios e incorporaron numerosos seguidores, todos los cuales se consideraban parte de la misma comunidad a partir de dos elementos materiales que los relacionaban: el lenguaje sagrado mudo y el manuscrito (12). Anderson señala que ambos factores fueron fundamentales para que ellas “fueran imaginables” (13). Estas comunidades clásicas ligadas por lenguajes sagrados tuvieron, observa Anderson, “un carácter distinto de las comunidades imaginadas de las naciones modernas” (13). Una diferencia crucial señala Anderson es la confianza que las comunidades antiguas tenían en la unidad sagrada de su lenguajes, y por tanto sus ideas de cómo llegar a ser miembro de éstas (13). Aunque estas grandes comunidades globales del pasado fueron imaginadas, a través de los lenguajes silencios sagrados, “la realidad de tales apariciones depende de una idea grandemente extraña a la mente occidental contemporánea”; esto es, la convicción de que los ideogramas correspondientes a estos idiomas (chino, el latín o el árabe) eran “emanaciones de la realidad, no representaciones arbitrariamente fabricadas de la misma” (14). Pese a toda “la grandeza y el poder de las comunidades religiosas imaginadas,” con la exploración del mundo no-europeo y la pérdida gradual de importancia del latín como lenguaje sagrado, su influencia declinó gradualmente después de la alta Edad Media (16-18).

El imaginar secular, que sucede al imaginar religioso, se activa en un momento determinado de la historia, y representa un cambio profundo en la conciencia. Anderson enfatiza la importancia de éste señalando que detrás de la decadencia de las comunidades sagradas, los lenguajes y los linajes dinásticos, ha ocurrido un cambio fundamental en lo que él denomina “los modos de aprehender el mundo,” siendo éste el factor fundamental que, sobre todos los demás, “hizo posible ‘pensar’ la nación” (22). Los nuevos modos de aprehender el mundo incluyen para Anderson una idea del “simultaneidad” distinta a la mente medieval. La concepción medieval de simultaneidad a la que Erich Auerbach define como una conexión de eventos, que no ocurren al mismo tiempo, pero que son conectados, en un plano vertical, con la Divina Providencia. De modo que “el aquí y ahora” es “simultáneamente algo que siempre ha sido,” que estuvo en el pasado como una prefiguración y que “será realizado en el futuro” (*Mimesis* 64). La noción medieval de “simultaneidad-a-lo-largo-del-tiempo, sostiene Anderson, vino a ser reemplazada por la idea de un “tiempo vacío homogéneo. Anderson, quien toma prestada de Walter Benjamin la idea la simultaneidad, la define a ésta “como si fuera, transversal, de tiempos cruzados, marcada -no por la prefiguración, ni la realización- sino por la coincidencia temporal, y medida por el reloj y el calendario” (24). Esta concepción es fundamental, señala Anderson, porque “sin tomarla completamente en cuenta, nos sería difícil investigar el oscuro origen del nacionalismo” (24).

Es mi criterio que la importancia del planteamiento de Anderson radica en que el imaginar secular, más allá de haber sido posibilitado, en medio del desarrollo capitalista, por la aparición de medios tecnológicos, como la imprenta, es favorecido por algo que permite tal representación, que actúa como un espejo que en lugar de reflejar la imagen



propia, refleja una imagen de la colectividad. Esos espejos pueden ser diferentes: el peregrinaje, los periódicos, las novelas, etc. Todos ellos actúan en forma semejante al espejo de Jacques Lacan, el cual le proporciona al sujeto, cuyo cuerpo aún no es maduro, la oportunidad de ver reflejada, en forma anticipada, su propia forma exterior. Lo interesante es que el sujeto, al reconocerse como tal en esta imagen, queda cautivo de ella. De modo que la imagen de sí no queda abandonada en la infancia, regresa constantemente a través de su existencia, “como marco de sus categorías de su *aprehensión del mundo*: como objeto,” siempre “teniendo como intermediario al otro” puesto que es en el otro donde siempre “volverá a encontrar a su yo ideal” (410).<sup>28</sup>

Tomando en cuenta el carácter formador del imaginar puesto en evidencia por Anderson, propongo el término *imagenación*, para denominar el momento constituidor de las identidades nacionales. Este vocablo recoge por un lado el sentido de la imagen y por otro lado evoca su rol en la formación de la nación. Ese imaginar que tuvo un inicio histórico, parece no tener final. Una vez que se reflejó en el espejo, el sujeto se volvió vulnerable para nuevas *imagenaciones*, las cuales no van a ser necesariamente espontáneas sino, en ocasiones, impuestas, manipuladas, como parte de una maquinaria de producción y reproducción de imágenes nacionalistas, de identificaciones controladas. Anderson menciona algunos de estos mecanismos de inducción del nacionalismo, manipulados por los Estados, Entre ellos constan los censos, los mapas y los museos, los cuales corresponden al llamado nacionalismo oficial. El ciudadano, dependiente así de la imagen, es vulnerable porque cada vez que se sienta amenazado recurrirá a su *imaginar* original, al que vio por primera vez cuando contempló su imagen. Volverá, como a un

---

<sup>28</sup> El énfasis es mío

refugio, a reencontrarse con la imagen primigenia, sintiéndose amenazado, la defenderá, morirá y hasta matará por ella.

Para reorientar el debate historiográfico, planteo la necesidad de re-leer la noción de comunidades imaginadas desde el punto de vista de la intersubjetividad, cuya percepción lleva a Anderson a encontrar, por vías metodológicas distintas, la condición escindida del sujeto humano que Sigmund Freud describió inicialmente y que Jacques Lacan elaboró con posteridad. El reconocimiento de tal condición escindida se revela en Anderson en la imagen que escoge para iniciar la sección titulada “Cultural Roots”: “No more arresting emblems of the modern culture of nationalism exist than cenotaphs and tombs of Unknown Soldiers” (*Imagined Communities* 9). Pese al vacío de estas tumbas de restos morales inidentificables, señala Anderson, éstas están “saturadas con “*imaginaires*<sup>29</sup> nacionales fantasmales” (9). El propósito de Anderson al traer esta imagen es establecer la similitud que, según él sostiene, existe entre los *imaginaires* religiosos y los nacionalistas: a ambos les preocupa la muerte y la inmortalidad. Anderson, sin embargo, no conecta la imagen de vacío, que él mismo ha escogido, con su opuesto lógico, esto es lo lleno, lo saturado. No puede ver que la imagen que él ha traído, la tumba vacía, tan querida para el nacionalismo, representa además el vacío que éste último intenta llenar. Ellos tienen algo en común: ambos responden a vacíos que es necesario llenar. Anderson inicia esta sección haciendo referencia a los cenotafios y tumbas a los soldados desconocidos. Es significativo que la imagen que Anderson escoge para

---

<sup>29</sup> En adelante utilizaré el neologismo “*imaginaires*” para designar el vocablo “*imaginings*” que utiliza Anderson en inglés. De este modo intento rescatar en la traducción el doble sentido de acción y producto (verbo y sustantivo) que, logro percibir en mi lectura de Anderson. No utilizo la palabra “*imagería*” que se usa en la traducción al español de Fondo de Cultura Económica, puesto que no corresponde al significado en inglés de la palabra *imaginings*. El diccionario online de la Real Academia de la Lengua define “*imagería*” como “la talla o pintura de imágenes religiosas”, o “el conjunto de imágenes literarias usadas por un autor, escuela o época”. La palabra correspondiente en español a *imagería* es *imagery*, y no *imaginings*, como la usa Benedict Anderson.

arrancar su primer capítulo y ejemplificar posteriormente la conexión entre el nacionalismo y los *imaginaires* religiosos que él propone, contraponga lo vacío a lo lleno, a lo saturado. Aquí, el vacío del significante de la tumba sin restos, en medio de la dimensión religiosa que Anderson le otorga, ha sido llenado con el significado equivalente a todas las imaginaciones nacionales fantasmáticas (*Imagined Communities* 9). Anderson establece así, una relación entre los *imaginaires* nacionalistas y los religiosos, conectando además su reflexión sobre la muerte y la religión, con el hecho histórico de que “en Europa Occidental, el siglo dieciocho marca no sólo el surgimiento de la era del nacionalismo sino el descenso de los modos de pensamiento religioso” (*Imagined Communities* 11). Esta caída del pensamiento religioso deja un vacío de sentido y de continuidad más allá de la muerte. Es debido al espacio que queda vacío luego de que con la Ilustración las explicaciones religiosas perdieran terreno, que los *imaginaires* nacionalistas vienen a dar el sentido que antes lo daban los *imaginaires* religiosos. La idea de nación viene nuevamente a llenar un vacío, esta vez de una carencia de significado. Frente a esta “desintegración del paraíso” se necesitaba, dice Anderson, una “transformación secular de la fatalidad en continuidad, de la contingencia en significado” (*Imagined Communities* 11). Esto es lo que había hecho la religión, pero ahora debía ser hecho en forma secular. Pocas cosas, sostiene Anderson, “eran (y aun lo son) tan apropiadas para esta finalidad que una idea de nación” (11).

La imagen de la nación como significado para llenar el vacío es persistente: primero el vacío de la tumba, y ahora el vacío de la carencia de significado para explicar lo incomprensible de la muerte, las enfermedades y el sufrimiento, que sólo las religiones intentan explicar: “¿Por qué nací ciego? ¿Por qué mi mejor amigo está paralizado? ¿Por

qué mi hija es retardada?” (*Imagined Communities* 10). Cuando las respuestas de las religiones ya no parecen ser suficientes, entonces aparecen los *imaginarios* nacionalistas que vienen a cubrir la carencia de sentido dejada por la religión. En este punto, es necesario recalcar, que Anderson insiste en que para él, el surgimiento de la nación no fue “producto” de la “erosión de las certezas religiosas, o que esta erosión en sí misma no requiere una explicación compleja,” ni tampoco sugiere que de algún modo el nacionalismo históricamente sustituya a la religión (*Imagined Communities* 12).

La nación para Anderson corresponde, aquí, al significado que llena el significantemente vacío, que responde al vacío emocional y existencial, que el desplazamiento de los *imaginarios* religiosos, dejó. Ese vacío, representado por la tumba vacía, aparece con las rupturas que Anderson atribuye al desarrollo tecnológico. Anderson señala específicamente que la reverencia que estos monumentos y tumbas vacíos reciben es “*precisamente debido a que*” están vacíos, ya sea deliberadamente o porque nadie sabe quien descansa adentro. Tal reverencia “no tiene precedentes verdaderos en los tiempos antiguos;” por el contrario, es un fenómeno de la modernidad (9). No es coincidencia entonces que junto con el vacío aparezcan las identificaciones nacionalistas, y con ellas, emerjan también las narrativas de la identidad, las cuales intentarán suturar la carencia.

En este punto, Anderson vuelve a establecer una simetría entre las personas y las naciones en lo que tiene que ver con el imaginar: ambas tienen necesidad de una narrativa que les proporcione identidad. En el caso de las personas, existen una serie de documentos que lo permite (certificado de nacimiento, diarios, libretas de calificaciones, cartas, historias clínicas, etc.); las naciones, por su parte, no tienen una fecha de nacimiento identificable. Sin embargo, tanto las narrativas de la identidad personal como

las de las identidades nacionales comparten algo en común: la misma noción del tiempo vacío homogéneo: “as with modern persons, so it is with nations,” sostiene Anderson (205). La necesidad de la narrativa de identidad de las naciones, en forma análoga a la de las personas, surge de la “conciencia” del cambio posibilitado por las rupturas de finales del siglo dieciocho; en otras palabras, del surgimiento de una nueva “consciencia,” de una comprensión de estar embebido en un tiempo secular y en serie, con todas sus implicaciones de continuidad (205). Pero junto con este reconocimiento también existe el olvido, las amnesias que, según sostiene Anderson, son características de “todos los cambios profundos de consciencia,” y “a partir de los cuales, en circunstancias históricas específicas, surgen las narrativas” (*Imagined Communities* 204).

Llama la atención el uso en esta sección, y en general a lo largo del texto de *Imagined Communities*, de vocablos como consciencia, consciente e inconsciente, unas veces usados en el sentido de las palabras *aware* y *unaware* del inglés, y otras veces en el sentido de *conscious* y *unconscious*. La importancia que Anderson le atribuye a estos términos se puede apreciar, como lo señalé en el párrafo anterior, en su consideración del nacionalismo como nacido de un cambio radical de la forma de consciencia (xiv), y la relación de la consciencia (*awareness*) de esta ruptura y el consiguiente olvido de la anterior consciencia (*consciousness*); condiciones ambas para la creación de la narrativa nacionalista. La noción que Anderson propone del surgimiento del nacionalismo como “la expresión de una forma de consciencia radicalmente cambiada” es de extraordinaria importancia (xiv). La consciencia (*consciousness*) que se da cuenta (*awareness*) de ese cambio, olvida necesariamente la consciencia (*consciousness*) anterior, al tiempo que crea una narrativa nacionalista propia. En este movimiento, de la antigua a la nueva

conciencia, está implícita la existencia de un mecanismo inconsciente que olvida la memoria anterior y la reemplaza por una nueva. Aquí es interesante notar que Anderson está movilizand o varios significados de la palabra conciencia: una, como *awareness*, o estar consciente de la ruptura, y otra, como el olvido de la conciencia anterior. Tal olvido, significativamente, nos remite a aquello que está olvidado, reprimido en el inconsciente, que no ha aflorado a la conciencia. El uso de estos términos en *Imagined Communities*, confirma la fuerte intuición de Anderson de que los sujetos no siempre hacen lo que piensan conscientemente, sino que son guiados por mecanismos y deseos de los que ellos mismos no siempre están conscientes (*aware*).

Un momento importante del desplazamiento de los significados de conciencia e inconsciente en el texto de Anderson, se produce al terminar la primera sección de *Imagined Communities*, donde el autor opone el nacionalismo a las ideologías que son “sostenidas conscientemente” (12) El nacionalismo, afirma Anderson, debe ser entendido en correspondencia con “el gran sistema cultural que lo precede, a partir del cual -y en contra del cual- llegó a existir” (12). Si el nacionalismo no es sostenido conscientemente, ¿lo es inconscientemente? Aquí es necesario observar el salto de Anderson, de lo consciente a lo cultural. En lugar de saltar a lo inconsciente, tal como lo sugeriría la lógica de su razonamiento, según la cual lo opuesto a ideologías políticas sostenidas conscientemente serían los pensamientos y deseos inconscientes, Anderson se refugia en los sistemas culturales. ¿Por qué Anderson no pasa de la afirmación: “ideologías sostenidas conscientemente,” al opuesto esperado; esto es: “nacionalismo inconscientemente sostenido,” y, en su lugar, completa su razonamiento oponiendo las ideologías sostenidas conscientemente a los sistemas culturales? ¿Cómo se explica el

razonamiento truncado de Anderson? El juicio de Anderson así formulado, demanda la pregunta: ¿cuánto de un sistema cultural es conscientemente sostenido y cuanto es inconscientemente mantenido?

Podemos deducir que Anderson mismo tendría dificultades para responder esta pregunta. Es más, estas preguntas sin respuestas reiteran lo que he observado a lo largo de mi lectura; esto es, que, pese a todas estas instancias en las que Anderson percibe y utiliza recursos e imágenes que evocan el discurso psicoanalítico del inconsciente, el reconocimiento del valor teórico del mismo en su concepción se mantiene, no obstante, reprimido en forma análoga a lo que ocurre en el caso del evento traumático: el sujeto no habla de ello, no lo integra en la totalidad de su historia; sin embargo, como lo señala Lacan, “esto permanece ahí, en alguna parte, hablado, si podemos decirlo así, a través de algo que el sujeto no domina” (*Seminario I* 283).

Un ejemplo particularmente significativo de la productividad teórica de las comunidades imaginadas y de la intuición reprimida en Anderson del valor de la intersubjetividad es la división esencial del sujeto que está implícita en el concepto de doble consciencia que Anderson felizmente toma prestado de W. E. B. DuBois. En su famoso texto *The Souls of the Black Folk*, DuBois define la doble-consciencia como “una sensación peculiar [. . .] este sentido de siempre mirarse a uno mismo a través de los ojos de otros” (3).<sup>30</sup> Aunque esta enunciación de DuBois está encaminada a ejemplificar la situación particular del individuo de raza negra en una sociedad blanca en medio de la

---

<sup>30</sup> El concepto de doble-consciencia en DuBois está en oposición a la auto-consciencia, y relacionado con su descripción de la división que experimenta un hombre negro en su relación con el mundo y consigo mismo: “...the Negro is a sort of seventh son, born with a veil and gifted with second-sight in this American world, –a world which yields him no true self-consciousness, but only lets him see himself through the revelation of the other world. It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one’s self through the eyes of others, of measuring one’s soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity. One ever feels his two-ness, – an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being asunder” (*The Souls of Black Folk*, 3).

cual se siente escindido, el uso de Anderson de la metáfora de la doble-consciencia, a mi modo de ver, apunta al carácter especular de la constitución del sujeto en general, y de la nación en particular.

De ahí que no sea casual que para Benedict Anderson el concepto de doble-consciencia de Dubois se encuentre en la génesis misma del nacionalismo. Para ejemplificar esta doble-consciencia a la que califica como “inquieta,” Anderson se sirve de un pasaje del libro del escritor y héroe nacional filipino José Rizal llamado *Noli me tangere*, escrito en 1887, en el cual el protagonista Crisóstomo Ibarra evoca su situación escindida entre Berlín y Filipinas.<sup>31</sup> Para Anderson el pasaje de Rizal es un ejemplo típico de lo que describe Pheng Cheah como un “momento comparativo irreducible en el nacionalismo tal como está personificado en una conciencia individual representativa” (10). Dicho de otro modo, la carencia que Anderson percibe en el protagonista del Rizal, no sólo pertenece al individuo sino que es compartida por la sociedad misma.

Significativamente, el concepto de nación como “comunidad imaginada” de Benedict Anderson sugiere la implícita conexión entre individuos que se articula alrededor de su fantasía de completud, tal es la ficción de la nación y de la identidad nacional. No obstante, el mensaje escondido en el texto de Rizal, así como, la intuición premonitora del mismo Anderson revelan que el abismo de la separación entre individuo y sociedad no puede ser superado sino a través del reconocimiento de la carencia común que constituye el núcleo de la subjetividad misma.

---

<sup>31</sup> En su interpretación de este pasaje, Anderson (1998) señala lo que se convertirá en la piedra de toque fundamental de su nueva propuesta: “[Rizal] encountered what he later described as ‘el demonio de las comparaciones,’ a memorable phrase that could be translated as ‘The Spectre of Comparisons.’ What he meant by this was a new, restless double-consciousness which made it impossible ever after to experience Berlin without once thinking of Manila, or Manila without thinking of Berlin. Here indeed is the origin of nationalism, which lives by making comparisons” (229).



El intercambio entre presencia y ausencia de la intersubjetividad en *Imagined Communities* revela dos detalles importantes, sintomáticos del enfoque intersubjetivo obviado en la obra de Anderson. En primer lugar, es preciso recordar que su famosa definición de la nación como “una comunidad política imaginada” va acompañada de una aclaración cuya importancia teórica ha sido pasada por alto: la nación es imaginada, enfatiza Anderson, porque “. . . en la mente de cada uno [de sus miembros] vive la imagen de la comunión de todos ellos” (6).<sup>32</sup> Esta frase ha sido citada en innumerables ocasiones, sin embargo curiosamente, la conexión que en ella Anderson establece entre la nación y la actividad psíquica de sus miembros, expresada en los vocablos que escoge: *mente, imagen y comunión*, para expresar la relación entre ambas, así como los orígenes de tal conexión y las implicaciones de la misma, no han sido reconocidos, ni por el autor ni por la crítica. Esta omisión nos remite a preguntarnos el porqué de esta falta de reconocimiento. En segundo lugar, es significativo que, aunque Anderson en forma explícita señala que uno de sus objetivos es “intentar mostrar por qué estos artefactos culturales en particular han suscitado tan profundos apegos” (4), su trabajo, en la práctica, deja sin contestar el porqué de los afectos presentes, mientras, por otro lado, se limita a analizar los aspectos del desarrollo histórico de las naciones respondiendo cómo se crearon y en qué formas han cambiado, reprimiendo su intuición más importante.

En efecto, pese a que Anderson percibe la importancia de la intersubjetividad en la creación y mantenimiento de la nación como comunidad, tal como se deduce del peregrinaje, Anderson resalta también la participación de los factores materiales de desarrollo económico y tecnológico: la verdadera conciencia nacional, enfatiza Anderson, sólo surge después de la imprenta. De este modo, Anderson abandona el argumento de la

---

<sup>32</sup> El énfasis es mío

subjetividad implícito en la experiencia del peregrinaje de los funcionarios criollos, y lo reemplaza con las condiciones materiales. No obstante, Anderson trata de escapar del argumento economicista y lo matiza, sosteniendo que ni el liberalismo ni la Ilustración proporcionaron el marco de una nueva conciencia, y que en “*esta* tarea específica” el “rol histórico decisivo” correspondió tanto a los “funcionarios criollos peregrinos como a los hombres de imprenta criollos provinciales” (65). Así se revela la tensión existente entre dos enfoques opuestos que actúan en Anderson liberando y reprimiendo a la vez la dimensión intersubjetiva que emerge recurrentemente en *Imagined Communities*. Anderson, como buen hijo de su época, está en deuda con el enfoque del materialismo histórico predominante en ese periodo, de ahí que recurre a él como base de su “justificación” para la imaginación de la nación, subordinando a éste su intuición de la intersubjetividad.

¿Cómo se produce este movimiento de Anderson en su percepción de la subjetividad a la eliminación o más bien dicho a la represión de la misma bajo un manto materialista? Dos son los principales momentos en los que se nota el vaivén teórico de Anderson. El primero, hacia el final de su capítulo “Pioneros Criollos” cuando expresamente valida su enfoque intersubjetivo señalando la existencia de la comunidad imaginada, como producto de la creación de significado producida a partir de la experiencia del peregrinaje; inmediatamente, sin embargo, anula su afirmación anterior al introducir el tema de la imprenta capitalista como motivo fundamental que desencadena la imaginación de la nación en los criollos americanos: “los limitados peregrinajes virreinales no tuvieron una consecuencia decisiva hasta que sus territorios pudieron ser

imaginados como naciones; en otras palabras, hasta que llegó la imprenta capitalista” (61).

Con el primer argumento Anderson claramente se había alejado del positivismo y acercado a las teorías de la intersubjetividad, estableciendo en forma contundente que los criollos, a través de la experiencia del viaje común habían podido imaginarse a sí mismos como miembros de una nación: sorprendentemente, sin embargo, luego de tal ruptura, Anderson se detiene, retrocede, y enfatiza que tal experiencia fue posibilitada por la centralización del Estado absolutista y de la exclusión de sus posibilidades de intercambiabilidad y movilidad,. Anderson, de este modo, deja de lado su intuición de la importancia de los aspectos intersubjetivos en la constitución de la nación, y los subordina a su propuesta en la concepción materialista de la historia, y, consecuentemente, en las condiciones de producción y el grado de desarrollo del capitalismo. De este modo, cierra las puertas a una posible síntesis teórica que habría cambiado el rumbo de los debates sobre identidad y nación, y afectado, por tanto, el derrotero de las definiciones contemporáneas del latino americanismo.

Por el contrario, al evitar tal síntesis y al privilegiar las llamadas condiciones materiales necesarias para el desarrollo de las comunidades imaginadas (prensa y periódicos), Anderson inscribe su posición en una concepción materialista para la cual la vida subjetiva se reduce a la conciencia entendida como un subproducto del desarrollo de las condiciones materiales. Partiendo de esta concepción, el nacionalismo aparece como surgido de la estructura de la administración colonial y el sistema del mercado: tanto las noticias y los artículos en los períodos como la conciencia nacionalista misma, de acuerdo con esta postura, resultan parte de esta organización

Benedict Anderson, guiado por la necesidad de fundamentar su propuesta dentro del marco teórico del materialismo histórico, e influenciado por las corrientes antropológicas que, como lo explicaré más adelante, rechazan la mente humana como objeto de estudio, y desechan sus manifestaciones por no ser observables, y por tanto no ser susceptibles de análisis científico, Anderson abandona sus intuiciones intersubjetivas, y asienta su teoría en la materialidad de la producción de los periódicos que contribuyeron “en forma muy natural, y casi apolítica” a crear “una comunidad imaginada entre un grupo de lectores” (62). Frente a esta actitud de Anderson caben algunas preguntas: ¿Qué explica el abandono de Anderson de su intuición inicial? ¿Cómo se explica que Anderson no explicita el contenido psicológico implícito en su formulación de las comunidades imaginadas?, ¿no era Anderson consciente de las implicaciones psicológicas de su argumento?, ¿no quiso Anderson conscientemente involucrarse en el debate antropológico-psicológico, cuyos alcances, como explicare más adelante, rebasan, sin duda, el marco de su propuesta?, ¿estaba Anderson tratando de protegerse, evitando el enfrentamiento con quienes desde diversas disciplinas rechazan el psicoanálisis?

Para contestar estas preguntas, propongo que, los prejuicios teóricos que el argumento de comunidades imaginadas hereda de las corrientes simbólicas de la antropología, influenciadas principalmente por Clifford Geertz y Víctor Turner, imposibilitan a Anderson reconocer el carácter intersubjetivo implícito en su propuesta inicial y encontrar una fundamentación teórica para sostenerla. No hay que olvidar que, tal como lo ha denunciado George Spindler, cuando los autores incluyen enfoques y contenidos psicológicos implícitos en sus análisis antropológicos crean una “situación

confusa y potencialmente amenazante” para el status quo antropológico, lo que los convierte en “blancos para el ataque” (12).

Por otro lado, no hay que olvidar que, Anderson manifiesta abiertamente su disconformidad con las limitaciones de enfoques tanto del marxismo como del liberalismo por su falta de preocupación con aquello que él considera más cercano a los *imaginaires* nacionalistas; esto es, los *imaginaires* religiosos. Anderson cuestiona particularmente al marxismo como parte de los llamados “estilos de pensamiento evolucionarios/progresistas” que responden hacia las preocupaciones de la mortalidad, el dolor y el sufrimiento, con un “silencio impaciente” (10). Anderson denuncia, además, el abismo que separa a las doctrinas materialistas, como la evolucionista de Charles Darwin, y a los aspectos subjetivos, como las creencias religiosas. A través de la narración de una anécdota ocurrida durante su trabajo de campo en Indonesia, Anderson cuestiona el poco esfuerzo que el materialismo histórico hace para lograr que éstas puedan ser compatibles (10). Al haber movido el estudio del nacionalismo, del campo ideológico al de los sistemas culturales, y ubicar su origen, no en ideologías conscientemente sostenidas, sino en semejanza con los *imaginaires* religiosos, Anderson se aleja del materialismo histórico; no obstante, pese a todas sus críticas, su texto es un constante esfuerzo de equilibrio entre un enfoque materialista y uno intersubjetivo.

Al menos dos consecuencias importantes se derivan del abandono de Anderson de su reflexión intersubjetiva inicial: por un lado, como lo señalé anteriormente, al desviar la atención de los lectores hacia la imprenta como un hecho tecnológico propio de la evolución del sistema capitalista, Anderson superpone el proceso productivo al proceso intersubjetivo que su tesis originalmente insinúa; por otro lado, al vincular lo que él

denomina “el fracaso de la experiencia hispano-americana para generar un permanente nacionalismo hispano-americano en sentido amplio” con el “nivel general del desarrollo del capitalismo y la tecnología a finales del siglo XVIII y el atraso ‘local’ del capitalismo y la tecnología españolas en relación con la extensión administrativa del imperio,” Anderson incorpora un viejo y polémico argumento que establece una relación directa entre el incompleto grado de desarrollo capitalista en América Latina, la inexistencia de la nación y la necesidad de establecer amplias alianzas sociales que, eventualmente, en un día futuro, consumarán su aun inconclusa construcción (63).

Quisiera proponer, entonces, que *Imagined Communities* epitomiza las contradicciones teóricas que afectan a historiografía literaria latinoamericana. Por un lado, contribuye a la visión que intenta superar el determinismo historiográfico, y por otro lado, aparentemente refuerza la perspectiva teórico-política que, surgida en los años setenta del siglo XX y fomentada por la obra de Roberto Fernández Retamar, da lugar a las interpretaciones de la latinoamericanidad y el desarrollo de América Latina como un proceso teleológico en el que América Latina necesariamente deberá atravesar por las diversas fases del desarrollo económico capitalista para llegar inevitablemente al socialismo. Las consecuencias políticas de este enfoque son evidentes aun hoy en día en la lucha política en los países de la región. La génesis de este enfoque intersubjetivo reprimido será analizada en próximo capítulo.

Capítulo III: El desencuentro entre la antropología y el psicoanálisis, y sus consecuencias en *Imagined Communities*

Para comprender la dimensión tanto de la intuición de Anderson respecto a la intersubjetividad como la importancia de la represión de la misma, es necesario ubicar su obra en el contexto de lo que fueron sus influencias fundamentales. Entre las influencias que Anderson reconoce en *Imagined Communities* destaca la del antropólogo Víctor Turner. La obra de Turner, en efecto, es particularmente significativa por la riqueza de sus intuiciones intersubjetivas y por la represión de las mismas.

Sostengo que los enfoques de Turner y Anderson se relacionan al menos de dos maneras: por un lado, en el recurso que ambos hacen del simbolismo cultural, y por otro lado, la renegación, en tanto *Verleugnung*, de ambos.<sup>33</sup> Turner, junto a otros antropólogos como Clifford Geertz, percibieron en su trabajo la actividad del inconsciente, e integraron esa percepción en su obra, sin reconocerlo, sin tal vez haber sido siquiera conscientes de ello. Esta falta de reconocimiento responde a una tradición de desencuentros entre la antropología y el psicoanálisis. En el presente capítulo analizaré la relación entre ambas y sus efectos en la obra de Anderson.

El desconocimiento del impacto de la vida psíquica en la formación de la cultura caracterizó a la antropología y otras ciencias sociales, las cuales, en su intento por ganar reconocimiento científico, se negaron por mucho tiempo a reconocer como objeto de estudio cualquier actividad humana que no pudiera expresarse en un artefacto cultural. Tanto el pensamiento de Anderson como el de Turner se ubican dentro del campo teórico

---

<sup>33</sup> Entiendo renegación [*Verleugnung*], en la forma tal como lo describió Freud, quien señala que corresponde en un sentido estricto a un “modo de defensa que consiste en el que sujeto se rehúsa a reconocer la realidad de una percepción traumática” (Laplace 116). Tal como fue planteado por Freud, esta realidad traumática se refiere a la ausencia de pene de la mujer. En el presente trabajo usaré el término tal como se lo reconoce contemporáneamente; esto es, para designar el rechazo del sujeto a aceptar una percepción de la realidad.

conflictivo de la relación entre la antropología y la psicología.<sup>34</sup> La distancia que separa los campos de ambas disciplinas data de tiempo atrás: ya para 1923 el Instituto Real Antropológico de Gran Bretaña, había reconocido la necesidad de incrementar la discusión y la integración del conocimiento psicológico en la antropología (Hallowell 598).

En su influyente libro *The Rise of Anthropological Theory*, Marvin Harris sostiene que el rechazo al “determinismo histórico” de ciertos presupuestos freudianos es uno de los factores del desencuentro entre la antropología y el psicoanálisis (432). Harris distingue dos momentos en la relación entre ambas: el primero antes de que la influencia de Freud en la antropología fuera reconocida, y el segundo después de este evento. El paso del uno al otro, está determinado, afirma Harris, por el haber “purgado el diseño de Freud de su determinismo histórico” (432). Tal es el caso del complejo de Edipo refutado por Bronislaw Malinowski en su *The Problem of Meaning in Primitive Languages*, así como el rechazo de la teoría de la libido de Freud que realiza W.H.R Rivers en su libro *Instincts and the Unconscious*. Harris demuestra, además, que pese a ese aparente rechazo, la influencia de la teoría freudiana se hizo presente en la antropología través del trabajo de Edward Sapir quien es considerado el fundador de la escuela antropológica denominada Cultura y Personalidad. La preocupación principal de Sapir fue precisamente integrar el lenguaje, la cultura y la personalidad, tal como se refleja en el título de su famosa obra *Language, Culture and Personality*, publicada en 1949. De acuerdo con Harris, el interés por integrar el enfoque psicológico en la

---

<sup>34</sup> Numerosos estudios en acerca de la intersección de ambas disciplinas demuestran las implicaciones teóricas de este conflicto. Algunos de los estudios más relevantes son: George D. Spindler. *The Making of Psychological Anthropology*. Berkeley: University of California Press, 1978. Print.; Schwartz, Theodore, Geoffrey M. White, and Catherine A. Lutz. *New Directions in Psychological Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992. Print.; Molino, Anthony. *Culture, Subject, Psyche*. Middletown: Wesleyan University Press, 2004. Print.



antropología pasó de Sapir a Ruth Benedict y a Margaret Mead, permeando respectivos propios estudios etnográficos. Después de haber ajustado cuentas con el “determinismo histórico” de Freud (que hacía muy difícil precisar su influencia, tal como fue transmitida de Sapir a Benedict y a Mead); en el siguiente periodo, la influencia de Freud fue “fácilmente admitida” (343).

En su esfuerzo por analizar la relación de ambas disciplinas, Harris destaca lo que considera la tendencia a psicologizar en la antropología. Psicologizar, en otras palabras, la tendencia a usar conceptos y terminología psicoanalítica incorporada en un marco teórico que no reconoce los fundamentos de dicha disciplina, como Marvin Harris lo sostiene, es “un hábito profundamente enraizado entre los antropólogos culturales” (397).

En 1978, George Spindler, en la introducción a *The Making of Psychological Anthropology*, denunciaba la tendencia persistente a incorporar una dimensión psicológica en los análisis antropológicos sin que estos estuviesen “orientados psicológicamente en forma franca” (11). Además, señalaba que “la psicologización de la antropología, la cual surge más explícitamente en las contribuciones tituladas ‘cultura y personalidad’ o ‘antropología psicológica’ ha difuminado los límites entre lo que es y lo que no es antropología psicológica al punto que no son reconocibles” (11-12).

Contemporáneamente, como lo señalan Naomi Quinn y Claudia Strauss, en su artículo titulado “The Missing Psychology in Anthropology’s Key Words,” vocablos tales como agencia, resistencia, subjetividad, imaginario y *self* son usados en la antropología sin el contexto apropiado de las teorías psicológicas. Tales palabras, sostienen las autoras, están “pasando de contrabando” contenidos psicológicos que no son clarificados; es más, estos están siendo usados “sin que quienes los toman prestados

tengan ninguna intención seria de avanzar la teoría asociada con estos términos, menos aun convertirlos en más psicológicamente significativos” (268). ¿Cómo se explica este fenómeno?, se preguntan las autoras. Ellas sugieren una posible explicación señalando que debe ser muy difícil para los antropólogos culturales ignorar que la cultura no sólo es exterior sino que es internalizada y que se vuelve significativa y motivadora para las personas. Debe ser por esta razón, señalan, que los antropólogos culturales están “siempre inyectando en sus escritos conceptos con un contenido psicológico implícito, tales como agencia, deseo, corporización (*embodiment*) e identidad” (268).

Cualquiera sean las razones para esta psicologización, el hecho parece ser que en la antropología contemporánea, no uno sino varios términos han sido tomados de la psicología, sin reconocer su procedencia teórica. Ya para 1963, George y Louise Spindler encontraron que de noventa y cuatro artículos y libros publicados de 1929 a 1952, veinte por ciento usaron conceptos psicológicos sin citas explícitas, veintitrés por ciento las usaron sin cita, y otro treinta por ciento no usan conceptos psicológicos pero debieron haberlo hecho, dada la definición del problema (Spindler 11). En “The Question of Applied Psychoanalysis and the Interpretation of Cultural Symbols,” Robert Paul ejemplifica claramente esta práctica resumiéndola en la frase “psicoanálisis aplicado” la cual, a partir de Freud, se ha usado para referirse a la aplicación de conceptos originalmente desarrollados dentro de un ambiente clínico a un material simbólico del ámbito público, ya se trate de arte, literatura, folklore, creencia, costumbre, mito o ritual (83).

Marvin Harris hace particular referencia, además a los “numerosos términos y conceptos que se derivan tanto del vocabulario vernáculo como científico para expresar la

condición mental y emocional de los actores humanos individuales” (395). Además plantea que la mayoría de las descripciones etnográficas han consistido de una mezcla de conceptos derivados de términos en parte psicológicos y en parte socioculturales (395). Algunos de los términos más frecuentemente utilizados para expresar los sentimientos de los actores etnográficos, citados por Harris, se encuentran: rechazo, evasión, miedo, hostilidad, amargura, agresividad, evasión, etc. Un ejemplo del uso etnográfico de estos vocablos es el caso de Margaret Mead, médica y psiquiatra, cuya famosa obra *Coming of Age in Samoa* es “mucho más rica en el uso de frases psicológicas que los reportes etnográficos usuales” (408).

Para explicar el desencuentro entre ambas disciplinas, Katherine Ewing en el artículo titulado “Is Psychoanalysis Relevant for Anthropology?” propone que, con desarrollo de las escuelas interpretativas en los años sesentas y sesentas del siglo XX, se erigió lo que ella denomina una “casi impenetrable barrera” que separa a la antropología y el psicoanálisis (252). Ewing sostiene que ésta no había existido anteriormente ni en los estudios culturales norteamericanos ni en los estudios funcionalistas de las organizaciones sociales inspirados en el modelo inglés. Tal barrera fue levantada inicialmente por Geertz quien, en su opinión, es el responsable del rechazo a la psicología que ha prevalecido entre los antropólogos culturales, especialmente en los Estados Unidos. Su influencia, asegura Ewing, produjo lo que ella denomina: “el destierro de la mente del discurso antropológico” (253).

Geertz es considerado como el antropólogo más influyente de su generación particularmente por haber “revivido y transformado el concepto antropológico de cultura y haber hecho evidente su pertinencia para las disciplinas humanistas” (Ortner 1). Geertz

pertenece a lo que se conoce como la escuela de la antropología interpretativa, cuyo objeto de estudio son los símbolos, y los mecanismos a través de los cuales los seres humanos le otorgan significado a éstos. Geertz popularizó la noción de acción simbólica, introducida por Kenneth Burke, y divulgó la noción de cultura como un sistema de símbolos y significados. El concepto de cultura, propuesto por Geertz, es esencialmente semiótico, y el análisis de ésta corresponde a una actividad interpretativa en busca de significado. Al introducir la importancia de la interpretación de los símbolos como forma de conocer una cultura, Geertz reaccionó contra los métodos científicos objetificantes y planteó una nueva alternativa que se considera válida hasta hoy; esto es, una noción de cultura entendida como redes de significado dentro de las cuales la gente vive. Tales significados están codificados en símbolos como los artefactos, la etiqueta, los rituales o los calendarios.

La propuesta de que los símbolos deben ser entendidos a través de la interpretación, en forma análoga a la que realizan los críticos literarios, le valió a Geertz acusaciones de subjetivismo. Tal como lo describe Sherry Ortner, Geertz fue objeto de ataques por parte de los positivistas, quienes lo consideraron demasiado interpretativo, así como de los especialistas en estudios críticos, que lo calificaron como excesivamente neutro política y éticamente. Aun los interpretativistas —pese a ser ellos mismos productos de la propia influencia de Geertz—, le atribuyeron el estar demasiado permeado de un cierto concepto de cultura (1); sin embargo, la mayor crítica hasta hoy ha venido de parte los positivistas, quienes lo vieron como “llevando a la antropología hacia un precipicio de subjetivismo, nominalismo y construccionismo descontrolados” (3).

Frente a esto, no es de extrañar el esfuerzo de Geertz por delinear la supuesta objetividad del ámbito de los estudios antropológicos y señalar que su posición es resistir el subjetivismo; también es posible comprender que, como George Marcus afirma, Geertz no haya llevado hasta las últimas consecuencias su percepción teórica, manteniéndose, por el contrario, comprometido con un cierto objetivismo etnográfico, el cual, de acuerdo a la definición de Ortner, podría ser entendido como “la externalidad del antropólogo vis-a-vis la cultura estudiada y las declaraciones de objetividad de la explicación etnográfica,” posición esta que los estudios antropológicos contemporáneos han intentado superar (3). Dadas las críticas al enfoque interpretativo de Geertz podría deducirse que su necesidad de responder a las acusaciones del llamado subjetivismo, lo llevaron a desconocer públicamente la influencia del psicoanálisis en su noción de la “interpretación” de los símbolos, tan cercana a la formulación freudiana de la “interpretación” de los sueños. No por coincidencia, Geertz hace corresponder su noción de cultura sólo con los fenómenos públicos y compartidos, asumiendo que eran los únicos que podían ser objeto de investigación.

George Marcus, por su parte, propone que fue más bien el compromiso ético de Geertz con lo que Marcus denomina el “proyecto histórico antropológico” lo que motivó su necesidad de delimitar el alcance de su propia propuesta (91). De ahí que, para Geertz sea necesario mantener el análisis de formas simbólicas tan vinculado como sea posible “a los eventos y ocasiones sociales concretas, al mundo público de la vida común,” y al mismo tiempo organizar “las conexiones entre las formulaciones teóricas y las interpretaciones descriptivas” de modo que éstas no sean “oscurecidas por la atracción a

las *ciencias oscuras*” (30).<sup>35</sup> Curiosamente, la identificación de éstas corresponde a la vez a la caracterización de los estudios psicológicos como de profundidad y oscuridad de la mente. Tal como lo hace notar Anthony Molino en su artículo “Rethinking Relations between Psychoanalysis and Anthropology,” el inconsciente desde esta perspectiva es caracterizado como “recóndito y removido de la superficie de los datos culturales observables,” siendo por tanto equivalente a un “objeto de estudio repudiado” (20). Más aun, mientras la mente es considerada desde un punto de vista antropológico como un fenómeno individual, privado, profundo, oscuro, inaccesible, no observable y por tanto no susceptible de conocimiento científico, las manifestaciones culturales son vistas en forma opuesta; esto es, son caracterizadas como superficiales, claras, fácilmente accesibles y observables. Tal actitud, sostiene Ewing, influyó a una generación de antropólogos que rechazó las nociones psicológicas considerándolas correspondiente al ámbito privado y por tanto inapropiadas para el estudio antropológico (252). Por consiguiente, la exclusión de la mente y la subjetividad humana fueron vistas como una condición del quehacer antropológico.

Aun más, como lo señala Ewing, el predominio de la concepción objetivista de Geertz y de la dicotomía superficial/profundo no sólo creó prejuicios en contra del psicoanálisis sino que, más importante aun: “oscureció el reconocimiento por parte de los antropólogos de que los aportes de Freud son una de las fuentes de su propia comprensión de los procesos simbólicos” (252). No es difícil deducir la importancia y el efecto que esta dicotomía ha tenido en el deseo de los antropólogos de no aparecer involucrados en nada que tenga que ver con el estudio de la mente humana. Al existir una división del trabajo establecida y aceptada por antropólogos y psicoanalistas por

---

<sup>35</sup> El énfasis es mío

medio de la cual, a una le corresponde el área pública y a la otra la privada, queda muy poco terreno que estos puedan compartir en común. De ahí, a la renegación por parte de los antropólogos de la influencia de Freud y el psicoanálisis en la concepción de los procesos simbólicos no hay más que un paso.

Aunque este fenómeno de desconocimiento de la influencia psicológica en la antropología es común a varios antropólogos, Claude Lévi-Strauss y Victor Turner se destacan como autores que, a la vez que integraron conceptos psicoanalíticos en sus obras, contribuyeron a la renegación de la influencia de la teoría psicoanalítica en la antropología. Ellos, al no declarar abiertamente su deuda con la teoría psicoanalítica, contribuyeron a que la influencia de Freud pasara prácticamente inadvertida. Tal como lo demuestra Ewing, estos autores importaron elementos clave del pensamiento psicoanalítico al análisis de la cultura y los procesos sociales, y lograron una amplia aceptación de éstos en la antropología (257). Tal aceptación, sostiene Ewing, se debe a que ambos autores, en lugar de establecer una dicotomía entre cultura e instintos culturales, como lo habían realizado autores anteriores, se centran en los conflictos y contradicciones pertenecientes al orden socio-cultural mismo, adaptando las ideas de Freud sobre la propiedad de los símbolos para sus propios propósitos; de tal modo que, las formulaciones de Freud sobre la expresión simbólica y la resolución de conflictos les sirvieron a ellos para explicar los cambios culturales y los procesos sociales, sin comprometerse con las implicaciones de la teoría psicoanalítica.

Claude Lévi-Strauss, por su parte, reconoce sólo en forma parcial la influencia de Freud en su obra. Al igual que otros antropólogos después de él, Lévi-Strauss enfatizó la utilidad de la teoría psicoanalítica vinculando el proceso terapéutico freudiano con la

reorganización del pensamiento en términos de símbolos generados culturalmente, pero no explicitó “las formas en las cuales él había tomado prestadas de Freud, algunas de sus propias estrategias para analizar mitos” (Ewing, *Is Psychoanalysis?* 258). Curiosamente, si bien Lévi-Strauss sí aclaró la relación de su método con el estructuralismo de Ferdinand de Saussure, no hizo lo mismo con el enfoque analítico propuesto por Freud en *La interpretación de los sueños*, del cual tomó las relaciones que se repiten varias veces en la superficie del mito o del sueño. En general, tal como lo concluye Ewing, el papel de Lévi-Strauss fue fundamental para enriquecer las herramientas disponibles para el análisis de las formas culturales y para introducir a muchos antropólogos a la posibilidad de una interpretación influenciada por el psicoanálisis. Sin embargo, también contribuyó a borrar la huella de la influencia psicoanalítica en la antropología (258).

Esta importante percepción de Ewing sobre la doble relación entre la aceptación soterrada del psicoanálisis y su público rechazo pone en evidencia que el impacto de la psicología en los estudios antropológicos se ha hecho sentir en forma reprimida, expresándose sobre todo a través de la introducción de términos psicoanalíticos dentro del metalenguaje antropológico. Siempre queda presente la pregunta sobre cuáles pueden haber sido las motivaciones por las que antropólogos como Clifford Geertz y Víctor Turner no acertaron a reconocer la dimensión de la influencia del Freud en sus teorías. Críticos como Oring y Ewing han señalado la falta de reconocimiento, tanto de Geertz como de Turner, del papel del psicoanálisis en sus obras; no obstante, ninguno de ellos ha ofrecido una explicación de tal rechazo. Naomi Quinn y Claudia Strauss, por su parte, lo explican como una disputa entre diferentes escuelas antropológicas, según la cual, Geertz consideraba a la antropología cognitiva una rival para su escuela simbólica o



interpretativa. Aunque ambas corrientes estaban interesadas en el significado cultural, la preocupación para los geertzianos, en palabras de Roy D'Andrade, era que se colocara “el significado demasiado profundamente en la mente y que esto llevara a declaraciones imperialistas por parte de los psicólogos” (246). Es mi criterio que, más allá de la existencia o no de tales disputas, la actitud ambivalente hacia el psicoanálisis que se evidencia en Geertz y en otros autores, responde al funcionamiento de un mecanismo psicológico al que el psicoanálisis denomina renegación.

La renegación implica el reconocimiento y rechazo a la vez de una realidad traumática.<sup>36</sup> En la versión freudiana del término, la palabra *Verleugnung* (en inglés *disavowal*) conlleva el sentido del desconocimiento de la percepción. En la renegación, tal como la presenta Freud, el hecho que se niega no puede ser comparado a un problema de falta de percepción o lo equivalente a que “la impresión visual cae en un punto ciego en la retina” señala Freud; por el contrario “esa percepción ha persistido” y una “acción muy energética se ha tomado para mantener su renegación” (Freud 153-154). En palabras de Eugene Trunnell y William Holt, la renegación “no es una ausencia o distorsión de la percepción real, sino más bien, una falla para apreciar completamente la significación o las implicaciones de lo que se percibe” (770). Obviamente esta falla no corresponde a una incapacidad del pensamiento sino a un deseo de suprimir la incomodidad, el displacer que tal percepción ocasiona (770). En otras palabras, no es una ausencia o distorsión de la percepción real, sino la no-aceptación de la importancia o las

---

<sup>36</sup> Antonio García de la Hoz sugiere el término renegación como la traducción más apropiada al español para el *Verleugnung* de Sigmund Freud. En efecto, la traducción más frecuente del término alemán *Verleugnung* que Freud utiliza para designar el mecanismo de negativa a reconocer una percepción ha sido renegación. El término *desmentido* se ha utilizado en relación al trabajo de Lacan quien elabora sobre el concepto freudiano de *Verleugnung*. Con la finalidad de mantener la distinción entre ambos, yo utilizaré renegación en referencia a la *Verleugnung* tal como la propone Freud y desmentido, siguiendo el original francés propuesto por Lacan (*dementi*), en relación a la elaboración lacaniana del *Verleugnung*.

implicaciones de aquello que es percibido. En otras palabras, el sujeto percibe la realidad, pero se niega repetidamente a aceptar esta percepción.

Freud nota en su trabajo clínico que, mediante este mecanismo el sujeto no sólo rechaza la percepción que le molesta, sino que a la vez la conserva transformándola, a través de una transacción de compromiso. Freud atribuye esta posibilidad a la capacidad del yo para escindirse. La escisión del yo, le permite manejar el rechazo y la aceptación al mismo tiempo. Mientras en la descripción freudiana del término *Verleugung* la percepción que se rechaza es la falta del pene de la madre, en la descripción lacaniana cuyo término es el *desmentido*, el hecho traumático que no se puede manejar es la carencia en el Otro; tal carencia nos remite a la carencia en nosotros mismos y a la imposibilidad de la total representación, a la existencia de aquello que no se puede simbolizar, a la existencia del real.

La renegación como mecanismo psicológico ha actuado únicamente en los antropólogos, sino también en ciertos historiadores, tal es el caso que demuestra George Steinmetz en relación con la obra de Pierre Bordieu (445). La incorporación de Bordieu en su obra de vocablos propios del corpus teórico freudiano, tales como proyección, principio de realidad, libido, escisión del yo, negación, formación del compromiso, anamnesis, retorno de lo reprimido y fantasía colectiva, así como de los términos capital simbólico y hábito referidos a la teórica lacaniana, fuera de un contexto de aceptación de las implicaciones teóricas del cuerpo teórico al que ellas pertenecen, es un claro ejemplo de renegación. Steinmetz, en su artículo denominado “Bordieu’s Disavowal of Lacan,” nota que al mismo tiempo que Bourdieu utiliza numerosos términos y conceptos psicoanalíticos, rechaza la teoría psicoanalítica, acusándola de “esencialista” y

“deshistorizada” (445). Steinmetz, en su análisis del tratamiento de Bourdieu del psicoanálisis freudiano, observa que “a menudo toma la forma de admitir la terminología freudiana y aun algunos argumentos psicoanalíticos en sus textos mientras al mismo tiempo rodea estos pasajes con recursos retóricos que parecen condenar al psicoanálisis” (446). Steinmetz califica esta actitud como un intento de “domesticar al psicoanálisis;” esto es, aceptar su vocabulario, y mismo tiempo, en forma sutil, se lo redefine en una dirección más sociológica; o, hacer uso de su lenguaje en una forma “casi decorativa mientras se eluden sus implicaciones sustantivas” (446).

Víctor Turner, por su parte, representa un caso particular en la renegación del psicoanálisis, y en lo que podría denominarse, en palabras de Robert Paul, “la historia de las relaciones tirantes” entre ambas disciplinas (82). En forma análoga al caso de Anderson en *Imagined Communities*, la dimensión intersubjetiva de la obra de Turner tampoco ha recibido mayor atención. Tal actitud de la crítica ha sido posiblemente motivada por el hecho de que ninguno de los dos autores ha reconocido oportunamente la extensión de la influencia del psicoanálisis en su obra. En el caso de Anderson, él reconoce explícitamente, al inicio de *Imagined Communities*, que la obra de Turner, afectó “profundamente” su “pensamiento sobre el nacionalismo” (acknowledgements page). Sin embargo, Anderson parece consciente únicamente de una parte del aporte de éste en su obra, esto es, de su concepción del peregrinaje. En efecto, Anderson ignora la influencia más significativa de Turner en su concepción teórica: la noción de la constitución del sujeto humano heredada de Freud, y elaborada posteriormente por Lacan.

A mi modo de ver, la obra de Turner constituye la vía oblicua a través de la cual Anderson llega a intuir la intersubjetividad como elemento presente en la constitución y desarrollo de la nación. La influencia de Turner se manifiesta además en la actitud ambivalente de Anderson hacia el papel de lo afectivo y lo inconsciente; dicho de otro modo, en su inhabilidad para reconocerlos abiertamente, para darles vida a través de la palabra, y sobre todo para constituirlos en el centro de su trabajo. Correlativamente, esta es la razón por la cual la contribución más original y significativa de Anderson a la teoría sobre la nación permanece reprimida e ignorada. Más importante aún: la negativa de ambos autores es parte de un síntoma cultural que reprime y expresa a la vez la importancia teórica de la intersubjetividad.

Una lectura cuidadosa de Anderson y Turner revela que ambos comparten una herencia teórica que ninguno de ellos alcanza a reconocer; esto es, la influencia del psicoanálisis en sus respectivos trabajos, y la renegación de la misma. Interesantemente, mientras Turner admitió tarde en su vida, y en forma incompleta, la influencia que recibió de Freud, Anderson no parece estar consciente de que a través de Turner él también es heredero de la concepción psicoanalítica de la intersubjetividad. Es mi criterio que a través de Turner, Anderson también heredó la intuición de la intersubjetividad como componente de la actividad cultural; antecedente éste de su comunidad imaginada; Anderson le debe a Turner, y a través de él al psicoanálisis, no sólo la acogida exitosa de su obra, sino sobre todo la superación del burdo materialismo en la interpretación de la historia, que él mismo denuncia, y la incorporación de la vida psíquica del ser humano en la interpretación de sus construcciones culturales, y en especial en la delineación de una nueva historiografía.

Para aproximarnos a la renegación del psicoanálisis en el caso de Turner, es preciso partir de una lectura detenida de su artículo “Symbols in Ndembu Ritual” escrito en 1957, el cual fue incluido en su libro fundamental *Forest of Symbols*, publicado en 1967. En este artículo, Turner narra su trabajo de campo con los Ndbembu y los conflictos que vivió para la interpretación de la cultura y la simbología de éstos, y, además, comunica las percepciones y reflexiones que lo llevaron a sus formulaciones teóricas básicas del símbolo y el ritual. A partir de la lectura de “Symbols in Ndembu Ritual” se puede apreciar también cómo se produjo su encuentro con el psicoanálisis y valorar sus motivos para renegar de la influencia del psicoanálisis en su obra.

Siguiendo a Emile Durkheim, Turner acepta que, en una forma análoga a las ciencias físicas que asumen al mundo físico como conocible, el antropólogo social debe aproximarse a los fenómenos sociales y culturales dejando de lados sus propios sentimientos y juicios. En otras palabras, debe depender sólo de sus observaciones, y en algunos casos experimentar con tales fenómenos antes de expresar nada sobre los mismos. De ahí que el método que Turner propone sea “salir fuera de sí mismo y llegar a conocer la cosa a través de una observación objetiva” (*Dramas* 182). Cuando Turner describe su método, lo hace reconociendo a la vez la influencia de Durkheim en su teoría. Además, declara que, en parte, su aproximación al tema del peregrinaje es durkheimiana; esto es, que trata a los fenómenos sociales como “hechos”, como datos independientes del sujeto que conoce. En efecto, Turner considera como “cosas” a los hechos sociales o las representaciones colectivas, tales como “las ideas, valores, y las expresiones materiales asociadas con los peregrinajes” (*Dramas* 182). Sin embargo, Turner reconoce en forma explícita la necesidad de apartarse del positivismo de Durkheim; esto es, a más

de recolectar y analizar los datos, al mismo tiempo, considerar los sentimientos y pensamientos propios del observador y el participante como un conjunto de hechos sociales en sí mismos (*Dramas* 184). En la terminología contemporánea diríamos que con esta consideración, Turner está proponiendo reconocer la intersubjetividad como parte integrante de la realidad y, como tal, susceptible de análisis.

¿Cómo se explica que en medio de su positivismo Turner llegue a esta conclusión? ¿De dónde proviene esta intuición de Turner sobre la importancia de la intersubjetividad? Considero que esto es, sin duda, efecto de su encuentro con Freud. Frente a la obviedad de la presencia de Freud en la obra de Turner, algunos autores han identificado en ella ciertos tópicos psicoanalíticos, pero han pasado por alto el peso de la influencia del psicoanálisis en el enfoque intersubjetivo hacia el cual el análisis de Turner evoluciona. Mathieu Deflem, por ejemplo, reconoce que Turner estaba claramente influenciado por el trabajo de Freud. Sin embargo, limita tal influencia al uso de “los conceptos de Freud en forma metafórica” y a su aplicación “en forma análoga a los símbolos rituales dirigidos hacia una colectividad (y no a los símbolos de los sueños en el nivel de la psique individual, como lo hizo Freud)” (20). Por otro lado, Deflem sostiene que no podría considerarse a Turner como freudiano, dado que esto no sólo “negaría todo el lado sociológico del enfoque de Turner (especialmente su noción de campo)” sino también “la singularidad del análisis freudiano con su énfasis en la pulsión subconsciente individual en el ritual” (20). Deflem se acoge de este modo a lo declarado por Turner, para quien no fueron los conceptos ni las hipótesis, sino el estilo de pensar de Freud lo que influenció su trabajo.

¿Cómo se produjo este encuentro de Turner con el psicoanálisis y por qué éste no reconoció inmediatamente su influencia? Según el testimonio de Turner en su artículo titulado “Encounter with Freud: The Making of a Comparative Symbolologist” publicado en 1978, once años más tarde que “Symbols in Ndembu Ritual,” fue la incertidumbre de cómo conducir su análisis lo que favoreció su encuentro con Freud. Al estudiar la sociedad Ndembu, Turner “pensó[e] que tenía los instrumentos conceptuales adecuados para esta tarea a partir del repertorio heredado de Comte y Feuerbach via Durkheim, Radcliffe-Brown, and Malinowski: el rico legado de la confluencia del positivismo, materialismo, y racionalismo” (“Encounter” 558). Para estos autores, los símbolos y procesos rituales, señala Turner, “reflejaban” o “expresaban” a la estructura social, y tal estructura social era concebida como el resultado de “combinaciones diferentes de instituciones mutuamente dependientes, y de la organización institucional de las posiciones sociales y/o de los actores implicados en ellas” (“Encounter” 558). Turner relata su frustración al tratar de resolver estas contradicciones desde las teorías funcionalistas que influenciaban su trabajo en aquella época: “Me confronté inmediatamente con la dificultad que muchos de los cientos, inclusive miles de objetos simbólicos distinguibles y acciones que yo encontraba en las performances de los ritos parecían tener muy poquito o nada directamente relacionado con los componentes de la estructura social tal como había sido definida en la tradición estructural funcionalista ortodoxa inglesa (“Encounter” 558). Turner es enfático al evocar el reto que para él representaron “la especificidad de cada símbolo y sus combinaciones cambiantes, y sus permutaciones en los ensambles performativos” que encontró en su contacto con los rituales de la sociedad Ndembu. En sus propias palabras, éstos “representaron un desafío

que apenas podía evitar” (“Encounter” 559). Para responder a este desafío, Turner procede a establecer conexiones con los enfoques antropológicos existentes, y por otro lado demarcar su propio espacio; tal es el propósito de Turner en su artículo “Symbols of the Ndembu Ritual,” en el cual propone su definición del símbolo como “una fuerza independiente que es en sí misma un producto de muchas fuerzas opuestas” (45).

Por medio de esta definición, Turner pretende superar el impasse que encontró en su estudio de campo, entre las declaraciones de sus informantes en cuanto al sentido de los símbolos, y las observaciones que él realizó como antropólogo. En ocasiones, ambas fueron contradictorias; según Turner declara, en su trabajo antropológico recoge información relevante a partir de dos fuentes: sus propias observaciones, e informantes propios de la tribu. Turner enfrenta el problema de que las interpretaciones de los informantes no coinciden o son contradictorias con la forma en la que él, como antropólogo, observa que la gente se comporta en realidad durante los rituales, particularmente el referido al llamado “árbol de la leche” (“Symbols” 22). Turner reporta que existe una “discrepancia considerable” entre “las interpretaciones del árbol de la leche ofrecidas por los informantes y el comportamiento que los Ndembu exhiben en situaciones dominadas por el simbolismo” del mismo (“Symbols” 25). La pregunta lógica, por tanto, consiste en cómo explicar estas contradicciones entre el principio expresado por los informantes y la práctica observada por el antropólogo. Turner no duda de que sus informantes estén convencidos de que el árbol de la leche representa “solamente los aspectos unificantes y relacionadores de la organización social Ndembu,” pero también él está convencido de que el árbol, contradictoriamente “representa un foco de oposición de grupos específicos contra otros” (“Symbols” 25). Para resolver este



problema teórico, Turner tuvo que pasar por un difícil conflicto, al cual enfrentó en forma consistente con la herencia teórica de la que provenía.

Turner debía resolver el problema de “la contradicción entre los significados del símbolo del árbol de la leche expresados y el significado de las formas de comportamiento estereotipadas asociadas con éste” (“Symbols” 27). Es precisamente el concepto de “símbolo dominante,” en el cual se unifica y se conectan “por virtud de su posesión común de cualidades análogas” significados dispares, el que le permite superar este impase (“Symbols” 28). Los símbolos, sostiene Turner, poseen la propiedad de polarización de significado; esto es, dos polos claramente distinguibles de significado: el primero, al que Turner denomina ideológico, es el referente al orden moral y social, a los principios de organización social y corporativa, y a los valores y normas morales inherentes a las relaciones estructurales, que “controlan a las personas como miembros de grupos sociales y categorías;” y, el segundo polo, al que Turner denomina sensorial, el cual puede “suscitar deseos y sentimientos” y que se refiere a los fenómenos y procesos naturales y fisiológicos. En este polo, el significado se relaciona con la forma exterior del símbolo (“Symbols” 28).

Turner sabe que su estudio antropológico basado en los símbolos necesita fundamentación. ¿Dónde busca ese fundamento? Para su polo ideológico, no necesita buscar mayormente porque la concepción del mismo está presente en la tradición de otros autores, pero para el polo emocional, sí lo necesita. Entonces recurre a examinar las propuestas de ciertos psicoanalistas como Otto Fenichel, y otros, y finalmente, basado en el análisis de estos, y decepcionado por las contradicciones que encuentra entre ellos,

llega a la generalización de que los fundamentos del psicoanálisis son occidentalistas y universalistas y por tanto inapropiados para su estudio (“Symbols” 35).

Para afirmar el valor de su propio campo de estudio, Turner desautoriza a los psicoanalistas, quienes a partir del libro de Freud *Totem y Tabú* se sentían autorizados a hablar en el ámbito antropológico. En este punto, el interés de Turner es criticar la forma a través de la cual ciertos psicoanalistas, como Theodore Reik, Ernest Jones, y Bruno Bettelheim, al analizar el simbolismo ritual de las sociedades primitivas, tienden a considerar irrelevante el aspecto ideológico del significado de los signos (“Symbols” 33). Estos psicoanalistas, enfatiza Turner, se focalizan exclusivamente en el polo sensorial, y consideran las interpretaciones indígenas, las cuales constituyen “el componente principal del polo ideológico,” como si “fueran idénticas a las racionalizaciones con las que los neuróticos explican y justifican su comportamiento aberrante” (“Symbols” 34). Para Turner, por el contrario, al interpretar un símbolo dominante como una expresión de componentes del orden moral y social, de ninguna manera estas interpretaciones podrían ser equivalentes a las “racionalizaciones” ni a las “elaboraciones secundarias de material derivado de conflictos endopsíquicos,” tal como, de acuerdo a Turner, los psicoanalistas consideraban las interpretaciones indígenas de los símbolos (“Symbols” 35-36).

Turner busca una alternativa frente a los enfoques unilaterales tanto de los psicoanalistas como de los antropólogos. Por un lado, los psicoanalistas, al tratar las interpretaciones indígenas de los símbolos como irrelevantes “son culpables de un enfoque unilateral y simplista”; por otro lado, las apreciaciones de los antropólogos que “consideran únicamente a las interpretaciones indígenas como relevantes, también son igualmente unilaterales” (“Symbols” 36). Análogamente, Turner reprocha la actitud de

ciertos antropólogos, para quienes “sólo las interpretaciones conscientes de los símbolos, verbalizadas por los indígenas, son psicológicamente relevantes” (“Symbols” 34).

Turner es insistente en su crítica del eurocentrismo de los psicoanalistas señalando que “ellos tienden a ver a los símbolos rituales como si fueran idénticos a los síntomas neuróticos o como si tuvieran las mismas propiedades que los símbolos de los sueños de los individuos de Europa occidental” y que lo interpretan todo a partir de conceptos formulados en la práctica clínica europea, considerando a los símbolos rituales como “las experiencias universales de la infancia de la humanidad en la situación familiar” (“Symbols” 34).

Frente a estas posiciones aparentemente irreconciliables, Turner necesita encontrar una tercera que le permita explicar la multiplicidad de los símbolos sin recurrir al psicoanálisis, al que, aunque considera importante, no logra interiorizar más allá de las limitaciones del mismo. Entonces aquí viene la vuelta de tuerca de Turner: frente a esta ausencia de interpretación de parte de los psicoanalistas, que no le ofrecen salida, envueltos como están en sus propias disputas, acusa: “si los psicoanalistas no se ponen de acuerdo, con qué criterio puede el desafortunado antropólogo social juzgar entre sus interpretaciones, en un campo de investigación en el cual no ha recibido ningún entrenamiento sistemático ni lo ha obtenido a través de una experiencia práctica?” (“Symbols” 35). Frente a la actitud de los antropólogos quienes “tienden a analizar los símbolos dentro de dos marcos analíticos solamente: el cultural y el estructural” Turner ofrece una salida: oponer un enfoque dinámico de los símbolos rituales (“Symbols” 36). Así, en esta oposición estático/dinámico, se disuelve su intuición de la necesidad de incorporar un análisis que dé cuenta de los factores inconscientes que intervienen en los

símbolos. Por el contrario, Turner propone que los símbolos dominantes “se refieren a los hechos sociales que tienen una realidad empírica exterior a la de las mentes de los individuos” (“Symbols” 36). Con esta frase, Turner ha cumplido su meta de delimitar el ámbito de su estudio, al mismo tiempo que ha abierto un abismo entre su teoría y el psicoanálisis, entre lo social y lo mental.

Para avanzar su teoría, Turner, no sólo descalifica a los psicoanalistas, sino que, al mismo tiempo, critica a los antropólogos, quienes, según aduce, “tienden a examinar los símbolos dentro de dos marcos analíticos solamente, el cultural y el estructural” (“Symbols” 36). Este enfoque representa para Turner una camisa de fuerza porque, al ser estático, no le permitía dar cuenta de las contradicciones que se presentaban a la hora de interpretar los símbolos. Frente al carácter “esencialmente estático” del enfoque antropológico que había predominado hasta el momento, el cual no considera los procesos que involucran cambios temporales en las relaciones sociales,” Turner propone el carácter contradictorio de los mismos. El símbolo ritual, tal como lo concibe Turner en “Symbols,” incluye propiedades cruciales que involucran “desarrollos dinámicos”, y “promueven la acción social” (“Symbols” 36). Es importante resaltar, que en este artículo Turner no hace referencia explícita a la complejidad del conflicto teórico por el que atravesó, antes de alcanzar tal definición. Posteriormente, en su publicación de 1978, Turner dará testimonio de este momento importante para su teoría y para el desarrollo de la antropología. A continuación analizaré las implicaciones del mismo.

En “Encounter” Turner describe las complicaciones que enfrentó en su estudio de la comunidad Nbembu en los siguientes términos: “mi propio problema en el campo consistía en que mientras era posible hacer un análisis perfectamente satisfactorio del

comportamiento verbal inclusive de un individuo solitario en términos de las ‘estructuras superficiales’ de la sociedad Ndembu, era menos fácil ver cómo, si acaso, los símbolos no verbales se relacionaban con la estructura en algún nivel” (571). Turner encontró que los patrones propios de cada tipo de ritual no podían ser explicados ni por principios estructurales abstractos ni por conflictos personales o de grupo. Más aún, que ni los objetos simbólicos individuales ni las acciones podían ser entendidos como “epifenómeno de los procesos sociales estructurales” (“Encounter” 572). Turner relata cómo se vio confrontado con una gran cantidad de datos sobre símbolos no verbales que excedían, cerca de diez veces, los datos del comportamiento verbal explícitamente relacionado a las ocasiones rituales, y que no correspondían directamente a los atributos y componentes de la estructura social tal como surgía de su análisis basado tanto en datos cuantitativos como en los proporcionados por los informantes.

Para explicar esta diferencia de puntos de vista, Turner recurre a una explicación que combina diversas perspectivas: mientras los participantes en los rituales ven el evento desde su propia “perspectiva estructural,” con lo cual su visión se limita al lugar particular que ocupa, el antropólogo, por el contrario, “no tiene un prejuicio particular y puede observar las interconexiones reales y los conflictos entre los grupos y las personas, en la medida en que estos reciben una representación ritual” (“Symbols” 27). Incluyendo la presencia del antropólogo, como un tercer elemento en el diálogo individuo-comunidad, Turner desliza en su análisis la dimensión intersubjetiva. Al legitimar la interacción entre el antropólogo, los informantes, y la comunidad, Turner logra resolver la contradicción que había encontrado en los símbolos Ndembu. Basado en su percepción de la intersubjetividad, Turner concluye que es “legítimo incluir dentro del

significado total de un símbolo ritual dominante, aspectos del comportamiento asociado con él, que los actores mismos no son capaces de interpretar, y de los cuales, por cierto, pueden no estar conscientes” (“Symbols” 27)<sup>37</sup>.

En “Symbols,” Turner reconoce haber recurrido a Edward Sapir, quien, como sabemos, fue el responsable de la introducción de terminología psicoanalítica en la antropología, en busca de una forma para caracterizar los símbolos. Siguiendo la distinción que hace Sapir entre símbolos referenciales y de condensación, Turner resuelve combinar ambos tipos de símbolos en su noción de los símbolos rituales señalando que éstos “son a la misma vez referenciales y de condensación”; a través de esta última, “muchas cosas y acciones son representadas en una formación singular” (29). Es importante notar que Freud ya había propuesto la condensación como propiedad del proceso simbólico de los sueños y ésta había sido introducida en la antropología por Sapir como propiedad de los símbolos. De ahí que, al citar a Sapir, Turner demuestra su familiaridad con la terminología psicoanalítica. No por coincidencia, Turner establece que los símbolos rituales, al igual que todos los símbolos de condensación “hunden más y más profundamente las raíces en el inconsciente”; (“Symbols” 33) y, acto seguido señala: “una poca familiaridad con la psicología profunda es suficiente para mostrar al investigador que los símbolos rituales, en relación con su forma exterior, con su contexto de comportamiento, y con las varias interpretaciones propias de los indígenas adquieren parcialmente su forma bajo la influencia de motivaciones e ideas inconscientes” (33).

---

<sup>37</sup> Compárese esta cita de Turner con la de Freud en *La interpretación de los Sueños*: “Estamos, por tanto, obligados, al lidiar con aquellos elementos del contenido del sueño que deben ser reconocidos como simbólicos, a adoptar una técnica combinada, la cual por un lado descansa en las asociaciones del que sueña, y por el otro lado, en el conocimiento de los símbolos de quien interpreta el sueño, para llenar los vacíos (388). En otra parte de *La interpretación de los sueños*, Freud establece una distinción importante respecto a reflexionar y observar: “He notado en mi trabajo psicoanalítico que el marco total de la mente de un hombre quien está reflexionando es totalmente diferente del de un hombre que está observando su propio proceso psíquico” (134)

Asimismo, los ejemplos que Turner escoge a continuación corroboran que él asume que el aspecto inconsciente explica por qué “los Ndembu por sí mismos no pueden dar una interpretación satisfactoria,” y por qué, por tanto, es necesaria la opinión y observación del antropólogo (33).

No obstante, sorprendentemente, en medio del reconocimiento de las cualidades de los símbolos que tomaba de Sapir y que éste a su vez había tomado de Freud, Turner no hace referencia a la forma cómo la concepción de Freud de los procesos simbólicos presentes en los sueños influyó en sus reflexiones que lo llevaron a esa conclusión. No hay que olvidar que para Freud, los sueños son “estructuras psíquicas que tiene un significado,” y, que, por tanto, pueden ser interpretados (*The Interpretation of Dreams* 35, 128). La condensación, según Freud, comprime el material psíquico proveniente de los dream-thoughts, dando lugar a la visión “altamente incompleta y fragmentaria” que se revela en el sueño (*dream*) (315). Para Freud, la importancia del simbolismo en los sueños es fundamental. Sin embargo, afirma, que el simbolismo “no es una característica exclusiva de los sueños, sino una característica de las formaciones inconscientes en particular, entre el pueblo, y se lo puede encontrar en el folklore, y en los mitos populares, las leyendas, las expresiones lingüísticas, los proverbios de sabiduría y los chistes actuales, en more más completa que en los sueños mismos (*The Interpretation of Dreams* 386). Pese a la obvia conexión entre el simbolismo de Freud, y las características de los símbolos rituales planteadas por Turner, éste lanza en este punto su primera renegación del artículo: “no necesitamos un conocimiento detallado de ninguna de las psicologías profundas actuales para sospechar que esta yuxtaposición, y aun la interpenetración de los opuestos en el símbolo está conectada con su función

social” (“Symbols” 30). En este momento, Turner ha percibido que para resolver su conflicto ha necesitado recurrir a un *insight* psicoanalítico, y se niega a aceptarlo.

El segundo momento de renegación ocurre cuando al reflexionar sobre los denominados “símbolos instrumentales” Turner afirma que estos podrían ser considerados simplemente como signos o como símbolos referenciales, “si no fuera por el hecho de que los significados de cada uno está asociado con emociones y deseos poderosos, conscientes e inconscientes” (“Symbols” 32). En este momento, Turner sospecha que “a un nivel de análisis psicológico,” estos símbolos también podrían ser considerados como símbolos de condensación. Pero, ante la posibilidad de tener que recurrir a un nivel de análisis psicoanalítico de los símbolos, Turner se enfrenta a aquello que devendrá en el hecho traumático que posteriormente buscará negar: sus herramientas teóricas no son suficientes para abordar este análisis; expresado en sus propias palabras: “*pero aquí hemos llegado a los límites actuales de la capacidad de explicación antropológica*” (“Symbols” 32).<sup>38</sup> Ante esta mención del límite, Turner propone continuar la discusión en el apartado siguiente al que significativamente denomina “Los límites de la interpretación antropológica” (32). En este apartado, Turner intenta responder a las siguientes preguntas: “¿Qué tal lejos podemos llegar al interpretar estas formaciones enigmáticas a través del uso de los conceptos antropológicos?” y “¿en qué puntos alcanzamos las fronteras de nuestra competencia explicativa?” (32). Para responder a estas preguntas, Turner regresa a su definición del símbolo como compuesto por dos polos de significado: el ideológico y el sensorial, y señala que, la antropología, en su desarrollo histórico, ha “adquirido técnicas y conceptos que le permite manejar bastante adecuadamente” el tipo de información que él clasifica como perteneciente al

---

<sup>38</sup> El énfasis es mío



polo ideológico (33). En relación al polo sensorial, Turner se pregunta, además, no únicamente si es importante someterlo a un análisis intensivo, sino “lo que es más importante, *¿qué tan calificados estamos como antropólogos, para hacerlo?*”(33). Así, Turner pone en evidencia su preocupación por la inadecuada preparación de los antropólogos para abordar los aspectos de reacciones emocionales que él ha incluido en su definición del polo sensorial (30).

Para superar este conflicto entre antropólogos y psicólogos, Turner parece dispuesto a sostener una posición intermedia, llamando a la unión de ambas disciplinas alrededor del símbolo: “El símbolo como una unidad de acción, que posee estas propiedades, se convierte en objeto de estudio tanto de la antropología como de la psicología. Ambas disciplinas, en tanto están preocupadas por las acciones humanas, deben conceptualizar el símbolo ritual en la misma forma” (“Symbols” 36). Sin embargo, pese a ese aparente intento de unificar ambas disciplinas, Turner regresa a la separación. Esta vez afirma que los antropólogos poseen las técnicas y los conceptos que les permite analizar “competentemente las interrelaciones entre los datos asociados con el polo ideológico de significado. Los psicoanalistas deben, por su parte, darle mayor importancia a los factores sociales en el análisis del simbolismo ritual. A continuación, Turner se aproxima a reconocer la deuda de su concepto con Freud: “Después de todo, el símbolo ritual tiene, en común con el símbolo del sueño, la característica, descubierta por Freud, de ser una formación de compromiso entre dos principales tendencias opuestas,” esto es “un compromiso entre la necesidad por control social, y unos ciertos impulsos humanos innatos e universales cuya completa gratificación resultaría en la quiebra de ese control” (“Symbols” 37). Después de este reconocimiento, sin embargo, Turner volverá

a recurrir a la escisión, a la división del campo, a una nueva dicotomía, esta vez entre el símbolo ritual y el psíquico. Tal división se convierte en el símbolo de su renegación: “al distinguir entre símbolos rituales y símbolos síquicos individuales, debemos tal vez decir que mientras los símbolos rituales son medios toscos de manejar la realidad natural y social, los símbolos síquicos son moldeados predominantemente bajo las influencias de las pulsiones internas” (37).

De este modo, Turner toma el campo del símbolo antropológico para sí, y deja al psicoanálisis el análisis de las pulsiones internas. Turner asigna a la antropología el papel principal en el análisis, mientras le otorga al psicoanálisis el papel de asistente: por esta razón, afirma, “el estudio del simbolismo ritual cae más dentro del campo del antropólogo social que del psicólogo o psicoanalista, sin embargo, este último puede ayudar al antropólogo examinando la naturaleza y las interconexiones de los datos conectados en el polo sensorial del simbolismo ritual” (“Symbols” 38). Turner además le asigna al psicoanalista la tarea de “iluminar ciertos aspectos del comportamiento estereotipado asociado con símbolos en el contexto de campo, los cuales los actores mismos no son capaces de explicar” (38).

Es importante notar que al llegar a su resultado final, a la conclusión final del dilema que se le presentó durante su trabajo de campo con los Ndembu, tal como lo relata en “Symbols,” Turner busca desestimar la influencia de Freud en su obra.

Significativamente, después de 11 años de su experiencia con los Ndembu, Turner narra la dificultad por la que atravesó en su experiencia de campo, y nos permite conocer el trasfondo de sus reflexiones. La dificultad a la que Turner se refiere, de la cual tuvimos conocimiento anteriormente a través de su narración en “Symbols,” es descrita por él,

posteriormente, en su publicación “Encounter” como el resultado de no haber podido relacionar todos los símbolos rituales o todos los significados diferentes de un sólo símbolo con los principios y conflictos de orden social (573). En este momento, Turner relata: “en el campo, entonces, yo estaba perdido sobre cómo seguir adelante... Fue en este punto, cerca del segundo año de mi trabajo de campo (mediados de 1953) que redescubrí (después de casi veinte años de un periodo de latencia!) *La interpretación de los sueños de Freud*” (“Encounter” 573).

En “Encounter,” Turner narra la intensidad de esta experiencia con conmovedoras palabras: “Freud, más que nadie, me abrió los ojos a un hecho simple –monótonamente confirmado por las explicaciones de mis informantes Ndembu-, que la multireferencialidad era una característica central de toda clase de símbolos” (574). En efecto, al encontrar los símbolos de los sueños de Freud, Turner reconoció que los símbolos socioculturales tenían al menos una importante propiedad en común con los símbolos de los sueños tal como Freud los conceptualizó. Mientras que antes de encontrar a Freud, Turner había considerado el hecho de que muchos de los símbolos en los rituales Ndembu “parecían ser polisémicos o multivocales” como “una mancha” en su técnica de campo o, al menos, “algo raro en la cultura Ndembu” (“Encounter” 574), después de su encuentro con Freud, para Turner resulta claro que ellos eran “multivocales,” esto es, “susceptibles de muchos significados” (573); en otras palabras, ellos constituían “un vehículo sensorialmente perceptible único (la forma exterior) que podían ‘cargar’ una gran variedad de significaciones, no sólo un significado” (“Encounter” 573).

Ha llamado la atención de autores como Katherine Ewing que, pese a admitir que las herramientas de Freud eran las más apropiadas para abordar la antropología social de su época, y a que éstas lo llevan a reconocer que los símbolos intra e inter psíquicos tienen algo en común, Turner, al mismo tiempo, busca desdibujar el impacto de Freud en el enfoque de sus estudios antropológicos. Ewing nota particularmente que el concepto de multivocalidad, acuñado por Turner, como característica central de los símbolos del ritual Ndembu, “fue inspirado por el reconocimiento de Freud de que las imágenes de los sueños son ‘sobredeterminadas’” (“Is Psychoanalysis?” 259). Más aun, según Ewing sostiene, es posible identificar dos formas distintas en las que Turner hace uso de las ideas de Freud: por un lado, cuando argumenta que “los símbolos rituales son poderosos porque juntan a los polos sensoriales e ideológicos en una imagen singular,” y por otro lado, cuando identifica las formas en las cuales a través de la actividad ritual se manejan los conflictos entre principios socioculturales opuestos (260). Adicionalmente, Ewing hace notar que la caracterización de Turner de Freud y el psicoanálisis repite la misma dicotomía inaugurada por Geertz, en la cual los aspectos psíquicos corresponden a un campo profundo e inalcanzable (“Is Psychoanalysis?” 259). Las palabras de Turner en “Encounter,” corroboran lo señalado por Ewing: “Todavía pienso que es teóricamente inadmisibile explicar hechos sociales, tales como los símbolos rituales, directamente por los conceptos de la psicología profunda” (576).

En general, Turner limita la influencia de Freud en su obra al estilo de pensar y trabajar de Freud más que a sus conceptos: “fue su *estilo* de pensar y trabajar el que me animó antes que el inventario de [sus] conceptos e hipótesis” (“Encounter” 582). Así, Turner parece dispuesto a admitir únicamente haber adquirido una cierta destreza a partir

de su lectura de Freud cuando señala que “uno puede aprender mucho de la forma en la que un maestro pensador y artesano trabaja con sus datos, especialmente cuando él está trabajando en un campo de problemas adyacentes” (“Encounter” 576). En contra de la aseveración de Turner, Elliot Oring demuestra que la conceptualización de la estructura semántica del símbolo de Turner, así como las metodologías interpretativas que éste propone son sustancialmente similares a las de Freud, y concluye que “todos y cada uno de los aspectos del símbolo ritual de Turner –su fundamento nominal, sustancial y artefactual, sus dimensiones de significado exegéticas, operacionales y posicionales, así como su polarización ideológica y sensorial- son fácilmente derivados de la teoría de representaciones de los sueños de Freud” (285).

Dada la predominancia de las concepciones freudianas en la teoría de Turner, Oring concluye que éste “no sólo pidió prestado unos pocos conceptos psicológicos de Freud, sino una teoría entera de los símbolos” (285). No por casualidad, tal como lo enfatiza Oring, el aspecto mayormente influenciado por el enfoque simbólico de Freud, es también el más reconocido como la contribución fundamental de Turner al discurso antropológico: esto es, su estudio del simbolismo a través de la articulación de los símbolos rituales. Es decir, desarrollo de un método interpretativo genérico aplicable a todos los símbolos.

Considero que en la comprensión de la dificultad de Turner para reconocer y abrazar abiertamente la herencia teórica del psicoanálisis, es preciso tener presente el marco teórico del que proviene. Por un lado, la escuela británica estructural funcionalista, y por otro, el positivismo de Emile Durkheim, ambos preocupados por establecer la cientificidad del estudio de la sociedad. Uno de los presupuestos básicos de

la ciencia de las funciones sociales planteada por Durkheim fue que los “fenómenos socio-culturales” no pueden ser entendidos como una expresión ni de instintos psico-biológicos, ni en base a las decisiones voluntarias de los individuos conscientes” (108); asimismo, una de sus reglas metodológicas importantes es que “la causa que determina un hecho social debe ser buscada ente los hechos sociales que la preceden y no entre los estados de conciencia de los individuos” (110). Igualmente, como lo señala Marvin Harris, en el caso de la escuela estructural funcionalista, cuyo principal teórico es Alfred Reginald Radcliffe-Brown, hay también un énfasis en que la función social importante no es aquella asociada con las necesidades bio-psicológicas de los individuos sino, por el contrario, aquella entendida como “contribución que una institución hace al mantenimiento de la estructura social” (515). Ambas influencias ven en lo instintivo/psicológico una amenaza para la construcción de un pensamiento basado en principios científicos materialistas. Por consiguiente, es comprensible el prejuicio que predisponía a Turner a aceptar su percepción de la importancia de la intersubjetividad en sus hallazgos de campo.

Asimismo, como lo hace notar Oring, debido a los antecedentes funcional-estructuralistas de Turner, los conceptos psicológicos que toma de Freud se “metamorfosean en sociológicos” (286). A partir de *The Forest of Symbols*, Turner examina otros conceptos freudianos modificándolos y adaptándolos a sus teorías. Conceptos tales como satisfacción de los deseos, represión, formación de acuerdos, sublimación, proyección y ambivalencia aparecen repetidamente en la obra de Turner y, al decir de Elliot Oring, denotan una deuda mayor que una simple forma de pensar. Sin embargo, como brillantemente lo puntualiza Oring: si bien “un sabor freudiano permea el

trabajo de Turner, la psicología freudiana no lo enmarca ni lo organiza” (286). En otras palabras, los conceptos psicoanalíticos, adaptados al trabajo de Turner, adquieren una dimensión sociológica, y se limitan a una psicologización. Como consecuencia, los conceptos psicoanalíticos que Turner emplea en su obra no provocan una síntesis teórica como podría haber sucedido de haberse integrado ambas.

En general, pese a la declaración de Turner, de que no basó su “análisis directamente en el sistema de Freud, sino que más bien usó algunos de sus conceptos analógica y metafóricamente” y como una forma de profundizar el análisis dejado de lado por sus colegas estructural-funcionalistas (“Encounter” 576), la vasta evidencia de la influencia de Freud en el pensamiento de Turner vuelve importante entender cuáles son las posibles razones para que un intelectual de su categoría haya descuidado incluir *La interpretación de los sueños* entre sus referencias del artículo “Symbols”.

Frente a esta evidencia que corrobora la renegación del psicoanálisis en la obra de Víctor Turner, considero preciso preguntarse ¿qué es aquello que para este autor resulta un hecho traumático y que por tanto prefiere ignorar? Turner mismo nos da la clave para responder esta pregunta. Antes de concluir su ensayo, él verbaliza el contenido de su experiencia traumática: esto es, haber tocado el límite de sus posibilidades teóricas, y no haber encontrado cómo superarlo dentro del marco de referencia teórico con el que estaba familiarizado; en sus propias palabras: “hemos llegado a los confines de nuestra presente competencia antropológica, puesto que ahora estamos lidiando con la estructura y las propiedades de la mente, un campo científico tradicionalmente estudiado por otras disciplinas que la nuestra” (“Symbols” 46). La figura que utiliza Turner para especificar el lugar en que se encuentra la antropología es de por sí muy significativa: “en un

extremo del espectro de los significados del símbolo encontramos al psicólogo individual y el psicólogo social, y más allá de ello (si uno puede hacer una gesto amistoso a *un amigo envidiado*) blandiendo su cabeza de Medusa, *el psicoanalista*, listo para convertir en piedra al insensato intruso en sus cavernas de terminología” (“Symbols” 46).<sup>39</sup> Este párrafo es explicativo no sólo de lo que posteriormente será la visión del psicoanalista como alguien que está en las cavernas, sin contacto con el mundo exterior, como lo señala Ewing, sino también de la frustración que Turner siente por no poder acceder a su terminología, por no entender el mundo psicoanalítico, y por tener que reconocer a la vez que lo necesita para su análisis. Esta es la realidad traumática que Turner decide ignorar luego de haberla percibido claramente. Esta es la raíz de su renegación del psicoanálisis, y del futuro desconocimiento de la necesidad de incorporar al mismo en los estudios antropológicos. Este es también en última instancia el origen de la renegación de Anderson en sus comunidades imaginadas.

Por consiguiente, la imagen de “profundidad” de la mente opuesta a la “superficialidad” de la vida social, tal como la describe Katherine Ewing, para ejemplificar la barrera que separa a la antropología del psicoanálisis, no es a mi modo de ver si no uno más de los múltiples enfoques antinómicos que separan a ambas disciplinas. Más allá de las motivaciones individuales de Geertz, Turner o Anderson, es mi criterio que una posible razón para la persistencia de la renegación del psicoanálisis como un elemento común entre ellos, es la existencia de lo que es percibido como un conflicto no resuelto que opone lo interior a lo exterior del sujeto, lo individual a lo social, lo extrapersonal a lo intrapersonal. Naomi Quinn y Claudia Strauss verbalizan claramente la oposición entre ambos niveles y sus implicaciones, aunque no la consideran como

---

<sup>39</sup> El énfasis es mío



problemática. Para ellas, al igual que para otros antropólogos, el nivel público “de los textos, las instituciones y los símbolos” es diferente de lo que denominan “el nivel intrapersonal de pensamientos, sentimientos y deseos” (272). A mi modo de ver, en el contenido de la oposición extrapersonal/intrapersonal es donde radica precisamente el fundamento del problema. Lo subjetivo es visto como lo intrapersonal, y por tanto, ante la realidad de lo extra-personal es desechado. Para superar esta dicotomía, presente también en los enfoques historiográficos predominantes, propongo asimilar el concepto de intersubjetividad propuesto por el psicoanálisis que rebasa esa antinomia, al poseer dos grandes extremidades: una en el mundo común de los símbolos y el lenguaje (inter) y otra, en el mundo interior del sujeto (subjetivo), ambas coexistiendo y dependiendo la una de la otra. Tal dicotomía esta aun presente en la separación entre el yo y el otro, el lector y lo leído, el antropólogo y el informante, el historiador y la historia. Para superar este binarismo es preciso recordar que, aun cuando parece haber dos, siempre hay tres: el imaginario no equivale solo a la relación narcisística del yo que se mira en el espejo, sino a una relación dual, donde el espejo, el otro, también se mira en nos(otros), bajo la mirada de un tercero, que es el Otro. En el caso del conflicto que experimentó Turner, podríamos proponer que siempre hubo un tercer elemento presente, aquél que Turner no pudo inicialmente reconocer, pero pudo luego intuir, y al que calificó como símbolo dominante, el cual vino a completar el triangulo entre el individuo, la comunidad y el antropólogo. Ese elemento corresponde a mi modo de ver a lo que Lacan denomina el inconsciente. Para Lacan, “el inconsciente es en el sujeto una escisión del sistema simbólico” (290). En ese punto en el que los datos proporcionados por los informantes Ndembu y los observados por Turner no coincidían era precisamente el punto donde a

través de esa escisión se revelaba el real, donde el inconsciente de ambos se articulaba. Como lo analizaré más adelante, la triangulación de los elementos es de fundamental importancia para explicar la intersubjetividad.

#### CAPITULO IV: Tensiones al interior de *Imagined Communities*

Como lo he analizado en el capítulo anterior, Benedict Anderson, ciertamente, no está sólo en esta tendencia a desconocer la influencia de la psicología en los estudios o conceptos antropológicos. Sostengo que los enfoques de Turner y Anderson se relacionan al menos de dos maneras. El primer aspecto más evidente es el recurso que ambos hacen del simbolismo cultural; y un segundo aspecto, no tan obvio como el primero, es el mecanismo de renegación al que ambos recurren frente a su percepción de la intersubjetividad. No es casual, por tanto, que una relectura de *Imagined Communities* revele que la renegación alcanza también a la obra cultural-histórica de Anderson. Así pues, aunque esto no haya sido reconocido explícitamente por el autor, la noción misma de comunidades imaginadas está embebida en la teoría freudiana de la subjetividad. Al estar vinculada tanto a sus raíces antropológicas como a las teorías contemporáneas de la subjetividad, la noción de comunidades imaginadas está marcada por esta tensión e ilustra la difícil relación entre ellas. Considero que el desconocimiento de Anderson del enfoque intersubjetivo implícito en su propuesta es sintomático de la negativa a reconocer la carencia, que, al ser constitutiva de la subjetividad humana, impregna también a las expresiones culturales.

Partiendo de la hipótesis de que las comunidades criollas americanas desarrollaron su concepción de nacionalidad mucho antes que la mayoría de Europa, Anderson quiere dar respuesta a la realidad de los apegos nacionales evidentes en las repúblicas que surgieron después de largos periodos de colonización. Los factores que tradicionalmente habían explicado el surgimiento de la conciencia nacionalista criolla, tales como el endurecimiento del control de la metrópoli y la propagación de las ideas

liberalizantes de la Ilustración en la última mitad del siglo dieciocho, no son causa suficiente para entender “los sacrificios que se hicieron” ni la “voluntad del sacrificio por parte de las clases más acomodadas” (*Imagined Communities* 51-52). Según afirma Anderson, ni las políticas de Carlos III (1750-1788) que aumentaron la frustración y el coraje de las clases altas criollas, ni la difusión de las ideas del iluminismo explican por sí mismas por qué “entidades como Chile, Venezuela, y México resultaron ser emocionalmente posibles y políticamente viables” (51-52).

Para superar las limitaciones de tales interpretaciones, y para explicar el origen y permanencia del nacionalismo en Latinoamérica, Anderson escoge el modelo del peregrinaje religioso propuesto por Turner, y opone a éste el peregrinaje secular. Al recurrir a Turner, quien concibe “el viaje entre tiempos, estados y lugares, como una experiencia de creación de significado,” (*Imagined Communities* 53) Anderson busca transmitir la importancia que las acciones conjuntas de los funcionarios virreinales tuvieron para el surgimiento de los significados de nación y nacionalidad, particularmente en el caso de América Latina.

La comunidad imaginada que Anderson hereda de la teoría del símbolo de Turner representa un ejercicio colectivo de la imaginación. Anderson parte del convencimiento de que “para ver cómo las unidades administrativas pudieron, con el tiempo, llegar a ser concebidas como tierras patrias, no únicamente en América sino en otras partes del mundo, uno tiene que mirar las formas en las cuales las organizaciones administrativas crean significado” (53). El interés de Anderson por la creación de significado lo ubica dentro de la herencia antropológica establecida por Geertz y continuada por Turner, para quienes la cultura es un sistema de símbolos y significados. Para entender los matices de

la noción de comunidades imaginadas que Anderson elabora, y cómo se articula y se revela esta compleja visión en su obra, es preciso revisar primero la concepción del peregrinaje religioso que Turner analiza, y su relación con el peregrinaje secular de los funcionarios que Anderson propone.

Parto de la hipótesis de que *Imagined Communities* es representativa de un momento de conflicto teórico y de la necesidad de su superación: una síntesis implícita entre lo imaginario (de la creación de la nación) y lo socio-económico de un proyecto llevado adelante en unas condiciones históricas determinadas (*Imagined Communities* xx). La coexistencia de estos dos enfoques en el planteamiento de Anderson contribuye, por un lado, a un debate sobre las posibilidades de emancipación a partir de la transformación de las relaciones de producción, y por otro, abre un camino de comprensión, más allá del análisis de las condiciones materiales. En este camino se integra el inmenso potencial de la actividad creadora del sujeto, a través del llamado imaginario. A mi modo de ver, este entrecruzamiento de ambas dimensiones otorga vigencia tanto al pensamiento de Turner sobre el peregrinaje como al de Anderson sobre el nacionalismo y la nación.

Para poner el trabajo de Anderson en perspectiva, en el presente capítulo rastrearé las influencias y los conflictos teóricos y filosóficos a los cuales se enfrentó y que lo llevaron a su intuición de la intersubjetividad, así como a la represión de la misma dentro de su obra. Investigar las raíces intelectuales de las que emerge su famosa formulación de comunidades imaginadas, como lo haré en el capítulo a continuación, me permitirán no sólo determinar la causa de la seducción que ésta ha ejercido en los estudios teóricos en las dos últimas décadas, sino también explicar la fascinación que los conceptos de

latino americanismo e identidad han tenido y siguen teniendo en la historiografía cultural latinoamericana.

Para desarrollar el argumento principal de su capítulo titulado “Criollos pioneros” Anderson se inspira, según él lo declara al inicio de *Imagined Communities*, en el modelo de peregrinaje propuesto por Turner. Siguiendo a Turner, Anderson concluye que los funcionarios virreinales a través de su peregrinaje llegaron al significado común de nación (57); sin embargo, sorprendentemente, Anderson menciona a Turner sólo en forma breve, sin explicar los antecedentes teóricos de su noción del peregrinaje, ni la forma cómo éstos afectaron su concepción de las comunidades imaginadas. Dado el peso de la influencia de Turner en la propuesta de Anderson, considero necesario aclarar esta relación y establecer la conexión entre ambos autores, así como las relaciones teóricas, hasta ahora no formuladas, de ambos con Freud.

Turner parte de lo que considera una necesidad conceptual de la existencia de un término que reúna las características opuestas al de estructura, y que involucre las dimensiones de la actividad humana que no alcanzan a ser reguladas dentro de ésta. Para responder a esta necesidad, Turner propone el término de “anti-estructura” social o *communitas* (*Dramas* 45). Los peregrinajes son ejemplos de *communitas*, esto es de comunidades anti-estructuradas puesto que son “indiferenciados, igualitarios, directos, no racionales (aunque no irracionales),” al contrario de la estructura que “mantiene a la gente separada, define sus diferencias y limita sus acciones” (*Dramas* 47). La importancia del estudio del peregrinaje de Turner radica en que no sólo permite entender su significado religioso sino mirar hacia el funcionamiento de la sociedad misma. Turner considera el peregrinaje como un proceso social en sí mismo, el cual, a su vez, está

implicado con otros procesos sociales. Los peregrinajes, observa Turner, “constituyen una red conectada de procesos, cada uno incluyen un viaje de y hacia un lugar particular” (*Dramas* 189). Al realizar un estudio comparativo de los procesos de peregrinaje, Turner encuentra que en sus relaciones sociales los peregrinajes presentan la cualidad de “*communitas*”, la cual se articula en cierta medida con la estructura social predominante en el entorno a través su organización social (*Dramas* 166-167). Tal es el caso de las llamadas hermandades en el municipio de San Bernardino Contla en Tlaxcala, México, las cuales organizan anualmente peregrinajes a diferentes centros. Dado que no sólo las hermandades sino otros grupos, y aun individuos solos asisten a este peregrinaje “muchas noticias sobre asuntos regionales y aun nacionales circulan en tales ocasiones, las relaciones comerciales se establecen, se forman compadrazgos (literalmente, la relación espiritual entre los padres de los hijos y sus padrinos), y se hacen muchos arreglos, especialmente aquellos que facilitan el comercio y la política local” (*Dramas* 190). Este es un claro ejemplo del concepto de *communitas* que incluye la noción de flexibilidad, espontaneidad e interrelación.

Durante el peregrinaje, las relaciones entre los miembros del grupo se vuelven completamente significativas puesto que las creencias, los valores, las normas, y el simbolismo del grupo cultural llegan a formar una gran parte de lo que éste puede considerar su identidad. Esta concepción de Turner está sin duda muy cerca de la noción del nacionalismo como un simbolismo y de la nación como una comunidad imaginada. Dos casos demuestran claramente las relaciones que Turner establece entre el peregrinaje y el nacionalismo. En su análisis del peregrinaje mariano en México, Turner coincide con la afirmación de Eric Wolf, quien sostiene que la virgen de Guadalupe aparece como

una “representación colectiva de la sociedad mexicana” y propone la implicación del peregrinaje mariano en México con el nacionalismo mexicano (39). Esta misma conexión entre peregrinaje y nacionalismo, sostiene Turner, ocurre en el caso del sitio irlandés de peregrinaje denominado Lough Derg; en él una vez más las estructuras sociales y el peregrinaje se relacionan constituyendo un símbolo nacional, en este caso del nacionalismo irlandés. Para explicitar este caso, Turner se basa en Alice Curtayne, quien señala que en Lough Derg se establece una relación entre raza, peregrinaje y nacionalismo, y que lo que “les habla a los peregrinos es la raza,” de ahí que “al ir allá ellos están respondiendo al llamado de la sangre” (143). Igualmente, el peregrinaje de la virgen de Guadalupe, sostiene Turner, como devoción central de los mexicanos representa un símbolo central de su raza (*Image* 125). La conexión entre raza, peregrinaje y nacionalismo es establecida por Turner de este modo.

Más allá de las referencias al nacionalismo y peregrinaje que Turner utiliza para ejemplificar la importancia del mismo, la preocupación de Turner no es con el nacionalismo en sí mismo, sino con el aspecto simbólico del peregrinaje, a través de cuyo estudio Turner busca superar las limitaciones que encuentra en el estudio antropológico de su época. Turner va más allá del simbolismo al colocar junto a éste la función de la imaginación, tal como se evidencia en su afirmación de que los peregrinajes religiosos determinaban los límites exteriores de “las viejas comunidades religiosas de la imaginación” (*Dramas* 54). Significativamente, Turner reconoce en el proceso de peregrinaje un paso de la subjetividad del peregrino a la “objetividad” de las representaciones colectivas. De este modo, la idea del peregrinaje le permite a Turner unir lo subjetivo y lo objetivo: el peregrinaje al iniciarse es un “modo subjetivo de



penitencia,” pero, a medida que el peregrino avanza en el camino, los símbolos sagrados comienzan a investir la ruta, y en los momentos finales, la ruta misma se vuelve sagrada, hasta que “casi todo paisaje y en última instancia todo paso es un símbolo multivocal condensado, capaz de despertar mucho afecto y deseo” (*Dramas* 198). En este momento, el sentido de lo sagrado del peregrino deja de ser privado, y pasa a ser “un asunto de representaciones colectivas objetificadas” las cuales se convierten “virtualmente en todo su ambiente” (198). Turner observa que cuando los peregrinos viajan experimentan *communitas*; esto es, pasan de su experiencia como individuo a su experiencia como parte de una colectividad. En dicha observación radica el origen de la intuición de Anderson del paso del peregrinaje de los funcionarios a su experiencia del sentido de colectividad, de nación. Inspirado en Turner, Anderson coloca el peregrinaje, secular en este caso, como el camino que posibilitó la experiencia de colectividad que posteriormente se reconoció como el nacionalismo hispanoamericano.

Es mi criterio que la intuición de Turner de colocar al peregrinaje en el centro del simbolismo social se prolonga en la noción de Anderson de comunidades imaginadas; no por coincidencia, el papel del peregrinaje en la formación de símbolos, es precisamente el punto del que Anderson parte en su análisis. Durante el peregrinaje secular que propone Anderson, al igual que en el religioso que analiza Turner, el individuo entra en contacto físico con el grupo. Esta cercanía, este compartir un lugar, lleva a la creación de la idea de grupo, de comunidad, de lo que Turner denomina “comunidades religiosas de la imaginación” (*Dramas* 54) y Anderson, para el caso secular, posteriormente denominará comunidades imaginadas. El contacto físico del peregrinaje religioso es sustituido, en el enfoque secular de Anderson, por el objeto que circula. Este objeto, al circular, conecta a

todos físicamente; pero, más importante aún, lleva a la creación de la idea misma de comunidad.

¿Cómo se crea, según Anderson, la unidad en el caso secular? Con la creación e invasión de la imprenta, es el periódico el que crea esta unidad, porque al hacer coincidir múltiples eventos en un tiempo simultáneo produce la percepción de una unidad, de una comunidad, de una nación. Así pues, se pasa de una realidad física a una virtual que tiene el poder de activar la imaginación colectiva. Anderson distingue dos momentos en la conformación de la conciencia nacional hispanoamericana: el primero, anterior a la imprenta; y el segundo, posterior a ésta. En la etapa previa a la imprenta el papel fundamental corresponde a los funcionarios virreinales, quienes al compartir la experiencia del peregrinaje a través de “innumerables e incesantes viajes” descubren que todos tienen algo en común; esto es, pertenecer a un grupo diferente al peninsular (*Imagined Communities* 54). De esta experiencia de los peregrinos como “compañeros de viaje” surge una “consciencia de conexión” que se expresa en la pregunta: “por qué estamos...aquí...juntos” (56). En la etapa posterior al surgimiento de la imprenta, la experiencia de la lectura del periódico, como objeto en movimiento, hace surgir una nueva conciencia de conexión; en este caso, no es la persona la que viaja, sino el periódico. ¿Por qué el periódico tiene esta capacidad? Anderson responde que es debido a su doble característica: provincialidad y pluralidad. Esta doble característica, según afirma Anderson, también es propia del nacionalismo hispanoamericano, en el cual se alterna una “extensión grande y un localismo particularista” (*Imagined Communities* 62).

En resumen, al viajar, tanto el periódico como el peregrinaje propician la unidad nacionalista. Al hacer coincidir los eventos en un tiempo simultáneo, el periódico crea la

percepción de una comunidad, de una nación. Esta idea del movimiento que crea significado coloca a Anderson en la línea del pensamiento post-estructuralista que reivindica la primacía del significante sobre el significado en la creación del sentido. Es evidente la similitud entre esta idea del movimiento de la teoría post-estructuralista<sup>40</sup> de los significantes que concibe a los mismos como creadores de significado a través del permanente desplazamiento de los mismos. En esto coinciden autores como Jacques Derrida, Jacques Lacan y Ernesto Laclau. A diferencia de las corrientes estructuralistas que se basan en la unidad del significante y el significado en la producción de sentido, las post-estructuralistas abordan la producción de significado como el resultado del movimiento permanente de los significantes. Mientras Derrida critica la correspondencia entre significante y significado tal como es concebida por el estructuralismo, por el contrario, Lacan propone la creación de significado en el cambio en el movimiento permanente de los significantes: el significado se desliza a través de los significantes. Si para Anderson, tanto como para Turner, el movimiento físico del peregrinaje crea significado promoviendo el simbolismo colectivo, entonces, cabe la pregunta de en qué consiste este movimiento que crea significado.

Para entender cómo funciona este movimiento significativo en estos autores es preciso volver a Turner, quien define a los peregrinajes como constituyendo “una red conectada de procesos,” en el que cada proceso “implica un viaje desde y hacia un sitio particular” (*Dramas* 189). Es importante notar que esta definición es el punto donde, a mi modo de ver, Turner y Anderson coinciden con la teoría de los significantes. Turner

---

<sup>40</sup> . Para una discusión sobre estructuralismo y posestructuralismo en relación con la historia, ver: Bennington, Geoffrey and Robert Young. *Post-structuralism and the Question of History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987

ve al símbolo como algo fijo que se desplaza sólo en la fisicalidad del movimiento del peregrino, Anderson lo ve como el permanente movimiento del periódico. Lo que en las corrientes postestructuralistas es el movimiento del significante que se desplaza incesantemente, para Turner representa el viaje que se inicia en un sitio específico y termina en otro. Para Anderson, por el contrario, es el desplazamiento del significante llamado periódico el que crea ese simbolismo amplio y variado que incluye el nacionalismo; el simbolismo colectivo se realiza a través de un medio que circula sin que las personas se muevan: esto es el periódico, y en las sociedades pre-letradas, la radio

Anderson sigue el modelo del peregrinaje propuesto por Turner. El método de Anderson parte de la experiencia del peregrinaje (el viaje en común) a la creación de significado (sentido de comunidad). En la definición de nación que propone Anderson, la comunidad es un grupo que experimenta actividades tanto individuales como colectivas, y que a través de la creación de símbolos imagina la comunidad que desea conseguir. Para desarrollar su hipótesis, Anderson parte de la afirmación de que en las monarquías absolutas, la necesidad de crear un aparato de poder unificado implicaba, además, la necesidad de intercambiar hombres y documentos y por tanto reemplazar a los funcionarios absolutistas, y hacerlos desempeñar funciones varias en puestos distintos, todos ellos atados o subordinados al poder central (*Imagined Communities* 55).

El concepto de la nación y el sentimiento nacional son para Anderson equivalentes al significado originado en la práctica del peregrinaje compartida por los funcionarios criollos durante la dominación española en América. En otras palabras, el sentimiento nacional de Anderson sería producto de la actividad intersubjetiva, entendida como el intercambio de varios sujetos, generada durante el peregrinaje de los criollos.

Para Anderson la base del conocimiento es la experiencia en común la cual es elaborada y convertida en un significado que se produce y se comparte a un nivel consciente. A través de esta experiencia compartida con otros peregrinos, colegas-funcionarios, surge una conciencia de conexión que se construye en varios niveles: primero respondiendo a la pregunta ¿por qué estamos aquí? y luego ¿qué tenemos en común?; entonces se produce la revelación, la comprensión de la experiencia, la certeza de que se comparte algo más que el viaje: la falta de posibilidades, la carencia de movilidad social. De este modo, el significado continúa desplazándose a través de nuevos significantes: más allá del peregrinaje en común, a los criollos los une “la fatalidad compartida de su nacimiento trasatlántico” (*Imagined Communities* 57). De ahí a imaginarse a sí mismos como naciones independientes del poder peninsular para los criollos no hay más que un paso, más bien dicho, éste es el paso mismo. Al igual que el viaje de los funcionarios criollos, la actividad colectiva que produce a la nación es vivida por la comunidad en su conjunto como una experiencia unificante. El producto de esta experiencia significativa se reconoce como la nación, el afecto patrio, el sentimiento de pertenencia.

Habiendo partido metodológicamente de la experiencia común como la base para la creación de significado, Anderson denomina nación y sentimiento nacional a los significados resultantes de tal experiencia; inclinándose así, implícitamente, hacia una visión intersubjetiva en la construcción de la nación. Sorprendentemente, sin embargo, Anderson abandona esta visión y da un salto de la intersubjetividad del significado de la nación hacia la materialidad de las condiciones que potenciaron la conciencia nacional al señalar el “impactante hecho” de que entre los siglos XVI y el XVIII, las nuevas repúblicas sudamericanas habían sido unidades administrativas, y que, aunque en un

comienzo, tales unidades administrativas fueron hasta cierto punto “arbitrarias y fortuitas, debido a factores geográficos, económicos y políticos desarrollaron con el paso del tiempo una “realidad más firme” (*Imagined Communities* 52). En el caso americano, argumenta Anderson, la experiencia de intercambiabilidad de los criollos como funcionarios-peregrinos, propiciada por la estructura centralizada de la administración monárquica, contribuyó a la formación de su conciencia nacional durante el periodo de dominación española misma; esto es, mucho antes del nacimiento de las naciones independientes. Sin embargo, es necesario aclarar que Anderson no establece ninguna relación de causalidad entre esta conciencia que se forma y la independencia como proceso. La ubicación temporal de esta afirmación de Anderson es uno de los puntos de su propuesta considerados controversiales.

José Carlos Chiaramonte en su libro *Nación y Estado en Iberoamérica*, afirma que la nación no existía en forma previa a la Independencia, y que, según su criterio, el argumento de Anderson conduciría a suponer que “la Independencia advino como expresión de nacionalidades ya formadas en el periodo colonial” (164). Por el contrario, si bien Anderson afirma que los “mundos de los funcionarios en las Américas” eran “mundos que, con sus conflictos entre peninsulares y criollos, precedieron la aparición de la conciencia nacional americana al final del siglo dieciocho,” no hay una conexión directa, ni ninguna afirmación explícita que señale que la Independencia fue producto de los imaginarios nacionalistas.

Es mi criterio que el peregrinaje, al igual que el periódico, asociado éste último con la imprenta y el desarrollo capitalista, deben ser entendidos en Anderson como medios que actúan como espejos para el surgimiento de las identificaciones nacionalistas,

base de las llamadas identidades nacionales. El tiempo aproximado de su surgimiento los coloca como referente a un proceso que posteriormente a las independencias será generalizado y completado por otros medios. Por tanto, es necesario entender que el valor de las imágenes que Anderson utiliza, tanto del periódico como del peregrinaje son únicamente vehículos para transmitir la idea de esa comunicación intersubjetiva que se establece en el origen de la constitución de la nación y que actúa como mecanismo permanente para mantener la unidad de la misma, sostenida sobre la ficción de la identidad.

Anderson nos da la clave de la lectura de su obra cuando señala que ni los factores económicos ni ideológicos del liberalismo, ni los principios filosóficos de la Ilustración “crearon por sí mismos” la comunidad imaginada. El marco de la nueva conciencia necesaria para la creación de esa comunidad fue provisto por los hombres de imprenta criollos y por los peregrinos (65). En cuanto a los peregrinajes de los funcionarios, Anderson aclara que estos “no tuvieron consecuencias decisivas hasta que sus extensiones territoriales pudieron ser imaginadas como naciones” y, específicamente enfatiza: “en otras palabras, hasta la llegada de la imprenta capitalista” (*Imagined Communities* 61).

Propongo que la lectura de Anderson debe hacerse no como un libro de texto de historia donde se relata la secuencia de los eventos que condujeron a la imaginación de las naciones, sino como un poderoso texto invocador de los elementos que estuvieron y están presentes en las identificaciones que dieron origen a las naciones y al nacionalismo, y que día a día activan las múltiples identificaciones que renuevan estas alianzas. En otras palabras, de los mecanismos intersubjetivos de constitución de las identidades

nacionales. En efecto, Anderson insinúa el carácter de espejo del periódico cuando señala “hemos visto que la concepción misma de el periódico implica una refracción de eventos mundiales inclusive, hacia (into) un mundo imaginado específico de lectores vernáculos” (63). El término *refraction* en inglés tiene un doble significado; desviar el camino de un rayo de luz y distorsionar una imagen. En ambos casos un medio a través del cual este acto de distorsión/desviación se realiza. El periódico actúa como un medio, como podría ser el espejo que al reflejar desvía, y así distorsiona la imagen, que se percibe inversa como en el célebre gráfico del florero de Lacan. Así el sujeto se constituye en la imagen inversa de sí mismo.

Considero que la tendencia a interpretar literalmente el planteamiento de Anderson tiene un origen semántico que surge de sobrevalorar el adjetivo *imagined/imaginado* y no el proceso mismo de imaginar. En el caso de las traducciones al español, el término *imagining*, utilizado por Anderson, tiende, además, a ser reemplazado con los términos *imaginado* e *imaginario*, quitándole así su carácter dinámico, de proceso. Así, por ejemplo, cuando Chiaramonte sintetiza la posición de Anderson en *Imagined Communities* señala: “Este propósito revolucionario lo expresará en su tesis de considerar a las naciones como comunidades constituidas en el nivel del *imaginario colectivo*” (161).<sup>41</sup> De este modo, Chiaramonte atribuye a Anderson una palabra y un sentido que él no usa en su obra: Anderson, afirma Chiaramonte, “nos entrega así una aproximación al problema de la formación de las naciones modernas que posee el interés de señalar la historicidad del fenómeno y de vincular esa historicidad con conceptos en boga en la historiografía reciente como los de invención e *imaginario*

---

<sup>41</sup>El énfasis es mío



(161-162).<sup>42</sup> Aunque Chiaramonte no aclara que quiere decir con esto, si sabemos que en Anderson no existe ni la noción, ni la formulación de algo llamado *imaginario colectivo*. Por el contrario, el imaginar para Anderson es un acto individual que liga al individuo con la comunidad de la que, a fuerza de imaginar, llega a sentirse parte.

Chiaramonte no alcanza a comprender la dimensión de la propuesta de Anderson, quien de ningún modo señala que la independencia sea efectos de nacionalidades ya formadas. La propuesta de Anderson se refiere a un proceso de imagen e imaginación al mismo tiempo, no a un imaginario formado como lo sugiere Chiaramonte. El proceso de imaginar, como lo hemos analizado, conduce a la formación de identidades, y es un proceso individual por el cual el sujeto se siente parte de una colectividad. De ahí el señalamiento de Anderson de que los peregrinos durante la colonia se veían a sí mismos compartiendo un peregrinaje y se imaginaban, por consiguiente, como parte del mismo grupo. Eso no significa que tuvieran un vínculo étnico, ni que constituyeran una nación, ni una nacionalidad (164).

En su crítica a Anderson, Chiaramonte señala que en su conjunción “de americanismo y localismo lo que falta es precisamente el nacionalismo correspondiente a las naciones que surgirían luego, nacionalismo que en realidad fue mucho más tardío, en la medida en que su aparición es fruto y no causa del proceso de independencia” (164). No he podido encontrar en el libro de Anderson ninguna evidencia que justifique esta afirmación de Chiaramonte. Anderson no establece ni explícita, ni implícitamente una relación de causalidad entre el nacionalismo y las Independencias en América Latina; su preocupación es el nacionalismo producido por el imaginar nacionalista, esto es con las

---

<sup>42</sup> El énfasis es mío

representaciones de nación que emanan del reflejo en el “espejo” de los individuos miembros de una colectividad.

Chiaramonte afirma que, “respecto de la historia hispanoamericana, Anderson esboza una interpretación del proceso de la independencia que lo muestra todavía apresado en la perspectiva abierta por el romanticismo y criticada por la historiografía reciente de que las naciones derivan de nacionalidades preexistentes, perspectiva que hace que su atención se dirija a la génesis de factores que durante los siglos XVI a XVII habrían confluído en la formación de nacionalidades, deformando con esta presunción anacrónica el sentido de ellos” (164). Por el contrario, Anderson, lanza una crítica contra las visiones romantizadas de la nación que encuentran su origen en el pasado. La nación para Anderson responde a un momento específico de cambio de la consciencia de los individuos, el cual sólo pudo ocurrir en un momento determinado; esto es, cuando las certezas y las instituciones religiosas habían colapsado y cuando el desarrollo tecnológico había posibilitado la aparición del reloj, la imprenta, los periódicos, las novelas, etc., en otras palabras, todo aquello que pudiera servir de medio para reflejar la imagen de la nación. Es más, Anderson no parece interesado en indagar ni los hechos, ni las fechas donde podría datar el origen de las naciones latinoamericanas: su interés es por el proceso mental por el cual las identificaciones nacionalistas se forman. Y este proceso corresponde a los imaginarios nacionalistas, como los definimos anteriormente.

## CAPITULO V: La intersubjetividad a ambos lados del Atlántico

Partiendo del aserto de que la relación intersubjetiva constituye el verdadero fundamento de la noción de comunidades imaginarias que Benedict Anderson legó a la crítica historiográfica, propongo la necesidad de complementar su enfoque para partir de aquí hacia la renovación de la misma. Propongo que la renovación historiográfica debe incluir al menos dos aspectos complementarios: por un lado el reconocimiento de la carencia como constitutivo de la subjetividad y, por otro lado, la aceptación de que tal carencia es común a todos los actores sociales, encuéntrense estos en la cima o en la base de la pirámide social. Así pues, un nuevo enfoque historiográfico debe, además, incorporar las identificaciones predominantes a ambos lados del Atlántico como medio para clarificar y entender la relación intersubjetiva entre individuos y pueblos; en otras palabras, el estudio de los eventos históricos debe tomar en cuenta la interdependencia subjetiva en la constitución de la identidad de ambos espacios geográficos y culturales.

Para empezar propongo que las visiones historiográficas predominantes, tanto en América Latina como en la Península Ibérica, han coincidido en su forma de concebir y describir la identidad y los procesos identitarios en sus respectivas regiones. Tal coincidencia se ha dado en al menos tres aspectos: primero, una concepción esencialista que describe la realidad en forma dicotómica, y entiende la identidad como la igualdad con un ideal o *eidos*; segundo, una concepción de la singularidad y la originalidad histórica de cada nación unida a una búsqueda metafísica que define a la identidad a partir de los orígenes; y tercero, una sobrevaloración del papel de la literatura en la formación de las identidades nacionales. En este capítulo examinaré las formas en que

estas coincidencias se han manifestado en la historiografía literaria de ambos bordes del Atlántico.

Como lo señalé anteriormente en el pensamiento cultural latinoamericano del siglo XX han predominado dos enfoques: el esencialismo y el construccionismo. La gran acogida teórica de este último en América Latina parecería radicar en el inmenso atractivo que representa la posibilidad, que este enfoque sugiere, de transformar los modelos culturales predominantes. Tal es el encanto de las llamadas “ficciones fundacionales,” las cuales a través de una visión construccionista intentan superar el esencialismo estableciendo una relación directa entre las obras de ficción y la construcción de las identidades nacionales. En el plano literario, esto significa que las identidades locales latinoamericanas habrían sido producidas por la ficción literaria. Por tanto, desde esta perspectiva la ficción no sólo refleja la identidad, sino que puede crearla. Tal como lo resume Fernando Aínsa, bajo este enfoque la identidad paraguaya habría sido alimentada por Auguro Roa Bastos; la peruana por Ciro Alegría y José María Arguedas; la brasilera por Graciliano Ramos y Joao Guimarães, la indígena guatemalteca por Miguel Ángel Asturias, etc. Más aún, y dado que cada movimiento literario habría generado sus propios modelos o formas de definir lo americano, también habría producido las características de lo que se denomina la identidad cultural del continente. Por consiguiente, tanto la nación como la identidad nacional existirían íntimamente ligadas a la ficción.

Las limitaciones del enfoque fundacional han sido notadas en particular por sus efectos etnocéntricos, y en última instancia, esencialistas. En el caso del Brasil, por ejemplo, Zilá Bernd ha puesto de manifiesto la relación existente entre una literatura que

busca articular un proyecto nacional recuperando “los mitos fundacionales de una comunidad así como otros aspectos de su memoria colectiva,” y la tendencia a circunscribir la realidad a un marco de referencia único al “perpetuar la mismidad, el monologismo, o la construcción de una identidad etnocéntrica” (86). Ejemplo de esto, señala Bernd, son las obras épicas fundacionales de la colonia, particularmente en el siglo XVIII, y del romanticismo del siglo XIX las cuales contribuyeron exclusivamente en la recuperación y solidificación de los mitos nacionales.

La influencia de las ficciones historiográficas y literarias en el surgimiento del estado nacional y la nación en Latinoamérica ha sido sostenida bajo diversas formas; así, mientras para Doris Sommer el peso fundamental de la construcción de la nación lo llevan los llamados romances nacionales, para Beatriz González-Stephan el énfasis está en las historias literarias nacionales que desde la época colonial, en formas aun incipientes, fueron prefigurando las naciones del futuro (37). Frente a un estado nacional débil, sostiene González-Stephan, la nación se habría configurado metonímicamente a través del “cuerpo de parnasos y silvas”, en medio de una escritura historiográfica, asumida como un proyecto estatal (21-22). Esta visión que resalta la participación del Estado en la construcción de la nación, ha sido prevalente en el caso ecuatoriano en el cual los intelectuales locales consideran la nación como un proyecto inacabado y deformado por la participación de un Estado que garantiza los intereses de ciertas clases y excluye a otras.

La posición más influyente en este campo es sin duda la de Sommer, quien resalta la capacidad de la literatura para darle forma a la historia, y para quien la coincidencia entre la aparición de las novelas y la consolidación del Estado no es casual. Sommer

plantea un “mano a mano” de la novela romántica con la historia patriótica y señala que el propósito de tales narrativas es proveer “un modelo de consolidación nacional aparentemente no violento durante periodos de conflictos intestinos” (“Irresistible” 76). De ahí que los llamados romances no hicieran su aparición hasta después de la independencia; esto es, cuando la tarea fundamental era la consolidación de la nación. Para Sommer la relación entre la ficción y la consolidación de los Estados es tan íntima que la esfera pública causa efecto en la privada y viceversa. El deseo por una felicidad doméstica que sueña con la prosperidad de la nación es el motor que mueve las novelas románticas y, correlativamente, los proyectos de construcción de la nación proporcionando a las pasiones privadas un propósito público.

Dado que la intención de Sommer es legitimar la relación entre historia y literatura, otorgándole al escritor la libertad de colaborar con la historia y con la formación de la nación, y al mismo tiempo contribuir a la creación de un futuro ideal, el impacto de su obra culmina con la justificación de la tradición. Para Sommer, y en general para toda la crítica que se desprende de su influyente obra, el peso de las literaturas fundacionales en la constitución de la nación es tan grande que absorbe todo el ámbito histórico: no hay espacio fuera de la tradición, pues, incluso cuando los novelistas rechazan la tradición latinoamericana, están precisamente afirmando su lugar dentro de ésta.

Tal es el enfoque del artículo de Sommer de 1990 (publicado originalmente un año antes de su célebre libro *Ficciones fundacionales: los romances nacionales de América Latina*, en el que la autora apunta la indiferencia declarada de los autores del Boom hacia su tradición literaria como motivación para escribir acerca de las ficciones

fundacionales de América Latina. Partiendo de una cuestión de corte psicoanalítico, Sommer se preguntaba qué de los llamados romances latinoamericanos provocaba tanta resistencia y negación, e interpretaba, a la vez, la negativa de los autores del Boom a inscribirse dentro de la tradición literaria latinoamericana como “un síntoma de dependencia no resuelta” (72). Además, Sommer notaba que tal síntoma se referiría no sólo a las ficciones fundacionales que el Boom rechazaba, sino también a “toda una tradición entera de resistencia” dentro de la cual se localizaba el Boom. De este modo, Sommer arriba a la conclusión de que el llamado “pesimismo” de la literatura del Boom no es sino un “síntoma” de una resistencia que surge como resultado de su necesidad de negar un pasado no resuelto y, a través de esta negación, afirmarse a sí mismos (73). Dentro de este enfoque, señala Sommer, los escritores fundacionales serían las figuras paternas, y los escritores del Boom serían equivalentes a los hijos negando su dependencia paterna para poder obtener su propia autonomía; en este cuadro, el padre representa la ley que el hijo debe transgredir para encontrar su propio lugar, y romper así la relación imaginaria de la que, de lo contrario continuará preso (75).

Paradójicamente, Sommer, quien rechaza el esencialismo fundacional al situarse dentro del llamado campo simbólico en el que la figura paterna incorpora al sujeto en el mundo de la ley, y, quien en forma brillante demuestra la persistencia histórica de la resistencia a las ficciones fundacionales, no profundiza las implicaciones del esquema psicológico interpretativo que usa. Por el contrario, se limita a considerar tal resistencia como un rechazo a las imágenes paternas fundacionales; su visión, por tanto, continúa inscrita dentro de un marco esencialista de la identidad.

En otras palabras, Sommer no percibe la resistencia de los autores del boom a las ficciones fundacionales dentro de un marco intersubjetivo, como sintomática de la negativa de estos intelectuales latinoamericanos a aceptar la fantasía que encubre la experiencia colonial del mestizaje, la fantasía de una nación unitaria y de su proyecto de sociedad ideal, constituida sobre la base de la clase criolla, la exclusión de otros grupos sociales, y sobre todo la estigmatización del mestizaje, lo cual se presenta como el real innombrable. Dicho de otra manera, Sommer no considera tal resistencia como un rechazo al vacío, implícito en el ideal de nación constituido en el siglo XIX, y, al que, las ficciones que la autora analiza, intentan llenar. Sommer no es ciertamente la única para quien el esencialismo, pese a su intento de superarlo o suprimirlo, retorna. En efecto, el pensamiento esencialista, encubierto bajo el concepto de identidades nacionales, prevaleció por años en la historiografía literaria latinoamericana y encontró su expresión en las llamadas literaturas fundacionales, las cuales fueron vistas como la concreción de un alma nacional.

Una propuesta para derribar los mitos fundacionales y reemplazarlos con un simbolismo manejado desde el Estado, es el caso de la república del Ecuador. En sus 189 años de independencia española, la crítica historiográfica ecuatoriana ha desarrollado una obsesión con lo que se ha dado por llamar *el problema de la identidad*. Según el pensamiento predominante, el país carece de identidad y la nación se encuentra “enciernes,” según la célebre frase acuñada por Rafael Quintero y Erika Silva. Silva parte de la hipótesis de que el Ecuador vive una “profunda crisis de identidad,” la cual “no es un mero epifenómeno de la crisis económica y política,” sino producto de que las contradicciones en los modelos de familia y étnica que quedaron irresueltas en el proceso



de construcción nacional (77). La identidad nacional ecuatoriana es entendida por Silva, como el resultado de un conjunto de mitos fundacionales que contribuyeron a crear un simbolismo nacional. Los mitos que Silva considera como cohesionantes de la nación ecuatoriana son “el Señorío sobre el Suelo” y “la Raza Vencida” (95-96). Silva destaca tres constantes en estos mitos: “una cruda desvalorización del mundo indígena, una negación radical del Incario, y una adherencia incondicional a la civilización greco-latina y ‘occidental’ representada por la conquista española, al mismo tiempo ensalzada como vida de resurrección nacional” (97). Con el tiempo, la crisis, y la aparición de nuevos actores sociales como los indígenas, tales mitos habrían sido cuestionados como “símbolos de cohesión nacional,” produciéndose por tanto “un vacío en el orden simbólico” cuyo producto en el imaginario colectivo es el “sentido de fragmentación del país” (77). La pérdida de valor de los símbolos fundacionales, asegura Silva, pone en riesgo la existencia misma de la nación como continuidad, como comunidad. De ahí que Silva proponga como necesaria una “refundación simbólica,” siendo la misión de los intelectuales y políticos impulsar la constitución de una nación basada en un nuevo simbolismo nacional y completar así la tarea que quedó inconclusa (77-80).

En la introducción a la segunda edición de su libro *Identidad nacional y poder*, Erika Silva hace una recopilación de su propia trayectoria intelectual, la cual en general coincide con las etapas del desarrollo del pensamiento latinoamericano sobre la nación. Partiendo de su noción del Ecuador como una “nación en ciernes,” cuyo contenido Silva califica como influenciado por un “concepto objetivo de nación,” Silva en su primera etapa intenta dar cuenta “de las condiciones económicas, sociales y políticas que impidieron su constitución como comunidad político-cultural la luz de los siglos XIX y

XX” (26). Esta declaración de su propósito revela una visión desde el materialismo histórico que, concibe las formaciones sociales y culturales como producto de las condiciones económicas que las determinan, con lo cual Silva se coloca en la misma línea de comprensión cultural impulsada por Roberto Fernández Retamar y Agustín Cueva. La segunda etapa, íntimamente ligada a la primera, es representada por su texto *Los mitos de la ecuatorianidad*, el cual, según señala Silva, rebasa “el limitado concepto de identidad nacional –qua ‘ideología ecuatoriana’ que lo informaba,” iniciando así su encuentro con una visión constructivista con la cual intentará abordar “algunos elementos simbólicos a partir de los cuales el discurso del poder construyó la ecuatorianidad como una noción excluyente de los contenidos histórico y étnico-culturales profundos y originarios de nuestra sociedad” (26). A través de estas palabras, Silva propone que la consolidación de la noción de ecuatorianidad como excluyente es producto de una manipulación de los elementos simbólicos impulsados por el discurso del poder (26). Esta visión revela el peso formidable que Silva atribuye al discurso del poder en la constitución de la nacionalidad, y el consiguiente desconocimiento de la participación de otros sectores en la lucha hegemónica, en la disputa por los significados de nación. Silva se inscribe así en una poderosa corriente de pensamiento que explica la historia latinoamericana como una permanente carencia de identidad y que, por tanto, justifica la necesidad de crear una ideología propia a partir del rechazo de los mitos europeos que, habiendo sido adaptados en América, no habrían hecho sino justificar y prolongar la dominación.

En lo que Silva denomina la tercera etapa de su evolución teórica, la autora resalta la influencia de *Imagined Communities* en su comprensión de “la identidad nacional como contenido simbólico de la nación, sin la (el) cual ésta no existe, porque es precisamente,

lo que la constituye en comunidad política” (27). Desde esta perspectiva, señala Silva, la identidad es definida no como “una esencia inmutable” sino como “una relación histórica, intersubjetiva entre ‘el Yo’ (similaridad) y ‘el Otro’ (diferencia)” (27). La identidad nacional entonces sería equivalente a “una producción simbólica, configurada históricamente, de un ‘Yo’ colectivo (comunidad), en interrelación dinámica con un ‘Otro’ (alteridad), resultante de un juego de fuerzas en un espacio hegemonizado por las clases dominantes” (27). Esta definición resulta verdaderamente ecléctica. En ella Silva combina un simbolismo constructivista, con una visión del materialismo histórico. En una línea similar a la de Anderson, al igual que él, tampoco incorpora la dimensión de la intersubjetividad entendida como una relación de carencia.

Las argumentaciones que propone Silva la llevan a concluir que el problema de la identidad nacional en Ecuador tiene su origen en la imposición colonial de un modelo unitario que estigmatiza la diversidad étnico-cultural y regional como un problema, cuando en realidad es más bien el modelo unitario el problemático por ser excluyente (29-30). La propuesta de Silva, aunque busca superar el esencialismo a través del simbolismo de la nación, sigue presa de una concepción metafísica de la identidad. Como tal aspira a construir la identidad nacional a partir de un modelo ideal: la nación unitaria ecuatoriana, al cual ésta debe asemejarse.

Silva incorpora una noción de una identidad que implica “un ejercicio de poder,” el cual para Silva es ejercido desde el Estado, cuyo proyecto sería en primer lugar construir un “yo colectivo” (27). El yo para Silva es encarnado por el Estado. La preponderancia del papel que Silva atribuye al Estado en la manipulación de los símbolos para la creación de la identidad, le impide reconocer las posibilidades de contra-poder

incorporadas originalmente en la idea de alteridad de Foucault, o la noción de identificación como constitutiva de la identidad que aporta el psicoanálisis, o la lógica hegemónica como ha sido postulada por Ernesto Laclau. De ahí que su pensamiento favorece el simbolismo constructivista, y como tal limita la acción política a la manipulación de los símbolos desde el poder: para Silva, la misión de los intelectuales consiste en actuar a través del Estado para crear un nuevo simbolismo nacional, no basado ya en las clases dominantes, sino modelado en base a los grupos sociales dominados y excluidos. En suma, pese a su rechazo del modelo exclusionario, Silva repite el mismo gesto excluyente que critica, pues deja de lado la carencia como motor de la actividad intersubjetiva que conduce a la creación de las identidades nacionales, y considera este proceso exclusivamente como impuesto desde arriba, desde la esfera pública; esto es, desde el Estado y los organismos de poder que corresponden a los intereses de clases y grupos dominantes.

En general, es posible señalar que las concepciones esencialistas de la identidad aparecen bajo muchos mantos. Se hace presente reiteradamente en las interpretaciones de la historia cultural latinoamericana, aun en aquellas posiciones que critican las características esencialistas presentes en el nacionalismo, sugiriendo lo que podría definirse, en palabras de Sophia McClennen, como una continua “intervención ontológica,” cuyos alcances es importante considerar (177). En su crítica al enfoque predominante en los llamados Estudios de Áreas (Area Studies) en la academia norteamericana, McClennen señala algo que bien podría aplicarse a la historia de la crítica cultural latinoamericana: el predominio de lo ontológico, que da como resultado una “variedad de anti-ontologías” que funcionan como “antídotos para las ficciones

regulatorias de la identidad” (179). En efecto, las alternativas a los conceptos esencialistas han sido vistas como contra-narrativas de diferencia, las cuales, según demuestra McClennen, luchan contra las categorías ontológicas con anti, sub, y contra ontologías; manteniéndose, de este modo, en el mismo terreno ontológico; esto es, en el cuestionamiento del “qué” en lugar del “por qué” (175). Por tanto, sostiene McClennen, es necesario cuestionar los parámetros ontológicos sin dejarse abrumar por ellos.

Extendiendo el argumento de McClennen al campo de la nación, se podría decir que los ejes por los cuales se han criticado los conceptos de nación e identidad han sido en sí mismos ontológicos. Tales cuestionamientos, sin embargo, al ser vistos como fines políticos en sí mismos tienden a perpetuarse, porque su existencia depende precisamente de aquello que niegan (178). Tal es el caso del intento mismo de rescatar las voces subalternas, el cual no tiene fin, puesto que “cada voz rescatada implica que otra no ha sido escuchada, cada frontera cruzada lleva a la creación de nuevas fronteras, y cada marcador de identidad deconstruido deja en su lugar otro marcador menos amplio pero tal vez no menos represivo” (178). El razonamiento de McClennen la lleva a concluir que la respuesta al problema de la identidad no puede encontrarse en las antinomias o en el discurso binario que prioriza lo particular sobre lo universal; por lo tanto, sostiene, ha llegado el momento de dejar de lado las discusiones ontológicas y considerar un nuevo punto de vista que en lugar de privilegiar lo ontológico como medio para crear o deconstruir categorías, se base más bien en postulados éticos (182). De ahí la necesidad de un motivo ético que desmantele las características opresivas de las narrativas nacionalistas que regulan y controlan la identidad.

La preocupación ética de la propuesta de McClennen coincide con una corriente de pensamiento muy extendida en la crítica cultural latinoamericana, la cual está íntimamente conectada con un proyecto ético-político que desafía “las practicas históricamente negativas, tales como la desigualdad, la falta de acceso a los derechos, el racismo, la impunidad, el imperialismo, el neoliberalismo, la tiranía y demás” (182). Esta corriente de pensamiento deja, sin embargo, sin resolver el tema de la persistencia de las identidades esenciales en la literatura y la teoría cultural latinoamericanas.<sup>43</sup>

Como ha sido notado por varios autores, la persistencia del tema de la identidad en la crítica latinoamericana ha ido de la mano de la producción de un discurso antinómico de la realidad, el cual, entre otras, ha cumplido la función de promover la producción y la exclusión de los otros; así pues, al referirse a la identidad latinoamericana en relación a la peninsular, la otredad ha sido atribuida a los europeos y posteriormente a los estadounidenses; y cuando se ha referido a la relación de la identidad peninsular, la otredad ha sido atribuida a los otros europeos, y los americanos aborígenes y mestizos. Estas dicotomías están presentes en obras literarias así como en la crítica cultural misma. Abordaré, entonces, los principales binarismos que informan el pensamiento crítico en América Latina y luego me centraré en las dicotomías peninsulares.

La percepción del otro europeo interiorizada por el sujeto latinoamericano ha irrumpido como una visión dividida, dicotómica, que se ha manifestado en una identidad contradictoria. Paradójicamente, aunque la crítica latinoamericana ha rechazado estas dicotomías, se ha aferrado también a una noción *propia* de la identidad, definida precisamente por estas polaridades. Múltiples binomios han intentado explicar la realidad

---

<sup>43</sup> La pregunta de cómo entender este fenómeno, será la cuestión articuladora de mi exploración en el capítulo siguiente.

latinoamericana, como lo señala Beatriz González-Stephan quien, con precisión, denomina el “sistema binario de categorizaciones de la epistemología de la modernidad” al juego de oposiciones que incluye, entre otras, la división entre la estructura económica y la superestructura ideológica, la metrópoli y la colonia, el centro y la periferia, la civilización y la barbarie, etc. (19). A partir de estas dicotomías se entendió la historia literaria latinoamericana del siglo XIX, como un reflejo, unas veces directo otras veces invertido, de su contraparte peninsular. Es importante destacar que estas antinomias no sólo responden a las formas como los latinoamericanos se ven a sí mismos sino también a ciertos estereotipos culturales que, tal como se expresan en las obras literarias, son percibidos fuera y dentro de Latinoamérica como la esencia misma de la latinoamericanidad. Más aún, las percepciones peninsulares sobre América Latina se han concretado en las célebres oposiciones presentes en las llamadas ficciones fundacionales: rural versus urbano; barbarie versus civilización; nativo versus extranjero, entre otras.

Frente a la tradicional preponderancia de las concepciones dicotómicas en la historiografía latinoamericana, una gran corriente contemporánea ha intentado dismantelar las llamadas ficciones historiográficas que han servido de soporte a las élites nacionales, y develar, a su vez, el carácter construido de la relación identidad-nación. No obstante, como lo sostiene Alberto Moreiras, señalar las antinomias no significa necesariamente cuestionar las condiciones de producción del discurso antinómico ni ir más allá de la crítica de la literatura como ideología. Igualmente, criticar el discurso de diferencia tampoco resuelve la antinomia, ni ofrece salida a la contradicción en sí misma, puesto que la noción de diferencia corre el riesgo, en este caso, de convertirse en una esencia (205). En efecto, como lo sostienen Alberto Moreiras y James Pancrazio, la

crítica a la identidad latinoamericana en nombre de la diferencia ha tendido a convertir a esta última en una nueva esencia (208). Moreiras atribuye esta fertilidad para la conformación de dicotomías a una “dialéctica poderosa” por medio de la cual cualquier llamado radical a la diferencia es inmediatamente derrumbado por “el atractivo necesario de la diferencia como identidad” (205). Según esto, para Moreiras los deseos de compensar el exceso de énfasis en la identidad habrían llevado a la crítica latinoamericana a enfatizar la diferencia, que se vuelve en mismidad, de tal modo que ésta, en la mayoría de las ocasiones, ha sido entendida como el lado opuesto de la identidad, no como una resistencia a ella. De ahí que para superar este entrampamiento que anula de antemano sus pretensiones emancipadoras, Moreiras propone la necesidad de una crítica radical de la identidad, la cual debe ir más allá de una teoría de la diferencia. Por tanto, Moreiras sugiere, que al tomar una posición crítica frente al tema de la identidad es necesario al mismo tiempo contrarrestar el “casi-automático recurso a la diferencia” (205); esto es, evitar que, por compensar la influencia de las teorías que favorecen la identidad como igualdad, se termine concibiendo a la diferencia como el lado opuesto de la identidad misma. En general, la propuesta de Moreiras, aunque sugiere “la resistencia material del real,” lo que podría ser la clave para avanzar, no rebasa el marco de lo simbólico, y se queda corta en su crítica radical de la identidad.

Otra forma de entender los binarismos ha sido la planteada por Fernando Aínsa, quien analiza el papel de los extremos en la conformación de la identidad latinoamericana y la obsesiva preocupación por la misma. Aínsa nota que desde las cartas de Cristóbal Colón hasta los escritores contemporáneos, América se ha definido a sí misma como un “continente de extremos y excesos, de realidades polarizadas por antinomias irreducibles,



con una historia compuesta de tensiones, enfrentamientos, y discontinuidades y con una sociedad construida sobre desigualdades y asimetrías,” contradicciones éstas que no se resuelven sino que se sobreponen unas a otras (1). Así desarrolladas en la historia, señala Aínsa, estas antinomias configuran una gran parte de los discursos latinoamericanos contemporáneos sobre la identidad y son el resultado de una superposición en lugar de una periodización (18).

Aínsa explica la persistencia del tema de la identidad en América Latina a partir de lo que denomina “la dialéctica histórica de la identidad latinoamericana,” la misma que habría recibido su forma a través de un movimiento polarizado que se articula alrededor de dos pares de opuestos: centro-periferia, que corresponde a la construcción del espacio; y tradición- modernidad, correspondiente al tiempo (22). Ambos se relacionarían en un movimiento que incluye una fuerza que busca el aislamiento, a la que Aínsa denomina centrípeta, y otra de receptividad a las influencias, a la que denomina centrífuga. Para la primera, las raíces de la identidad estarían preservadas en el pasado antiguo y corresponderían a una idealización del pasado pre-hispánico, de ahí que el futuro sea entendido como una reactualización del pasado, y esté condicionado por los valores de éste. Para la segunda, lo que importa es el intercambio entre el viejo y el nuevo mundo. De ahí que la identidad que resulta de este movimiento sea entendida como diversa, plural. La obra de los escritores e intelectuales latinoamericanos se habría debatido entre estas perspectivas; así, mientras al enfoque centrípeta correspondería a *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier, un ejemplo del movimiento centrífuga sería *Rayuela* de Julio Cortázar.

Para Aínsa, el papel de la literatura en la definición de la identidad es fundamental, puesto que gran parte de lo que se entiende como identidad cultural latinoamericana habría sido definido por ésta, particularmente por la narrativa. Más aún, señala Aínsa, debido a la “condensación imaginativa” de la ficción, algunas novelas, que parecen representar la esencia misma de una cultura, definirían lo que podría ser una “visión integral de lo americano a nivel individual, local, regional, nacional o continental” (4). Esta ficción, que construye la realidad, refleja también una visión de lo americano sostenida en dicotomías que, siendo antitéticas, se neutralizan mutuamente. En otras palabras, al mismo tiempo que esta realidad latinoamericana polarizada se refleja en un discurso ficcional antinómico, este discurso, a su vez, estaría reflejando una identidad no unificada. En otras palabras, para Aínsa todo intento de definir la identidad sería el resultado de pares opuestos cuyos extremos aparecen como constituyentes de representaciones de identidad que dan lugar en su momento a una series tipológicas conectadas, que forman sistemas de equivalencias en los cuales es posible identificar fácilmente los aspectos positivos y negativos de cada una. Las formas cómo se oponen y dividen estas antinomias corresponderían a un gran número de los llamados problemas americanos en base a los cuales se produjo la dicotomización de la identidad de la región.

En los últimos años, afirma Aínsa, la preocupación creciente sobre el tema de la identidad latinoamericana, tanto en las diversas formas literarias como en plataformas y programas políticos, así como la preocupación de la crítica literaria misma, han contribuido a crear las bases para una “metodología crítica auténtica,” la cual permite una nueva lectura de la problemática de la identidad en la narrativa (4). La historia literaria, señala Aínsa, no ha escapado de estas dicotomías polarizantes y se ha caracterizado por el

debate apasionado entre el compromiso político y los llamados “escapismo y alienación” (3). Sin embargo, según sugiere Aínsa, la integración misma de los opuestos en la ficción narrativa parecería contribuir a superar la oposición entre hispanistas e indigenistas, artistas políticamente comprometidos y no, y entre escritores realistas y de literatura fantástica.

Esta es precisamente para Aínsa la función del discurso de la ficción: la integración de las antinomias. El discurso antinómico sirve de soporte para la identidad. De ahí que la ficción narrativa sea entendida como un “discurso cultural privilegiado” el cual, al ser capaz de mantener tales contradicciones sin colapsar, puede hacer que América Latina pueda tomar su propia identidad a cargo, más allá de las antinomias (7-9). Aínsa concluye que tal vez las antinomias contradictorias no sean en realidad sino expresiones de polaridades en las cuales cada extremo participa de su opuesto; así sucede, según sostiene Aínsa, en la literatura donde, a pesar del énfasis de las últimas décadas en la integración, síntesis o sincretismo, que intenta eliminar la dialéctica de los opuestos característica de los debates en América Latina, una tensión permanente entre los términos opuestos parecería ser necesaria (23).

El esfuerzo de Aínsa por superar las contradicciones internas en el discurso de la ficción es cuestionado por Moreiras, quien considera que Aínsa aparenta “privilegiar la literatura” al alabar la forma como ésta integra los elementos de una polaridad determinada, cuando en realidad está privilegiando “la habilidad de la crítica literaria hegemónica de mediar esas polaridades a través de un acto de lectura que es entendido como productor de identidad” (213). La ideología de la identidad cultural que se revela en esta posición de privilegio de la crítica literaria sobre el texto mismo es, al menos

parcialmente, según sostiene Moreiras, un arma de las élites culturales en su búsqueda del poder; la otra arma, como lo destacan Michael Hardt y Antonio Negri, ha sido la diferencia misma. Moreiras coincide con McClennan quien, siguiendo a Hardt y Negri, afirma que el poder mismo utiliza las diferencias como arma de control. Por lo tanto, la política posmoderna de la diferencia “no sólo es ineficiente contra el dominio imperial, sino que puede coincidir con éste en el apoyo a sus funciones y prácticas” (McClennan 182).

Considero que la visión optimista de Aínsa, como la califica Moreiras, que asume que los críticos pueden proporcionar identidad, como posición hegemónica dentro de la tradición latinoamericanista, va de la mano de la concepción de que la ficción literaria crea las identidades nacionales; no obstante, como lo examinaré a continuación, el papel de la literatura, la imaginación y la imitación literaria en la constitución de las identidades nacionales, tanto latinoamericanas como peninsulares, es por demás controversial.

En cuanto a la crítica peninsular del siglo XX es posible afirmar que las interpretaciones historiográficas más influyentes de la historia de España, aun cuando han intentado superar el maniqueísmo, han seguido presas de una concepción esencialista. Una de las expresiones de la búsqueda de la identidad “española” donde se reflejan tales dicotomías es el famoso problema “las dos Españas,” el cual, en sus diferentes versiones, reduce la diversidad peninsular a una oposición binaria. Una revisión de la historiografía peninsular a partir del siglo XIX revela la tendencia a la dicotomización en la interpretación de la llamada identidad española. Tales dicotomías se han manifestado en las diversas modalidades que la tesis de las dos Españas adquirió a través del tiempo. A continuación pondré a consideración los aspectos más representativos de este debate

cuyas consecuencias teóricas exponen el carácter intersubjetivo del quehacer historiográfico y revelan la necesidad de aceptar este hecho para modificar el enfoque historiográfico predominante.

La idea de la polarización de la sociedad española no es nueva. A partir de 1898, momento en que Joaquín Costa lanza su tesis del divorcio entre la España oficial y la real, el mito de las dos Españas se ha presentado bajo distintas vestiduras. En el siglo XX, la teoría de Costa fue reformulada transformando los términos de su oposición no ya de oficial versus real, sino de progresista versus tradicional. En 1921 Ortega y Gasset introdujo formalmente la división de la sociedad entre la masa y los selectos, y añadió la idea de la decadencia del siglo XVII. De ahí, a la concepción de Pedro Laín Entralgo (1949) de España como problema no hubo más que un paso. Laín volvió sobre el mito de las dos Españas, orientándolo ahora a apoyar una posición política: la falangista. En su respuesta a Laín Entralgo, Rafael Calvo Serer publicó en el mismo año *España sin problema*, argumentando en contra de lo que denominó la conciencia de derrota que ha hecho presa de los españoles, y proponiendo no considerar a España como problema sino como enfrentada con muchos problemas que es necesario resolver. Calvo Serer intentó resolver el “problema de las dos Españas” sin develar la dicotomía que esta formulación implica, sino proclamando la hegemonía de una de “las Españas”; esto es, proponiendo la necesidad de que sea la nación católica quien prevalezca. Su planteamiento, por tanto, continuó basándose en la existencia de una esencia nacional española, y mantuvo así la tradición esencialista en la interpretación de la historia nacional.

Algunos intentos se hicieron por ampliar el espectro historiográfico peninsular. Representativo de este esfuerzo fue Américo Castro, quien al proponer la tesis de España

como fruto de la convivencia de cristianos musulmanes y judíos, dio un paso significativo aunque contradictorio. Por un lado, Castro incorporó en la llamada hispanidad algo más que la herencia romana y visigoda, y reconoció el aporte de musulmanes y judíos a la constitución de la identidad española; aunque, por otro lado, mantuvo el presupuesto de la existencia del “ser español,” de la hispanidad, sin cuestionar ni el concepto mismo ni sus posibilidades de existencia. Por su parte, Claudio Sánchez-Albornoz (1957) coincide con Castro en que la identidad española existe como una esencia nacional; la diferencia es el contenido de tal hispanidad: lo romano pre-islámico o las tres culturas. Al contrario de Castro, Sánchez-Albornoz negó la posibilidad de una convivencia igualitaria de las tres culturas y estableció al elemento de fuerza como cohesionante de la existencia de los tres grupos, reivindicando así el peso fundamental de la aportación romano-cristiana. Según esta interpretación, la identidad española con las características que se le atribuyen (espíritu guerrero, orgulloso y amante del honor y de la dignidad) habría sido definida durante la reconquista y no afectada por la convivencia de las tres culturas. El discurso de Sánchez-Albornoz, una vez más, reforzó una historiografía que auspiciaba la llamada identidad española, y dejaba fuera del debate el cuestionamiento de las posibilidades mismas de existencia de tal identidad.

Contemporáneamente, el esencialismo prevalente en el pensamiento historiográfico peninsular se ha hecho presente tanto en lo que Santos Juliá denomina las lecturas meta-históricas como en los efectos políticos de la misma. Tal es el caso de la interpretación de las causas y efectos de la guerra civil. Así, pues, según señala Santos Juliá, la lucha entre las dos Españas sería precisamente el resultado del impacto de la guerra civil en la vida española a partir de 1936. La guerra civil habría producido una

lectura meta-histórica de los acontecimientos; esto es, una interpretación, a la luz del pasado, del presente como una lucha entre las dos Españas. La utilización de la dicotomía implícita en la metáfora de las dos Españas con fines políticos es clara para Santos Juliá, quien denuncia su manipulación durante la guerra civil. Resultado de tal manipulación fue la fragmentación de la sociedad española, la cual fue reducida a dos bandos enfrentados, convirtiendo a la nación en un duelo entre la España vieja y la joven; la oficial y la real; la muerta y la vital. La llamada hispanidad, afirma Santos Juliá, está en la base de la narrativa cíclica que señala que: “la guerra civil escindió inevitablemente a España en dos”; correlativamente, “la escisión de España en dos fue la causa inevitable de la guerra civil” (2).<sup>44</sup>

Reconociendo el tremendo impacto de esta narrativa, Santos Juliá llama a liberarse del relato de las dos Españas. Con este propósito niega la supuesta originalidad del principio español de la dualidad, y muestra que la metáfora de las dos naciones, o de las dos ciudades, no es exclusivamente española; antes que a España, se había aplicado a Inglaterra, a Alemania, a Francia y a Italia.<sup>45</sup> Santos Juliá apunta al núcleo del problema cuando afirma que la historiografía de una nación española única como la base de existencia de las “dos Españas” es un problema fundamental. Esta historiografía excluyente, según señala, respondió a razones de poder: los intereses de la Corona constituyeron un límite para la crítica dando lugar a la paradoja de una historiografía

---

<sup>45</sup> En su artículo “The Two Frances,” Roger Chartier ubica los orígenes de la división de las dos Francias en el año de 1822, en un trabajo realizado por el geógrafo italiano Adriano Balbi (174). Chartier Roger. En el caso español, José Andrés-Gallego nota la anterioridad del tema de las dos Francias, al de las dos Españas. Gallego sostiene que el tema de las dos Españas se remonta a 1898 y a la afirmación de Joaquín Costa, quien en el mismo año redactó un informe para la Cámara Agrícola de Barbastro en el que describe lo que llama el divorcio entre la España oficial y la España Real (347)

ilustrada; esto es una historiografía imposibilitada de criticar ciertos mitos sobre los que se sustenta la identidad nacional, tales como aquellos relacionados con el catolicismo.

Es significativo que, pese a su crítica a la originalidad de la concepción de la dualidad española, Santos Juliá, no llama a romper con el mito de la singularidad sino a ubicarlo en otro sitio, esto es: concederle a España el lugar como la única nación en la que la metáfora de las dos naciones ha alcanzado categoría metafísica capaz de explicarlo todo desde los orígenes. Es también revelador que, a pesar del reconocimiento del carácter construido de esta metáfora, Santos Juliá tampoco proponga eliminar la dicotomía sino a invertirla, transformando el contenido falso que la guerra civil le dio al relato de las dos Españas. En otras palabras, Santos Juliá llama a reconocer que no es la existencia de las dos Españas la que explica la guerra civil, sino que ésta explica la existencia de aquella. De ahí que su propuesta se limita a invertir los términos, sin eliminar la contradicción.

En general, al margen de la aceptación de la influencia o no que los llamados intereses de poder tuvieron en la configuración de la identidad nacional española, existe un consenso entre los críticos contemporáneos del carácter excluyente de la misma. Durante mucho tiempo las historiografías de la Península privilegiaron la herencia cultural romana y visigótica dejando fuera en muchos casos a la judía o la musulmana, volviendo sintomática la necesidad de lo que José Andrés Gallego denomina un “progresivo desenganche” de la historia de España respecto de la historia de sus orígenes romanos y visigóticos (12). La cuestión de los orígenes es fundamental en la configuración de las visiones históricas excluyentes. Así pues, durante el periodo de constitución de la llamada Hispania, todas las historias partían del mismo punto; esto es,



enlazando a los emperadores romanos con los monarcas visigodos; y llegaban también al mismo punto: enfatizando la legitimidad de estos últimos al señalar que todo príncipe cristiano procedía de Roma, y al ubicar a Castilla, como “la heredera legítima de la Hispania goda y como el eje que aglutina[ba] lo español” (12). De ahí que la constitución de una “entidad propia de lo hispano” aparecía, según señala Gallego, como fundamentada en un control político el cual incluía además un proceso progresivo de centralización de la información por parte de los monarcas. Tal centralización contribuyó a la consolidación de la idea de la nación y de la historia española; tal es el caso de la investigación histórica impulsada en la Península por el poder monárquico central durante el siglo XVIII. La investigación histórica produjo la creación de instituciones entre las que se destacan la Real Academia de la Historia, ordenada en 1738 por Felipe V, y el establecimiento en Sevilla de un Archivo de Indias específico por orden de Carlos III en 1781, cuyo antecedente es el gran depósito documental establecido y ordenado en 1572 por Felipe II. La finalidad de tales instituciones era el fomento de la creación de la idea de la nación, la cual se concretaría con la construcción de una historia común, o lo que Fernando Sánchez Marcos llama: “la memoria histórica de una España que se pretende unitaria y de la que se desdibuja la pluralidad, también en el recuerdo del pasado” (128).

Este esfuerzo historiográfico tendió a borrar la diversidad en beneficio de una historia singular. El proceso de singularización fue progresivo. Así, la imagen de la nación que se difunde antes de 1700, la cual corresponde a lo que Sánchez Marcos denomina la primera etapa de la historiografía española, destaca la diversidad de las Españas; posteriormente, por el contrario, las numerosas obras de la primera etapa,

dedicadas a los diferentes Reinos, son relegadas, dando paso hacia una historia unificada, con lo que se produce lo que Jo Labanyi denomina una “institucionalización de la memoria histórica de una España,” la misma que, bajo la pretensión de unitaria, borra el recuerdo de la pluralidad del pasado (122). La llamada singularidad peninsular se construyó, según lo señala Labanyi, sobre una interpretación teleológica de la historia literaria nacional por medio de la cual se proyecta, en los orígenes mismos de la nación, la imagen prefigurada del presente convirtiéndolo a éste en una realización de aquéllos (14).

El nacionalismo durante el siglo XIX adquirió un nuevo significado, al convertirse en el elemento característico de la historiografía española decimonónica. Fernando Sánchez Marcos destaca en la historiografía española de este periodo el predominio de un “enfoque interpretativo liberal heredero de la Ilustración, una aspiración de cientificidad influida por el positivismo y un estilo narrativo imbuido de romanticismo” (145). Para Sánchez Marcos, el “fuerte componente nacionalista” prevalente en la historiografía española decimonónica es una expresión del sentimiento nacional español el cual a su vez es una “cristalización de una conciencia de la identidad nacional española” (146). Tal conciencia identitaria fue auspiciada por la interpretación que los historiadores hicieron de la institución monárquica, cuya política fue valorada por éstos en base al mayor o menor impulso que, los diversos gobiernos monárquicos, dieran a la unificación nacional (150).

En cuanto a la crítica literaria, Alda Blanco enfatiza la coincidencia de los críticos tanto en la necesidad de diferenciarse con respecto al desarrollo de la novela en otras literaturas nacionales europeas, como en el propósito de conformar una cultura nacional y

tomar como objeto de su estudio no la producción nacional sino la diferenciación de otras literaturas europeas. Esta necesidad de diferenciación y por consiguiente de construcción de una identidad propia habría sido motivada por la sensación de pérdida de la soberanía de la cultura y la literatura española, que pre-existió al surgimiento de la novela nacional. De ahí que el imperativo de la crítica literaria fuera interpretar y teorizar los mecanismos y las razones de esta pérdida para evitar que ésta volviera a ocurrir. España fue imaginada como una nación sin barreras, sujeta, por tanto, a la invasión y a la subyugación cultural. De ahí que el “miedo obsesivo de la invasión cultural” se convirtió, entonces, en lo que Clarín denominó “el patriotismo cultural” (Blanco 123). Así, por ejemplo, la influencia francesa en la literatura hispanoamericana era vivida por los críticos españoles como un asunto personal, intensamente subjetivo, en algunos casos como una aflicción. Las palabras de Juan Valera son emblemáticas a este respecto: “Me aflige ver que un entendimiento tan delicado y alto como el de usted, un juicio tan sano y un corazón tan recto y amoroso, se trastornen y echen a perder por esta pícara manía que nos entró, hace siglos, a casi todos los españoles de nación, o casta y lengua, de seguir las modas de París” (20).

El realismo español, aunque rechazó la imitación de los modelos extranjeros, en la práctica aceptó los modelos franceses para construir una identidad paradójicamente denominada auténticamente española. Como lo demuestra Labanyi, el realismo, habiéndose originado previamente en Francia y Gran Bretaña, fue adoptado, sin embargo, como propio por algunos de los escritores peninsulares decimonónicos, quienes lo caracterizaron como el prototipo español. De este modo, asegura Labanyi, nació el “el mito del ‘realismo quintaesencial’ de la literatura española” (13). La función de este

mito, afirma Labanyi, fue doble: por un lado, legitimizó al realismo contemporáneo como la expresión de la nación, y, por otro, disfrazó la modernidad del concepto de una identidad nacional española homogénea y distintiva, haciéndolo parecer como originado en el pasado y legitimado por el tiempo (13). Reforzando esta noción, según afirma Labanyi, algunos escritores del siglo diecinueve, Emilia Pardo Bazán, por ejemplo, enfatizaron la singularidad del realismo español que, según este argumento, derivaba de una tradición realista autóctona, cuyo origen podía trazarse hasta el siglo dieciséis, si no antes. Resulta significativo que, el caso peninsular, la constitución de la así llamada identidad nacional española sea vista en conexión con la literatura realista, como lo sostiene Labanyi, mientras en el caso latinoamericano, los romances constituyan, según señala Doris Sommer, la base de la identidad nacional. En ambos casos podría afirmarse, como lo señala Labanyi, que, a través de un proceso que seleccionó y excluyó a la vez, la literatura contribuyó a construir la imagen nacional enfatizando aquellos orígenes que deseaba resaltar. Cabría añadir, sin embargo, que, en ambos casos, junto a esta selección/exclusión que resaltó ciertos orígenes, se olvidaron otros; no por coincidencia, el olvido de los orígenes es fundamental en la construcción de narrativas de identidad esencialistas.

Tanto la literatura como la crítica literaria estuvieron ligadas al proyecto de construcción de la nación, particularmente durante el periodo de la restauración. Es de resaltar, el argumento de Alda Blanco, quien atribuye a la identificación entre novela e hispanidad la función de iniciar la construcción de una cultura nacional, a partir de la cual también se habría formado el canon novelístico español (122). Blanco ha demostrado que el desarrollo de la crítica literaria como una disciplina especializada durante este

periodo estuvo definitivamente ligado al proyecto nacionalista, el cual a su vez se fundamentó en la estigmatización de la escritura de mujeres como imitativa y extranjerizante, y por tanto anti-nacional (121). Críticos contemporáneos, como José Montesinos han continuado reforzando esta percepción, y atribuyendo a las mujeres escritoras y lectoras del siglo XIX la responsabilidad de haber sido quienes por su interés por lo extranjero hicieron “imposible por mucho tiempo” la existencia de “una novela española” (121). El caso de Montesinos, como lo sostiene Blanco, es representativo o paradigmático de la relación de la tradición crítica española con la novela, particularmente de su necesidad de construir un otro, que pueda cargar con la responsabilidad de lo que es visto como una deficiencia en la historia literaria española. La posición de Montesinos corresponde a lo que Blanco denomina una “versión nueva de una narrativa vieja” (121); en otras palabras, un enfoque heredado de una tradición del canon literario del siglo XIX, construido sobre la base del hispanismo y la exclusión de las mujeres novelistas de la época.

Al intentar dar cuenta de la tradición crítica que coloca a las mujeres, en tanto escritoras y lectoras, como culpables de la inexistencia de una literatura nacional hispánica, y que posteriormente las excluye de la historia literaria, Blanco encuentra que la razón para tal exclusión no puede ser simplemente la misoginia. Por el contrario, una indagación más profunda sugiere que la relación de la crítica literaria con el género corresponde a cómo se forjaron los vínculos originales. Tales vínculos, aunque inicialmente fueron controversiales, hoy son considerados parte del “sentido común” del estudio de la historia literaria. Uno de ellos es precisamente la identificación entre lo castizo y la formación de la novela española. Como lo demuestra Blanco, la noción de lo

castizo que tradicionalmente había significado la pureza racial, cultural y lingüística española, fue utilizada por los críticos literarios para reconstruir el sentido tradicional de la identidad nacional en el cual la hispanidad era definida, sobre todo, como aquello que, desde su perspectiva, no estaba contaminado por el exterior, por lo extranjero (125).

Resulta significativo que, como lo resalta Blanco, en este propósito coincidieron críticos e historiadores literarios como Marcelino Menéndez Pelayo, Juan Valera, y Leopoldo Alas (Clarín), quienes respondían a visiones ideológicas diferentes, hayan configurado su crítica literaria en forma homogénea utilizando todos ellos el discurso y el lenguaje del nacionalismo (122).

Menéndez Pelayo, por su parte, percibe la relación cultural de España con Francia como una de aceptación y voluntario consentimiento. No hay por tanto imposición ni opresión. La imitación en sí misma es considerada por Menéndez y Pelayo como propia de la gente sin espíritu, de los que han perdido su conciencia nacional y por tanto su capacidad de crear (Blanco 125). La pérdida de la conciencia nacional es, junto con la imitación, la moda y el barbarismo, uno de los temas claves de la crítica literaria de la época; estos temas se oponen a lo “castizo,” lo cual incluye las nociones de bondad, civilización y conciencia española, entre otros. Estas polaridades, señala Blanco, fueron los “ejes discriminadores a través de los cuales tomó forma el canon novelístico” (125). Tal es el caso de Julio Cejador y Frauca, quien, en su obra *Historia de la lengua y literatura castellana*, utilizó el paradigma castizo/extranjero para su estudio de la novela del siglo XIX. La importancia de Cejador, como lo anota Blanco, es que finalmente vuelve explícita la relación entre la identidad nacional y la calidad literaria. Para Cejador, la literatura y la identidad nacional coexisten o se conectan en un buen escritor.

Los buenos escritores son aquellos que no han sido contaminados por lo extranjero; a través de ellos la literatura española se ha liberado del dominio francés y se ha convertido en puramente española (Blanco126). Al aplicar este concepto, la crítica literaria, como apunta Blanco, señala que muchos de los escritores españoles no son puramente hispanos, y por tanto, podemos colegir, tampoco son buenos. Bajo este criterio, numerosos escritores, muchos de los cuales eran mujeres, fueron señalados, acusados y discriminados por su no-hispanismo. Blanco destaca que tanto el canon como la nación fueron contruidos en la misma forma; esto es, las barreras fueron imaginadas, dibujadas y subsecuentemente vigiladas para proteger la seguridad nacional amenazada por los elementos de afuera (125).

En esta categoría de *afuera* también se incluían a los autores hispanoamericanos, quienes debían probar también su hispanismo; pero a diferencia de los escritores peninsulares, quienes podían recurrir a una noción de orígenes para sustentar su validez, los escritores latinoamericanos no pudieron recurrir al argumento de la literatura autóctona, pues ésta, al ser oral, había sido invalidada por la escritura y los modelos europeos; por tanto, el único argumento posible para acentuar su originalidad era el de la diferencia por la diferencia: somos diferentes porque no somos europeos. Algunos autores latinoamericanos intentaron marcar su singularidad a partir del énfasis en el contorno geográfico recurriendo al tema de la naturaleza, tales son los casos de Juan León Mera y Andrés Bello quienes, bajo formas métricas y modelos europeos, perseguían destacar la originalidad de la naturaleza americana.

El caso de Juan León Mera, escritor y crítico literario ecuatoriano, nacido en 1832, es paradigmático de un enfoque que convierte a la naturaleza americana en su

centro narrativo, convirtiéndola en un personaje, tal como se expresa en su novela *Cumandá*. Sin poder escapar de la dicotomía civilización y barbarie, Mera exalta la naturaleza como propia de lo americano, al mismo tiempo que se debate en una dependencia imaginaria frente a España. En *Ojeada histórico-crítica sobre la poesía ecuatoriana*, Mera intenta articular una propuesta de identidad nacional basada en la literatura oral indígena;<sup>46</sup> para ello, utiliza un método comparativo que mira pasado con la finalidad de “examinar el grado de progreso de la poesía ecuatoriana en los siglos de dominación española, comparándole en alguna manera con el que alcanzaron los indios en la misma materia, a la media luz de una civilización diversas de todo en todo de la europea, e impulsados solo por la naturaleza” (*Ojeada* 30). Mera parte de la afirmación de un principio esencialista: “la poesía es universal” (17). A través de este principio, Mera pretende autorizar a los indígenas como capaces también de hacer poesía; para esto, cita el testimonio de historiadores, y aunque sin nombrarlo, le concede autoridad histórica al relato de Garcilaso, quien menciona la existencia de los aravicos –poetas indígenas (18). Mera dirige su mirada hacia las fuentes indígenas, y afirma que “los imperios de México y el Perú, el reino de los Shiris, todos los pueblos del nuevo mundo que no yacían en completo salvajismo, han tenido su poesía” (17-18). Es significativo que para Mera la grandeza indígena está fundamentalmente en el pasado: la violencia de la conquista la destruyó, y la poesía debe ahora enriquecerse con la lengua y la escritura hispánicas, aunque alimentarse de la naturaleza americana.

---

<sup>46</sup> Mera, en efecto afirma que “América ha podido tener también su literatura propia, y la tuvo en efecto aunque en embrión”; ejemplo de ellos, señala, son “los cantares peruanos y quiteños de ahora tres siglos,” así como “los cantares y escritura jeroglífica de los aztecas, salvadas en cortos restos del barbarismo de la conquista” (*Ojeada* 183).



Significativamente, en este punto, al intentar construir la llamada “originalidad americana” a través de la naturaleza, Mera coincide con la crítica literaria española, como lo testimonian las cartas de Juan Valera, quien la única originalidad que reconocía como característica de lo americano era la naturaleza. La estrategia de Mera, de volver a las pasadas glorias indígenas, coincide con lo que Cañizares-Esguerra denomina la “epistemología criolla” la cual valora lo pre-colombino, aunque desvaloriza el papel de los indígenas en la sociedad contemporánea, creando de este modo dos “clases” de indígenas, aquellos del pasado que poseían la sabiduría, y los del presente que deben beber de las fuentes del conocimiento europeo.

En la *Ojeada*, Mera se pregunta “¿por qué no tenemos una literatura original? ¿Por qué no damos a lo menos a nuestras producciones poéticas un colorido local y aspecto americano? ¿Por qué vaciamos nuestros pensamientos en moldes europeos?” (184). Como lo nota Xavier Michelena, para Mera “el principal defecto de la poesía hispanoamericana de su tiempo, es la falta de originalidad” (xliv). Sin embargo es necesario aclarar que para Mera, tal como lo manifiesta en la *Ojeada*, la originalidad no significa ausencia de imitación, por el contrario “en literatura la imitación es necesaria” (134). Mera favorece la imitación moderada “que sepa distinguir la diferencia que va de la imitación al plagio” (135). No es la imitación de los modelos, lo que desdice de la originalidad, sino cómo se imite y de dónde se imite, y sobre todo, qué se imite. De ahí que no es de extrañar que Mera afirme: “No decimos que la literatura sudamericana debe nunca dejar de ser española por la forma y la lengua: ...la originalidad debe estar en los afectos, en las ideas, en las imágenes, en la parte espiritual de las pinturas, y todo en América abre el campo a esta originalidad” (*Ojeada* 185-186). Además, es preciso “que

se introduzcan ideas propias y que las miras tiendan hacia la novedad” (135); y tal novedad en América está, para Mera, en la naturaleza. Por eso Mera específicamente señala que “quien no se resuelva a tomar la naturaleza por modelo...nunca será otra cosa que un copista” (135).

La preocupación de Mera por una literatura verdaderamente original ha sido entendida dentro del marco de los movimientos literarios imperantes en la época. Así, por ejemplo, Michelena sostiene que “en la *Ojeada* conviven simultáneamente nociones estéticas neoclásicas y románticas. Las primeras “predominan en el momento del enjuiciamiento crítico y el comentario didáctico”; las segundas “hacen posible el salto teórico que permite fijar las condiciones necesarias para engendrar una literatura americana original” (xli). Mera, al plantearse la originalidad literaria, afirma Michelena, está rompiendo con la estética neoclásica (xxvii). El carácter fundacional de la obra de Mera, afirma Michelena, está dado, precisamente, por el uso que hace de los elementos del neoclasicismo y el romanticismo a la vez. A través del uso de tales elementos, Mera “construye una obra que es fundacional en la literatura ecuatoriana porque descubre una tradición, instauro un magisterio crítico singular y es capaz de imaginar un destino auténtico para nuestra poesía” (xli). Ejemplos de los “argumentos eminentemente románticos” que Mera utiliza para plantear su tesis del americanismo literario son, según Michelena, “la relación orgánica del hombre con el universo, la diversidad de la naturaleza como causa profunda de la variedad de literaturas y la originalidad como valor supremo del arte” (xli).

Es mi criterio que para leer a Mera, hay que sacarlo de las camisas de fuerza que representan las definiciones del romanticismo y el neo-clasicismo, y analizarlo desde la

imagen de sujeto y nación que ofrece. El problema de la originalidad en Mera tiene que ver con lo que la crítica cultural, posteriormente, denominará la identidad latinoamericana; esto es, con la fantasía de una diferenciación tal que le conceda una “esencia propia” del quehacer literario y cultural en América. Por tanto, la situación de Mera es común a muchos escritores latinoamericanos postindependentistas, quienes experimentaron la división entre su adhesión a su suelo patrio y su hispanismo, el cual, no solo habían interiorizado en su identificación imaginaria, sino el que debían profesar para poder ser reconocidos por la crítica española como autores de calidad; viéndose, de este modo, precisados a asumir las pautas estéticas originadas en Europa como modelos a los cuales debían adecuar su creación literaria.

Considero que la obra de Mera, reflejada en su producción literaria, su crítica literaria, y en la correspondencia que sostuvo con Juan Valera puede ser entendida desde el enfoque de la relación intersubjetiva, la carencia, y la búsqueda de las identificaciones. Numerosos autores escribían cartas a Valera con el deseo de recibir una contestación la cual al ser publicada en un diario español, le proporcionara al autor un público reconocimiento de su obra. Valera declara: “En cuanto a las cartas que recibo, rompo las más. Solo reservo las muy interesantes” (41). Las cartas de Valera, como diálogo que se establece entre los autores, son testimonios que revelan el movimiento intersubjetivo en la crítica literaria de la época. Juan León Mera fue uno de los escritores que pudo establecer un diálogo por cinco cartas y sus respectivas respuestas con Valera. Estas cartas reflejan los puntos de vistas de ambos y las semejanzas y diferencias en el modo de ver y concebir el americanismo. El análisis conjunto de la obra de Mera y Valera desde una perspectiva intersubjetiva podrá ser abordado en futuros estudios.

Considero que, en general, los escritores hispanoamericanos, al buscar reconocimiento por parte de los críticos literarios españoles y al adoptar los modelos europeos, entraban en una relación imaginaria, a partir de la cual adoptaban también una visión del mundo, una perspectiva que los miraba como inferiores, lo cual, sólo podía aumentar su propia discriminación racial y cultural. Este elemento resulta fundamental en la interpretación de la crítica literaria española de la literatura hispanoamericana, puesto que pone de manifiesto este doble movimiento de identificación y rechazo como constituyente de las llamadas identidades nacionales latinoamericanas. Esta escisión refleja, a mi modo de ver, una estructura intersubjetiva, donde el sujeto se enfrenta a un doble espejo, una función de reflexión doble, similar a la dinámica de doble-conciencia expresada por Dubois. Correlativamente, una situación análoga sucede en la crítica peninsular de la literatura latinoamericana, donde la estructura intersubjetiva de identificación y rechazo se hace presente a través del reconocimiento de las antiguas colonias como prolongación de la herencia lingüística y cultural española; y por otro lado, de su negativa a aceptar como parte de la configuración cultural de Hispanoamérica tanto la influencia francesa como la de las culturas aborígenes americanas. Un caso particular que ilustra esta situación, y que analizaré posteriormente es el de Juan Valera, cuya intensa actividad como crítico literario no ha sido mayormente considerada por la historiografía tradicional del siglo XIX.

Como lo hace notar Shoshana Felman, la relación intersubjetiva que Lacan propone está basada en una estructura triangular, la cual recuerda el modelo edípico. Siguiendo este modelo, Lacan establece un triángulo formado por el imaginario, el simbólico y el real. Felman nos recuerda que, para Lacan, mientras el imaginario es “la

perspectiva dual (la función narcisista del espejo, la intercambiabilidad del yo y el otro); el simbólico corresponde a una perspectiva triangular”; esto es, el triángulo se compone cuando se pasa de los dos iniciales (el yo y el otro) al tercero que lo constituye. La importancia de la presencia de este tercero, de la triangulización propiciada por el simbólico, es que funciona narrativamente subvirtiendo la dualidad del imaginario (Adventure 104), en otras palabras, otorgándole al sujeto un sentido de realidad, ubicándolo en su relación con los otros, posicionándolo en su lugar en la cadena de significantes. Su importancia, a la vez, radica en que, al delimitar el campo de la realidad, deja afuera aquello que no puede ser simbolizado, lo cual se constituye en lo innombrable, en aquello que acecha al sujeto, sin que sea consciente de ello, en lo que Lacan denomina el real. Considero posible extender esta visión triangular de las relaciones intersubjetivas al campo de las interpretaciones históricas y culturales. Así pues, los diversos actores (personajes históricos, individuos anónimos, grupos sociales, raciales, de género, naciones, etc.) participan en una serie de relaciones duales, en las que uno mira y el otro refleja, y viceversa. Al mismo tiempo, estas relación entre dos, a la que Lacan, por su función de del reflejo de la imagen en el espejo, denomina “imaginaria” es interrumpida por la presencia de un tercero, que en el lenguaje lacaniano corresponde al simbólico (el padre, la ley, el lenguaje, etc.). Como lo resalta Felman, en este lugar también está el inconsciente entendido como la “otredad de uno mismo” (Adventure 105).

Felman sugiere la posibilidad de que el inconsciente sea transmitido, escuchado, leído e interpretado no sólo en la clínica psicoanalítica, sino en el intercambio del inconsciente del que escribe y del que lee. Paradójicamente, esta aproximación, así

concebida, al texto literario o histórico, producirá más preguntas que respuestas, puesto que alejará al lector de las certezas y lo acercará a la búsqueda de las múltiples verdades, de las mini-narrativas escondidas detrás de las meta-narrativas de la historia. No por coincidencia Lacan señaló que “comentar un texto es como hacer un psicoanálisis,” (*Seminar I 73*) ambas se relacionan en base a un rechazo a comprender todo lo que parece coherente, y a empezar a escuchar al inconsciente. Este enfoque, además, pone en duda las concepciones “objetivistas” de la historia, puesto que demuestra que “no hay lenguaje en el cual la interpretación en si misma escape de los efectos del inconsciente; el interprete no es más inmune que el poeta a engaños y errores inconscientes” (Felman *Adventure 49*).

Como punto de partida para un enfoque historiográfico intersubjetivo es, por tanto, necesario postular la existencia de un tercero, a quien nuestro trabajo analítico debe ubicar. Si miramos cuidadosamente, junto a toda relación imaginaria, vamos a encontrar un tercero, que con su presencia rompe esta relación dual. Asimismo, es fundamental ubicar qué es lo que queda fuera de la simbolización, es decir, qué es aquello que el lenguaje no logra nombrar, lo que se excluye, y que por tanto se presenta como molestia, como síntoma. El juego de identificaciones imaginarias y simbólicas en América Latina se da a diferentes niveles que es necesario distinguir. Por un lado, a partir de la conquista y durante el periodo colonial en Hispanoamérica, los habitantes indígenas de los territorios conquistados, que devinieron en las colonias españolas en América, pasaron de su unidad imaginaria con la tierra, la Pacha-Mama, a una relación simbólica en la que el tercer elemento fue el otro español, quien representaba lo separó de su unidad ancestral con la tierra. La violencia del “padre” conquistador, quien impuso al mismo

tiempo el lenguaje<sup>47</sup> y la ley, desató un proceso de simbolización a partir del cual la primigenia unión entre la naturaleza y el sujeto fue experimentada como una pérdida.

Las posibilidades del análisis que propongo son múltiples, puesto que siempre surgirán nuevas subjetividades y por tanto nuevas relaciones intersubjetivas, con lo cual, las posiciones en los triángulos se moverán, en respuesta a la contextualización de cada lectura. Podríamos preguntarnos, por ejemplo, en relación a las variadas mezclas entre los principales grupos raciales: indígenas, blancos y afroamericanos, cuáles son los lugares que ocupan en un momento determinado dentro de esta triangulación intersubjetiva. Los mestizos y los criollos, por ejemplo, ¿están en una relación imaginaria con los peninsulares? o ¿está el mestizo en una relación dual, imaginaria con el criollo, y la Corona española como tercer elemento? o ¿está el mestizo en una relación imaginaria con el criollo, en cuyo espejo de blancura racial se refleja, y su triángulo simbólico se constituye en presencia de lo indígena, de aquello aborigen que apenas logra integrar en su simbolismo personal y nacional? A su vez, ¿está el criollo/americano en una relación imaginaria con el europeo/peninsular, y completando el triángulo se encuentra “lo francés”? Es importante enfatizar que Lacan resalta el “juego recíproco” de estos tres elementos (*Seminario I* 73). De ahí que las posiciones en el triángulo no son fijas, están en permanente movimiento, de modo que, quien ocupa el lugar tercero en un momento, puede estar, al mismo tiempo, en relación dual con otro; lo importante es

---

<sup>47</sup> En 1770, Carlos III expidió una Real Cedula “para que en los reinos de las Indias se extingan los idiomas de que se usa y sólo se hable el castellano.” Este decreto prohibía el uso de lenguas indígenas en las colonias americanas, y ordenaba “que se instruya a los indios de los Dogmas de nuestra Religión en Castellano, y se les enseñe a leer y escribir en este idioma, que se debe extender y hacer único y universal en los mismos Dominios, por ser el propio de los Monarcas y Conquistadores, para facilitar la administración y pasto espiritual a los naturales, y que estos puedan ser entendido de los superiores, tomen amor a la Nación Conquistadora, destierren la idolatría, se civilicen para el trato y Comercio; y con mucha diversidad de lenguas, no se confundan los hombres, como en la Torre de Babel” (Castro-Gómez 13).

donde se ejecutan las funciones de reflejo de la imagen, y donde se producen las sustituciones simbólicas.

Un ejemplo paradigmático del inter-juego de las relaciones intersubjetivas es la correspondencia que el escritor español Juan Valera mantuvo con ciertos escritores latinoamericanos. Es mi criterio que las cartas que Valera dirigía a ciertos escritores latinoamericanos, y la consecuente correspondencia, los artículos periodísticos y las polémicas que éstas generaban pueden ser considerados como síntoma y efecto del desplazamiento de las relaciones intersubjetivas que se establecieron antes y después de la independencia entre criollos, indígenas, españoles y europeos. El periodo de vida Juan Valera es clave en su trabajo como crítico: nació en 1824, el año en el cual la batalla de Ayacucho en el Perú cierra el capítulo de la independencia en América del Sur, y murió en 1905, siete años más tarde de la guerra americano-española y de la pérdida de las últimas colonias españolas en América. La obra de Valera evidencia una profunda visión y reflexión sobre la historia, y un interés por crear significados que llenen los vacíos provocados por las pérdidas. A partir de 1854 hasta el final de sus días (1905), Valera escribe una serie de artículos en los que expresa su opinión crítica, siendo sus *Nuevas cartas americanas* los más significativos por su alusión a la literatura hispanoamericana. Estas cartas se publican en dos series: la primera parte aparece en 1888; y la segunda, en 1900. Es mi criterio que las *Nuevas cartas americanas* representaron, para Valera, un esfuerzo por crear un puente de significación que cruzando el Atlántico permitiera recuperar para España un lugar simbólico preponderante en el futuro de las nacientes naciones en América. Las *Nuevas cartas americanas* de Juan Valera fueron un elemento fundamental del diálogo transatlántico que, durante el primer siglo de independencia, los



intelectuales de ambos lados del Atlántico llevaron a cabo en búsqueda de las respuestas a cómo cortar y prolongar a la vez su dependencia intersubjetiva. Esta búsqueda se manifiesta, según sostengo, bajo la forma de crítica literaria.

Dos son las aportaciones a la crítica de la literatura hispanoamericana que la historiografía tradicional le ha reconocido a Valera como fundamentales: difundir la literatura hispanoamericana en España, estrechando, por consiguiente, los lazos de unidad entre España y sus antiguas colonias; y descubrir y glorificar a Rubén Darío. Significativamente, el reconocimiento de las dos primeras se ha basado, no en el estudio del impacto o del efecto de sus cartas en sus destinatarios y/o en los debates literarios locales, sino en los principios y propósitos declarados por el propio Valera.<sup>48</sup> La repetición de este propósito, expresado reiteradamente por Valera en sus escritos, ha llevado sin duda a la mitificación del efecto de esta pretendida unidad de lengua y cultura entre España y las nacientes repúblicas americanas. De ahí que no resulte sorprendente que esta verdad convertida en mito haya sido aceptada por la crítica contemporánea como el efecto predominante del quehacer crítico de Valera. En este sentido, el caso de Juan Valera resulta representativo, puesto que, al igual que en otros estudios contemporáneos realizados sobre los críticos españoles de fines del siglo XIX, sus declaraciones son tomadas al pie de la letra. Sumergidos en una discusión sobre los principios declarados, los críticos contemporáneos han tendido a leer la obra de los autores decimonónicos en forma literal; como consecuencia, tales lecturas críticas no revelan aquellos aspectos

---

<sup>48</sup> Juan Valera declara: “Aunque mi propósito al escribirlas es puramente literario, todavía, sin proponérmelo yo, lo literario trasciende en esto asuntos a la más alta esfera política. La unidad de civilización y de lengua, y en gran parte de raza también, persiste en España y en esas Republicas de América, a pesar de su emancipación e independencia de la metrópoli. Cuando se escribe en español en ambos mundos es literatura Española, y a mi ver, al tratar yo de ella, propendo a mantener y estrechar el lazo de cierta superior y amplia nacionalidad que nos une a todos” (*Obras completas* 313).

sugeridos, callados, no declarados, y sin embargo implicados como tal en los textos críticos objetos del análisis.

El peso de este enfoque en la crítica literaria se evidencia, por ejemplo, en la caracterización del trabajo crítico de Clarín y Valera como negativo y positivo, respectivamente. Anna Wayne Ashhurst, por ejemplo, en su obra *La literatura hispanoamericana en la crítica española* señala que Valera, a través de su crítica, no atacaba la literatura hispanoamericana sino que “elegía preferentemente las buenas cualidades de los autores por quienes esperaba despertar entusiasmo” (229). Por el contrario, Wayne Ashhurst califica de negativa la labor de Clarín, porque su crítica de los escritores hispanoamericanos jóvenes es “extremadamente ácida y sarcástica,” de modo que, en lugar de fortalecer los lazos entre España y América, los “deshizo o [los] trató de deshacer” (230). Mientras el valor positivo de la crítica de Valera era tratar de unir a España e Hispanoamérica, el valor negativo de Clarín era alejar a los hispanoamericanos: “El bien que Valera hiciera al tratar de unir a España e Hispanoamérica lo deshizo Clarín . . . La crítica de Valera, por ser más benevolente, fomentaba la causa española en América y estimulaba a muchos escritores, mientras que Clarín los desanimaba” (230). En otras palabras, la valoración positiva de la crítica literaria de la época estuvo guiada por la convicción del carácter filial de la relación entre España y América, a partir de la cual esta última resultaba una extensión de la primera.

¿Qué es lo que hace significativa la correspondencia americana de Valera? La significación de las mismas puede ser apreciada en una carta dirigida a Menéndez Pelayo, en la cual Valera hace en referencia en particular a sus *Nuevas cartas americanas*, y declara que éstas: “*hacen efecto en América* y los periódicos de por allá las copian y aún

contestan a ellas con largos artículos” (Obras completas 416). Considero que, la pertinencia de las *Nuevas cartas americanas* de Valera para un estudio intersubjetivo de la formación de la nación en el periodo posterior a la independencia de las naciones en Hispanoamérica es precisamente el *efecto* que éstas producían y produjeron tanto en la concepción de los intelectuales hispanoamericanos del proyecto de nación que aspiraban a construir, como en la valoración crítica de su obra por parte de sus contemporáneos.

Es importante recordar que, en el siglo XIX, la valoración crítica de un autor estaba fundamentada, sobre todo, en la coincidencia entre las ideas del crítico y las del autor de la obra criticada. ¿Cómo entender que éste haya sido, no sólo el criterio fundamental en el que se basó gran parte de la crítica literaria del siglo XIX, sino que, además, este mismo criterio haya servido como referencia a ciertos críticos contemporáneos para juzgar la efectividad de los autores decimonónicos? Así, por ejemplo, Wayne Ashhurst reconoce el peso de los valores personales del crítico a la hora de evaluar la obra de los escritores hispanoamericanos, pero lo asume como algo natural. Al referirse a la crítica de Menéndez Pelayo, la autora anota el hecho de que éste le concedió a Esteban Echeverría, en su *Antología de poetas hispanoamericanos (1893-1895)*, más páginas que a cualquier otro poeta hispanoamericano. A continuación, Wayne Ashhurst justifica y naturaliza el predominio del elemento subjetivo del autor como elemento determinante de la crítica literaria de época, al señalar que los factores determinantes que lo “movían a alabar a los poetas hispanoamericanos dependían, naturalmente, de sus propios juicios estéticos” (242). Así, Menéndez Pelayo “como católico, armonizador, y asentado en la creencia de que Hispanoamérica era la continuación de España, alababa a los poetas que sintieran lo mismo que él” (233). En

otras palabras, resulta “natural” que la condición para que los críticos españoles del siglo XIX catapultaran o condenaran una literatura fuera su coincidencia u oposición a las propias ideas del crítico. Como consecuencia de esta naturalización, la importancia del efecto de los valores personales del autor en la crítica literaria peninsular decimonónica, por ser tan evidentes, han sido pasados por alto.

¿Cómo explicar que la crítica basada en los juicios estéticos personales y en la coincidencia entre el pensamiento del crítico español y del autor hispanoamericano sea la constante dentro de la crítica española de la época y que su fuerza llegue hasta nuestros días? Las razones, a mi modo de ver, hay que buscarlas en el carácter imaginario que fundamentó la crítica española de la literatura hispanoamericana. Por su naturaleza imaginaria, esto es, asentada en una función especular que refleja la imagen del otro, al que se le atribuye la función de espejo, la subjetividad del crítico es aceptada y “normalizada” sin que se exijan explicaciones, y sin que se argumenten razones que expliquen su origen o las consecuencias que ésta provoca. En medio del intercambio literario, se desarrolla un intercambio intersubjetivo por el cual los autores, en tanto sujetos, afectan a los otros, y todos se afectan entre sí. Los deseos, las emociones, las envidias, el narcisismo, los temores, las pérdidas históricas, reales e imaginadas no sólo tienen cabida dentro de esta gran empresa de crítica literaria, sino que, más aun, prefiguran y configuran las visiones de identidad de ambos lados del Atlántico que oportunamente influenciarán los proyectos nacionales en la nuevas naciones.

La crítica de Valera, tal como se evidencia en su *Nuevas cartas americanas*, persigue, sistemáticamente, destruir la fantasía americana de una civilización primitiva, de un origen propio, y equiparar la civilización con lo europeo. Cada peculiar cultura,

sostiene Valera, “combinándose con el producto mental de otras grandes razas y nacionalidades constituye la civilización humana” (69). Esta civilización humana se ha extendido por el mundo, desde hace mas de dos mil años, por la acción de “cinco o seis predestinados pueblos de Europa,” quienes han tenido y tienen la misión de crear y de difundir por el mundo” (69). Así pues, cuando un autor americano resalta los meritos de las culturas nativas, Valera lo desautoriza señalando que tal ponderación es producto de su amor excesivo por lo americano. Hay abundantes ejemplos de esto. Uno de ellos es esta carta a Daniel Granda, sobre su libro *Vocabulario Rioplatense Razonado*. En ella Valera señala: “En ocasiones, por amor a lo americano indígena, me parece que se encumbra usted demasiado y tal vez exagera” . . . “lo que yo censuro pues, aunque blandamente, es que usted se deje llevar del afecto al idioma que hablan ahí los indígenas, hasta el extremo de querer desentrañar, el seno de los vocablos, filosofías y sutilezas que, antes de la llegada de los europeos, no podían estar en la mente de los salvajes,” tales como la existencia de Dios, que según sostiene Daniel Granda, citando al jesuita Díaz Taño, se podía percibir en el vocablo guaraní “Tupá” (58). Al reducir a los aborígenes americanos a la calidad de “salvajes,” Valera persigue además dejar sin fundamento las posturas americanistas de ciertos escritores, cuyos comentarios sobre las crueldades espantosas que cometieron los españoles de la conquista y del periodo colonial,” son calificadas por Valera como “exageración” o “exceso de americanismo (13).

Varios recursos utiliza Valera para acabar con la fantasía del americanismo. Por un lado, recurre a una lógica de causalidad: si los americanos son descendientes de los españoles, y si los españoles fueron crueles con los americanos, entonces los americanos,

al ser sus descendientes, comparten la misma crueldad con los españoles (14). En otras palabras, si la afirmación sobre la extrema crueldad de los españoles fuese verdadera, “arrojaría(n) sobre ellos mayor injuria que sobre nosotros, porque la sangre española que corre por sus venas procede, más que la nuestra, de aquellos atroces forajidos,” y por otro lado, asegura Valera: “la sangre india, en lo que de indios puedan tener, es de una raza que, según afirma Montalvo y otros, nosotros hemos envilecido y degradado para siempre con nuestros malos tratos y con nuestra brutal tiranía” (14).

La posición de Valera con respecto a las culturas americanas se puede resumir en lo siguiente: es importante “estudiar con esmero, los usos, costumbres, historia, lenguaje y poesía de los indios, pero ni en verso ni en prosa está bien exagerar lo que valía por la cultura cuando llegaron los europeos. Fuera de los mexicanos, peruanos y chibchas, no había en América a fines del siglo XV sino tribus salvajes” (60). Su criterio de apreciación literaria de un autor americano estaba íntimamente ligado a su juicio del valor de lo americano. Ejemplo de tal valoración es su opinión sobre el poeta brasileño Gonzalves Días, quien, según sostiene Valera: “pinta a estas tribus del modo más novelesco e interesante, pero les deja su salvajismo y hace bien” (60). ¿Qué incluye Valera dentro de su criterio del “salvajismo” de las tribus americanas? Dentro de este salvajismo, dice Valera, “cabén perfectamente el denuedo en las lides, la fidelidad, la constancia y hasta la ternura amorosa y otras virtudes y excelencias. Lo que no cabe, afirma Valera, es conceder a los “indios” cierto refinamiento en las ideas morales y religiosas,” puesto que para ello, “sería menester más pruebas, y no las hay o no han llegado a mi noticia” (61).

Otro de los recursos que utiliza Valera se basa en su visión de la civilización como una progresión en la cual unos pueblos están más adelante que otros. Así pues, según su argumento, a diferencia de los americanos, los pueblos arios nunca fueron primitivos, o mejor dicho: “desde el principio, allá en su estado primitivo, eran muy inteligentes” (60). Como resultado los pueblos arios “dominan aun el mundo y extienden por él su superior civilización” (60). La estrategia de anular la idea de civilización de los posibles orígenes de una cultura americana le sirve a Valera para ratificar la fantasía de la superioridad de lo europeo sobre lo americano. Más allá de intentar liquidar la fantasía del americanismo, Valera intenta incorporar a los americanos a participar de una nueva fantasía: “Creamos, pues, como es justo, que los españoles fueron a América para extender en ella la civilización europea, por cuya virtud alcanzó América la potencia de igualarse con Europa y acaso superarla en el futuro” (15).

La concepción de Valera de la existencia de un solo camino para el desarrollo histórico no solo lo lleva a condenar las culturas americanas como incivilizadas y atrasadas, sino que también lo lleva a ver a su propia España como retrasada. La intersubjetividad en las cartas de Valera se manifiesta en ese doble mirar hacia América y Europa. Así pues, el mismo argumento de superioridad de lo europeo provoca sufrimiento en Valera quien al ser español, no es plenamente “europeo”, y le concede un lugar inferior en relación con Francia e Inglaterra, y en general con lo que él denomina “los pueblos arios” (60). Por un lado, Valera insiste en la superioridad de los españoles y europeos en general sobre los indígenas americanos a quienes califica en general como “tribus indígenas” (56) o como ‘gentes bárbaras o salvajes’ (58), y como “aquellas rudimentarias o decaídas civilizaciones” a quienes los españoles trajeron la civilización

(56); por otro lado, así como Valera sugiere la superioridad de los ingleses y franceses sobre los españoles: “por muy patrióticos que seamos no es dable que nos figuremos que somos un pueblo más docto en este siglo que el pueblo inglés o el francés,” también limita tal superioridad al siglo presente (54); La realidad de la “superioridad” de las otras naciones europeas es para Valera un hecho que “ni pued(o)e ni quier(o)e” negar (70). Para él reconocer la superioridad de otras naciones europeas significa reconocer un “vasallaje intelectual” (70). Aunque, como lo Valera mismo lo aclara, la superioridad de Francia, Inglaterra y Alemania sea sólo cierta en cuanto a la “ciencia positiva y exacta” es inevitable que España deba (e) seguir “las huellas de dichas naciones” (70).

Mientras los americanos miran a la Península para su identificación imaginaria, los españoles miran al resto de Europa. Al igual que lo hacen los americanos apelando a su originalidad regional, Valera apela a la originalidad de lo español: “A pesar de la ineludible imitación, existe hoy, y ha existido siempre, en nuestra literatura, un fondo de originalidad grandísimo, el cual ha dado y da razón de sí y luz brillante en la poesía” (72). Significativamente, mientras para Valera, la originalidad americana consiste en ser muy español y muy americano a la vez, la originalidad española, está dada por la presencia y la acción del “genio de España,” del espíritu español (74).

La visión de la historia de Valera está impregnada de un enfoque teleológico, de tal modo que, “las acciones de los hombres todos que a dicha raza pertenecen,” están organizadas y prescritas, por un agente exterior, en cierta “dirección y cierto sentido,” con la finalidad de que “formen dentro de la obra total de humanidad entera, una peculiar cultura” (69). Este agente exterior es lo que Valera denomina el “genio” de España. Valera critica y condena a aquellos que atentan contra el “genio de España,” y para ello



utiliza términos de carácter religioso y legal, tales como absolver, sacrílegos, excomuniones y anatemas, con las cuales proclama con defenderlo contra toda amenaza.

Es importante preguntarse desde qué lugar social e individual Valera se posiciona para declararse como un juez legal y religioso quien juzga, condena o absuelve a sus acusados. ¿Cuál es la posición imaginaria de la que se apodera al ser crítico literario? ¿Qué autoriza a Valera a colocarse en esta posición? ¿Qué gozo deriva del hecho de ser un crítico literario? ¿Satisface esto su fantasía de ser juez y de tener el poder de decidir dentro de un proceso histórico? ¿Es su trabajo de crítica literaria en realidad una forma además de satisfacer su fantasía de una España poderosa, influyente y europea? ¿Es esta posición imaginaria de juez de un proceso histórico en la que, no solo Valera se coloca a sí mismo, sino que es colocado por sus contemporáneos americanos? ¿No son acaso, las cartas de Valera un espejo donde se miran las *imaginaciones* de ambos lados del Atlántico? ¿No acaso el mismo Valera parte de una relación dual con sus amigos epistolares, que además desean su reconocimiento? ¿No es este el poder que imaginariamente los autores americanos le entregan a Valera, y a la vez el reconocimiento que Valera mismo necesita, y que no ha encontrado en sus coterráneos? ¿No es este el poder del que Valera hace ostentación en sus cartas? Estas son, en efecto, algunas de las preguntas que la interpretación del juego intersubjetivo, expresado en las *Nuevas cartas americanas*, sugiere.

La fantasía de poder de Valera lo lleva a intentar corregir la historia, y a señalar la dirección por la cual los acontecimientos históricos deben recorrer. A esto sin duda contribuye su posición de crítico literario: Aunque Valera parece reconocer que “disuelto ya el imperio, no hay más recurso que resignarse,” él en realidad está muy lejos de asumir

tal actitud de resignación (70). Por el contrario, propone un imperativo histórico a seguir, el cual si bien no devolverá a España la gloria perdida, si le permitirá sostenerse en pie con dignidad: “no debe disolverse, ni se disuelve, la iglesia, la comunidad, la cofradía o como quiera llamarse, que venera y da culto al genio único que la guía y que la inspira” (70). Esta es en parte la “misión” que Valera propone y que asume como crítico literario. Aquí, él explícitamente señala el compromiso que ha asumido al escribir sus cartas: “Yo, además, me he atrevido a constituirme, al escribir las *Nuevas cartas americanas*, en uno de sus predicadores y misioneros [del genio español]” (70). Valera, no alcanza a ver la fantasía implícita en su propuesta, ni tampoco separa la dimensión del deseo implícito en su propuesta, de la propuesta misma.

Valera presenta un discurso contradictorio que por un lado revela su racionalidad intelectual que le permite comprender el fenómeno histórico de la independencia y por otro lado su apego afectivo a un imperio y a un “genio” español que lo lleva a desear la permanencia eterna de los lazos que vinculaban a las piezas de este imperio. Así se entiende que pues mientras, por un lado, declara: “si bien deploro que aquel grande imperio de España y sus Indias se desbaratase”, y que “disuelto ya el imperio, no hay mas recurso que resignarse; por otro lado, insiste en mantener el genio de España al que “todos debemos ser fieles y devotos” (70). Este genio español es el que, a criterio de Valera, debe mantener unido el antiguo imperio español: ‘disuelto ya el imperio, no hay mas recurso que resignarse: pero no debe disolverse, ni se disuelve, la iglesia, la comunidad, la cofradía o como quiera llamarse, que venera y da culto al genio único que la guía y que la inspira” (70).

La decadencia de España parece ser el evento traumático que Valera se niega a reconocer: “la madre España, desde hace mas de dos siglos, ha decaído, no solo en poder político, sino en aquel otro poder de pensamiento que se impone a los espíritus y domina en el mundo de la inteligencia” (70). Aquí es precisamente donde Valera declara su misión al escribir su correspondencia con los autores americanos: “Yo, además, me he atrevido a constituirme, al escribir las cartas americanas, en uno de sus predicadores y misioneros” (70). Valera intuye que el problema tiene que ver con una relación intersubjetiva en la cual incluye a los franceses y a los ingleses. En medio de este triangulo intersubjetivo, Valera señala su herida: “sin que se advierta que ni franceses ni ingleses fueron nunca más que nosotros humanos y benignos” (14).

El problema para la literatura en España, no es para Valera, la falta de poetas sino la falta de público, de lectores entusiastas, y sobre todo la “desconfianza en neutro valer y [de] cierto desdén a lo español, de que nos han aficionado los extranjeros” (74). En medio de este panorama es que Valera ubica su quehacer crítico y su escritura de las Cartas: “En esta situación de los espíritus, es harto difícil mi empresa de agradar, interesar y persuadir con las cartas americanas” (74). Bajo estas circunstancias, Valera nos proporciona una reflexión importante para comprender el movimiento intersubjetivo entre los españoles, americanos y extranjeros otros. Verbalizando su posición en el triangulo intersubjetivo, Valera reclama la poca atención a lo propio: “nuestros doctos padecen bastante de desconfianza en nuestro valer y de cierto desdén a lo español, de que nos han aficionado los extranjeros” (74). En efecto, Valera protesta por la autoridad que se le concede a las filosofías extranjeras en España, la cual se explica, según señala, “gracias al descaro, a la frescura y al aplomo soberbio que les presta la confianza de ser

más atendidos por pertenecer a nación dominadora o preponderante en el día” (70).

Valera presenta toda esta explicación de su posición con respecto a España para “rectificar” ciertos comentarios que se le atribuyen los periódicos franceses y angloamericanos que opinaron sobre sus Cartas. Valera se defiende de acusaciones de que no desconoce el valor de la “ciencia y del ingenio de Francia”, y de que intenta “separar a los hispanoamericanos de la alianza, intelectual francesa” y de que los acusa de “imitadores de todo lo francés”, aclara Valera “como si nosotros no lo fuésemos, y como si ellos en tal imitación no nos imitasen” (72). La subordinación española a lo extranjero es para Valera una consecuencia “inevitable y fatal” que los ha llevado desde hace dos siglos a mostrarse “como discípulos, como imitadores de los extranjeros, en teorías y doctrinas políticas y filosóficas” (71). Tales modas, insiste Valera, “vienen de Paris, como las modas de trajes, de muebles y de guisos” (71). Ni la subordinación al gusto y a la moda de Paris, ni la ‘subordinación’ al pensamiento europeo, representan para Valera el fin. Valera atribuye tal situación de desventaja al “descuido, el olvido o la corta estimación de nosotros mismos por nuestro propio pensamiento” (71). La subordinación de España a lo extranjero es vista por Valera como una situación de esclavitud de la que últimamente ha empezado a independizarse: “Por dicha, en medio de este vasallaje, se nota ya, desde hace años, cierto prurito de emancipación (72). ¿No es este acaso el mismo argumento de los americanistas? Valera reconoce así el valor de la intersubjetividad que se manifiesta, desde su visión, en la calidad “superior” que los españoles otorgan a las filosofías extranjeras. Este mismo argumento podría esgrimirse en cuanto a la relación entre los americanos y las filosofías europeas, lo cual apunta al carácter encadenado de la intersubjetividad.

Ante esta realidad de la conexión intersubjetiva, cabe preguntarse ¿por qué los críticos peninsulares perdían el sueño por la influencia cultural francesa en España y, al mismo tiempo, se negaban a reconocerles a las antiguas colonias españolas en América su independencia cultural? Aunque esta actitud ha sido vista como imposición o “superioridad” cultural, Wayne Ashhurst argumenta que la actitud de los críticos no es de condescendencia, sino “el punto de vista de quien mira a otro que es su igual” (234). En otras palabras, es el producto de considerar a América un pedazo de España, una extensión de ella misma. En palabras de Wayne Ashhurst: muchos de los críticos españoles “vieron las letras hispanoamericanas como prolongación o ramificación de las españolas. Creían que los conquistadores, al llevar la cultura, el idioma y la religión españolas al Nuevo Mundo, habían establecido vínculos eternos entre España y sus antiguas colonias” (234). De ahí que, según señala Wayne Ashhurst, la función del americanismo debía ser “narrar lo que le era peculiar (la naturaleza, la historia, las costumbres), pero dentro del marco de la herencia española” (235-6). Los españoles apelaban a un americanismo que rechazara la influencia francesa, puesto que no podían desconocer su existencia; contrariamente, rechazaban las literaturas indígenas, desconociendo su existencia, y alegando que aceptar la influencia indígena sólo podía producir un “americanismo falso” (235). El americanismo auténtico se concebía como una continuidad de los modelos españoles. Bajo este enfoque, Valera glorifica a Juan Zorilla de San Martín, de quien asegura ser “un excelente poeta: muy original, muy español y muy americano” (74). En efecto, la importancia que Valera le concede al concepto de originalidad americana radica en su síntesis del ser “muy español y muy americano” a la vez; esta declaración de Valera nos lleva a preguntarnos su noción la

originalidad americana, así entendida, habrá influido en autores latinoamericanos, quienes posteriormente propondrían el mestizaje o la hibridez, como lo auténticamente propio.

Esta prolongación cultural propuesta por los críticos españoles, ¿no era acaso una forma de negar las culturas indígenas? ¿Qué razones lo motivaban, y que temor había detrás? Para Wayne Ashhurst, la mayor razón era la misma por la que se lamentaba la influencia francesa; en otras palabras, si los hispanoamericanos aceptaban las influencias de otros pueblos, se desviarían del camino que los escritores españoles habían imaginado para aquéllos. De esta manera se explica que Clarín, con su crítica “negativa” y Valera con su crítica “positiva” coincidieran con todos los críticos españoles de fines del siglo XIX, en su temor de que “los americanos repudiaran su herencia española y que por negar esta herencia destruyeran toda posibilidad de desarrollar el americanismo, que debiera mantenerse en la cultura traída por los antepasados de esos mismos americanos” (235). Para ellos, “la literatura española era una sola, ya se escribiera en España o en Hispanoamérica, y no admitían otros estilos ni influencias” (235). La preocupación española por la influencia francesa en América ha sido interpretada también dentro de este mismo marco de prolongación cultural. Wayne Ashhurst afirma que, “por esa creencia tan arraigada,” los críticos españoles de fines del siglo XIX, se preocupaban por “cualquier desvío hispanoamericano de la manera de escribir en España” (235). Esto, sin contar con que “no les gustaba la influencia francesa en Hispanoamérica, y reprobaban cualquier cambio que sobre la sintaxis española produjera esta influencia” (234).

¿Qué tenían que perder los autores españoles, frente a la influencia francesa en Hispanoamérica? ¿En qué consistía la competencia? En palabras de Wayne: “si los

hispanoamericanos continuaban siguiendo a los franceses, no podrían seguir a los españoles y los críticos no podían tolerarlo” (234). ¿Qué es esto tan intolerable, y por qué no podían soportarlo? ¿Es este acaso un síntoma de envidia, de narcisismo herido? Valera en este aspecto expresa en palabras que parecen corroborar una profunda herida narcisista: “Yo confieso y declaro, sin envidia, si bien con algún estímulo de emulación, que en Paris todo se hace mejor y con mas arte y gracia, desde la cocina y los trajes hasta los libros,” (*Obras completas* 317) y en una carta posterior señala: “por muy patrióticos que seamos no es dable que nos figuremos que somos un pueblo más docto, *en este siglo*, que el pueblo inglés o el francés” (353). Interesantemente, aunque Valera acepta “sin envidia” una superioridad imaginaria del pueblo francés sobre el español, tal aceptación no es total puesto que se cuida de circunscribir la “superioridad de los francés o ingleses a *este siglo*” (353). Afirmación ésta que nos remite a una posible herida narcisista provocada no sólo por la historia común con Francia, sino por las pérdidas de las antiguas glorias peninsulares, y por una situación imaginaria de derrota colectiva.

Pero, no sólo el peso de la cultura francesa generó en muchos autores españoles una ansiedad de influencia, en el sentido descrito por Harold Bloom, es decir una ansiedad de no poder superar a los modelos franceses. España, al perder su influencia en el “nuevo mundo,” perdía también su lugar simbólico como la figura paterna o materna – la madre patria- se veía cuestionada. Es mi criterio, que la negativa de los críticos españoles a aceptar, tanto la influencia francesa como la indígena en América, fue motivada por razones semejantes: mientras las glorias del imperio español se deshacían, surgía la necesidad de ratificar en la cultura Americana la prolongación de la española. En palabras de Valera: “la unidad de civilización y de lengua, y en gran parte de raza

también, persiste en España y en esas Repúblicas de América, *a pesar de su emancipación e independencia de la metrópoli*” (313).<sup>49</sup> Cabría, entonces, preguntarse si negarle la autonomía cultural a las ex-colonias americanas era de por sí una forma de contrarrestar la independencia que de otra forma ya había sido conseguida en el plano político. En efecto, es posible afirmar que los críticos literarios peninsulares asumieron la lucha cultural como una forma de lucha contra la emancipación, una manera de contrarrestar la pérdida geopolítica. Es mi criterio que ante esta realidad traumática, los críticos españoles desarrollaron una teoría de continuidad cultural cuya función no fue sólo prolongar la dependencia cultural más allá de la emancipación política, sino mantener el triángulo intersubjetivo que por quinientos años había sostenido sus identidades. Las implicaciones de movimiento intersubjetivo serán analizadas en el capítulo siguiente.

---

<sup>49</sup> Énfasis es mío.



## CAPITULO VI: De las identidades simbólicas a las identificaciones

intersubjetivas

Considero que la preocupación de los críticos españoles por la influencia francesa en las antiguas colonias españolas así como la negativa de éstos a reconocer la influencia de las culturas indígenas en la cultura de las naciones hispanoamericanas son parte de una reacción frente a la presencia de este tercer elemento, lo francés-europeo/lo indígena-americano, que amenaza con romper la unidad imaginaria establecida entre España, la madre, y América, la hija, disolviéndola en un triángulo intersubjetivo. De ahí que sea posible afirmar que los criterios que unificaron la crítica española del siglo XIX de la literatura hispanoamericana se sustentaron tanto en una dualidad imaginaria como en una triada simbólica. La primera, se sostuvo en la noción de continuidad cultural, a través del idioma y la religión, basada en una relación filial, América, hija de España; noción ésta desarrollada por la crítica literaria de la época, y a la cual Wayne Ashhurst hace referencia en su texto (243); la segunda, se estableció con la presencia de Francia y los indígenas como tercer elemento que constituye la triada simbólica.

Por tanto, propongo la importancia de integrar en el análisis historiográfico un enfoque que abarque la relación imaginaria, dual, entre España y América, y que incluya el papel de otros países europeos, incluidos Francia e Inglaterra, y el mundo indígena americano. Tal enfoque podría contribuir a una comprensión más global de las constituciones de las identidades nacionales en medio de este juego de espejos y simbolismos e identificaciones, implícitos en la relación intersubjetiva. La importancia y pertinencia del enfoque intersubjetivo de los procesos historiográficos, se fundamenta, a mi modo ver, precisamente, en esta interdependencia identitaria.

Es mi criterio que el rechazo de la crítica peninsular a la diferencia, su deseo de prolongación, su antropofagia cultural de la otredad americana, y su reemplazo por la mismidad hispánica no deben ser entendidos exclusivamente, como lo sostiene la crítica cultural tradicional, a partir del contexto político-económico y de las ideas reinantes en los siglos XVIII y XIX, sino como correspondientes a la estructura intersubjetiva del sujeto humano; de ahí la importancia de la propuesta de la triangulación de los estudios historiográficos y culturales. No es casual que la preocupación de los críticos españoles por la influencia francesa en las antiguas colonias españolas, así como, su rechazo de la influencia de las culturas indígenas en la cultura de las naciones hispanoamericanas, hayan recibido escasa consideración por parte de la crítica contemporánea de la historiografía del siglo XIX; ambas forman parte de un conocimiento renegado, de una realidad traumática que se evita reconocer.

El movimiento triangular afectó también la relación de los españoles y franceses. De ahí, que no sea coincidencia, que Wayne Ashhurst señale que entre los elementos constantes en la crítica literaria española de la literatura Hispanoamérica, se incluye una concepción de las antiguas colonias como prolongación de la herencia lingüística y cultural española, así como el rechazo de la influencia francesa y de las culturas aborígenes americanas en la configuración cultural de Hispanoamérica (233). En general, los críticos españoles imponían estándares de calidad que debían reconocer sólo la herencia hispana, rechazar la influencia francesa y negar la existencia de una literatura indígena. Pero ¿cómo podían conseguir esta meta, si los mismos españoles, según denuncia Valera, estaban sometidos a lo extranjero, particularmente a lo francés? El movimiento intersubjetivo se revela en la queja de Valera sobre la folklorización de la

cultura española; tal reclamo, si le cambiásemos los términos por otros aplicables al ambiente americano, podría provenir de cualquier americanista del pasado o del presente: ”sostengo además, que en Francia y en otros países, los que prestan hoy alguna atención a nuestra literatura contemporánea, la consideran más de reflejo de lo que es, y apenas nos conceden ya otra originalidad que la grotesca y villana de lo chulo y lo majó. Piensan en España, y solo ven, en lo pasado, autos de fe y hervidero de frailes: y en lo presente, toros, navajas y castañuelas. Lo restante es francés todo” (72). Valera protesta contra esto y concluye que la admiración “no debe ser ciega” ni la “imitación sin crítica”; además propone que “conviene tomar lo que tomemos con discernimiento y prudencia” (72).

En general es posible afirmar que una de las manifestaciones de la intersubjetividad en la constitución de las identidades nacionales, tanto en la historiografía cultural de la Península como en Latinoamérica, es la oposición a lo extranjero. Esta doble dinámica nacional -extranjero está presente en la descripción de los elementos que según Sánchez Marcos contribuyeron a la construcción de la identidad nacional española. Estos incluyen, por un lado, “la valoración –sustancialmente encomiástica- de la tarea civilizadora española en el Nuevo Mundo y en las Filipinas,” y por otro lado, el impacto de la “estruendosa humillación nacional que sufre España en 1898” con la pérdida de las últimas posesiones en ultramar, la cual generó una “dolorida introspección,” uno de cuyos elementos principales fue la revisión de la trayectoria histórica de España con el fin de encontrar las “razones de la inferioridad frente a otros países occidentales –al menos en el aspecto tecnológico-científico” (155). Entre los elementos que abonan a la llamada “identidad española,” José Andrés Gallego pone

énfasis en la llamada “sensación de peculiaridad” de los españoles con respecto al resto de Occidente, del cual se considera al margen y con muchos años de retraso (330). No es casual que, como lo afirma Gallego, esta sensación de peculiaridad, que es muy antigua y fue heredada del siglo XVII, haya pasado en el siglo XIX “por el filtro de la influencia de Francia y tom[ó]ado la forma de algunos tópicos fundamentales de la cultura francesa, referidos en ella a Francia misma” (330). El papel de lo francés en la constitución de la identidad española es controversial. Gallego sostiene que el sentimiento de peculiaridad española se desarrolló durante el siglo XVIII, como una forma de enfrentar las derrotas del siglo XVII, identificándose con Francia como uno de los vencedores. A través de continuas identificaciones imaginarias, se desarrolla la llamada identidad nacional española, reflejada en el espejo de lo francés.

Lo controversial del rol francés en la constitución de la hispanidad se expresa en la puesta en duda de la originalidad de la tesis de la dos Españas, la cual, tal como lo señala Gallego, no sería original y peculiar de España sino “un simple trasunto de la historia de Europa,” pues ya había sido empleada en referencia a las dos Italias –una legal y otra real-, y desde el siglo XIX se hablaba de la existencia de las dos Francias con un sentido de oposición parecido (347). No sólo el mito de las dos Españas, afirma Gallego, sino otros que interpretan la historia política española del Ochocientos, tales como la ingobernabilidad de los españoles, la falta de ajuste entre la forma de gobierno republicana y la idiosincrasia española, lo fugaz de sus dos constituciones y gobiernos, “son mitos e invenciones creados en la primera mitad del XIX hablando de Francia y traspuestos durante todo el siglo a España, desde el retorno de los primeros exiliados,” esto es, desde 1834 en adelante (348-349).

Las derrotas militares sucesivas de lo que los españoles vieron como su peculiaridad (formas de ver la vida, religión, costumbres) contribuyeron, según Gallego, a lo que Juan José López Ibor denomina el llamado “complejo de inferioridad de los españoles” (331). López Ibor sostiene que las peculiaridades de los españoles parecen “emanadas de una misma y única estructura,” a la que este autor califica de “histórica”, “psíquica”, y con “un cierto sentido” (11). Esta estructura se manifiesta en una especie de “personaje mitológico que habría hecho la historia de España, que habría planeado sus conquistas, escrito sus libros, pintados sus cuadros y fracasado en tantos otros cometidos” (11). Este personaje mitológico, señala López Ibor, es equivalente a un fantasma denominado “lo español”. Debido a su carácter neutro, “lo español” señala López Ibor: “no somos ni tú, lector, ni yo, ni ninguno de los españoles de los que nos enorgullecemos, ni ninguno de aquellos cuya existencia callamos. Sin embargo, todos tenemos algo de él” (12). López Ibor apunta sin saberlo al carácter intersubjetivo de “lo español” cuando señala que su especificidad es concebida en oposición a lo no-español, en su “peculiaridad frente al francés, al inglés o al norteamericano” (12). Esta peculiaridad es para López Ibor la fuente tanto de un complejo de inferioridad como de otro de superioridad del español; inferioridad en cuanto a la productividad científica y tecnología, y superioridad de su “estilo de vida” al cual se le atribuye una “fuerza radical, una peculiaridad superior al de otros pueblos” (20).

Aunque otros autores no coinciden con López Ibor en su percepción de un complejo de inferioridad español, sí están de acuerdo en que el estancamiento general del país en relación con los otros países europeos está en la raíz del llamado problema

español.<sup>50</sup> Varias interpretaciones se ofrecieron desde los primeros años del siglo XIX, y se dividieron en dos posiciones, más conocidas como la liberal, encarnada en la figura de Antonio Cánovas del Castillo, y la tradicionalista representada por Menéndez y Pelayo. Este enfoque dualístico tuvo importantes consecuencias historiográficas puesto que, como lo afirma Gallego, orientó las investigaciones históricas en unos sentidos y descuidó otros, justificando ciertas formas de acción política (333-336); no obstante, la diversidad de los planteamientos formulados posteriormente siguió basándose en la existencia de una esencia nacional española.

Así, aunque Fernando Sánchez Marcos sostiene que el sentimiento nacional español se vio reforzado por la defensa por la común guerra de la independencia frente a Francia, su análisis no destaca la verdadera significación de lo francés en la conformación de la hispanidad, la cual se construye en este periodo en gran parte como diferenciación de aquél. Sin embargo, el libre juego entre *lo francés* versus *lo español* influye en la constitución misma tanto de las identidades hispánicas como de las latinoamericanas. El papel de lo extranjero en las nacionalidades resulta un tema clave para la constitución de identidades. Así, pues, mientras en el caso peninsular la definición de la identidad pasa por la búsqueda de orígenes y por la necesidad de diferenciarse de Francia, la latinoamericanidad se constituye unas veces en imitación, otras en oposición y otras en circunvención a lo peninsular, y también en su identificación con lo francés. Todo esto en medio de una dualidad de actitudes frente a lo nativo y lo mestizo, y en muchos casos en una identificación con Francia, y a partir del siglo XX, en oposición a lo angloamericano. En general, aunque sus alteridades son diferentes, podría afirmarse que

---

<sup>50</sup> Unamuno, Miguel. "Sobre el marasmo actual de España". *Panorama de la generación del 98*. Madrid: Guadarrama, 1959. 345-349. Print.

tanto en el caso latinoamericano como en el peninsular sus respectivas identificaciones identitarias, la imagen de cada uno, se refleja en el espejo del otro extranjero.

Considero que en el caso latinoamericano se producen procesos identitarios que también son dependientes de las identificaciones con los otros, en este caso el otro español, a nivel imaginario, y con el otro indio/mestizo, a nivel simbólico. Varios autores contemporáneos han visualizado el papel de la intersubjetividad en relación a la conquista de América. Los textos de estos autores contribuyeron grandemente al debate sobre la alteridad en la América Latina. Las sucesivas publicaciones de *La invención de América* (1958) de Edmundo O'Gorman, *La ética de la liberación* (1973) de Enrique Dussel, y *La Conquista de América y la cuestión del Otro* de Tzvetan Todorov (1992) revivieron los debates acerca de la identidad y la emancipación en América Latina. Significativamente, los tres autores desde perspectivas más o menos disímiles remontan los problemas contemporáneos de América Latina a la historia del encuentro inicial con el otro español, el cual es definido en unos casos como la mismidad y en otros como la diferencia. Más allá de sus importantes contribuciones individuales, todos estos autores enfrentan limitaciones comunes, a saber: parten de un diálogo o un desencuentro entre los elementos; esto es: el yo y el otro; los tres conciben dicho encuentro o desencuentro como un diálogo entre egos. En otras palabras, se concentran en el encuentro entre los sujetos de la conciencia, y dejan de lado el encuentro de los sujetos del inconsciente; asumen que el diálogo es un encuentro entre dos y olvidan que el lenguaje es el punto del encuentro entre el inconsciente de ambos; si bien apuntan hacia la alienación del sujeto (yo) en el otro, fallan, al no identificar al otro como el lugar en el cual el sujeto (yo) se

constituye. En otras palabras, ignoran que el Otro es “el lugar en el cual el yo que habla se constituye junto con el que escucha . . .” (Lacan, *Écrits* 358).<sup>51</sup>

Este arcoíris de reflejos imaginarios y simbolizaciones responde a la movilidad y reemplazabilidad de los elementos que lo constituyen. Significativamente, los diversos modos de escribir y narrar la historia eliminaron las múltiples posibilidades de lecturas intersubjetivas, reduciendo la narración histórica al enfrentamiento entre criollos y peninsulares. Asimismo, la interpretación de los procesos independentistas y del surgimiento de las nuevas naciones se limitó al predominio de la subjetividad criolla, descuidando la existencia de la intersubjetividad, y olvidando que el criollo es solo un elemento más en los diversos triángulos intersubjetivos que se formaron. La historiografía latinoamericana tiene una deuda pendiente para explicar las diversas modalidades intersubjetivas, incluida la dilucidación de diversas formas de poder que contribuyeron al desplazamiento de ciertas subjetividades, de los escenarios públicos al rincón olvidado por la historia. En efecto, la existencia de los indígenas fue negada como alteridad y por tanto eliminada del triángulo intersubjetivo constitutivo de las identificaciones nacionales en América Latina.

Considero que la eliminación de las subjetividades indígenas de su participación en los desplazamientos simbólicos fue un proceso progresivo, cuyas consecuencias se sienten aun en el presente. Jorge Cañizares-Esguerra narra lo que, a mi modo de ver, podríamos considerar como el momento primigenio del desplazamiento de los indígenas como parte de las triadas intersubjetivas. En su libro *How to Write the History of the New World*, Cañizares-Esguerra acuña el concepto de “epistemología patriótica,” para

---

<sup>51</sup> “The Other is, therefore, the locus in which is constituted the I who speaks along with he who hears . . .” (*Écrits*, 358).



describir el paraguas bajo el cual, a mediados del siglo XVIII, se cobijó un discurso excluyente y limitante, el cual consideraba válido el conocimiento histórico producido únicamente por el clero y los indígenas americanos nobles precoloniales (para ese entonces ya desaparecidos) y privilegiaba el conocimiento y credibilidad de la Iglesia, desautorizando y restando credibilidad a los colonizadores españoles, y a los observadores extranjeros (207- 209). Cañizares-Esguerra atribuye a los Jesuitas Juan de Velasco y Francisco Clavijero, ambos clérigos criollos, el desarrollo de “un enfoque para el problema de evaluar la credibilidad de los testimonios y validar el conocimiento” que, según sostiene el autor, puede denominarse “epistemología patriótica” (207). Este concepto se basa en la formulación de “patriotismo criollo” propuesta por David Brading en *The Origins of Mexican Nationalism* (205). According to Brading, el patriotismo criollo se originó a finales del siglo dieciséis, comienzos del siglo diecisiete “cuando los descendientes de conquistadores españoles, nacidos en América se quejaron de que la Corona estaban dando la espalda a su compromiso original de estimular una clase de nobleza española en el Nuevo Mundo” (205).

Dos momentos se distinguen en del desarrollo de la epistemología patriótica, según Cañizares-Esguerra: uno, a finales del siglo dieciséis, comienzos del siglo diecisiete, y un segundo momento en el siglo dieciocho, cuando surge propiamente la epistemología criolla como tal (206). Cañizares-Esguerra define la epistemología patriótica como “un discurso del antiguo régimen que creó y validó el conocimiento en las colonias bajo una perspectiva que ridiculizaba y reforzaba principios públicos más amplios de estatuto socio-racial y de privilegios corporativos” (206). Curiosamente, como Cañizares-Esguerra lo anota, en la epistemología criolla del siglo dieciocho

retornan los principios que fueron válidos para la epistemología humanista de Garcilaso y Torquemada. Ambas privilegiaban “el testimonio de las tradiciones orales de los indígenas americanos y las fuentes escritas” pero a diferencia de aquellas del siglo dieciséis, la epistemología criolla también “algunas veces desestimaba estas fuentes completamente” (207). Contradictoriamente, y dado que las únicas fuentes que se reconocían como válidas eran aquellas que provenían de la nobleza indígena, en la práctica el valor de epistemológico de la tradición oral quedaba excluido, y sus representantes condenados dentro de un concepto de ignorancia.

La epistemología criolla, según afirma Cañizares-Esguerra, por una parte desvalorizó la credibilidad de la evidencia de la América indígena contemporánea, y al mismo tiempo valorizó las fuentes amerindias pre-coloniales, y de la colonia temprana. Como corolario, la visión de los indígenas durante el siglo XVIII fue conveniente dividida entre los campesinos simples y los campesinos nobles: “la diferencia entre estos dos tipos de evidencia, ellos argumentaban, era que la primera provenía de los indígenas comunes, mientras la última procedía de la aristocracia” (265). Curiosamente, como Cañizares-Esguerra lo anota, la epistemología criolla del siglo XVIII privilegiaba “el testimonio de las tradiciones orales de los indígenas americanos y las fuentes escritas” pero a diferencia de aquellas del siglo XVI, ésta “algunas veces desestimaba estas fuentes completamente” (207). Como consecuencia, y dado que las únicas fuentes que se reconocían como válidas eran aquellas que provenían de la nobleza indígena, en la práctica el valor de epistemológico de la tradición oral, fuente de la sabiduría indígena, quedaba excluido, y sus representantes condenados dentro de un concepto de ignorancia.

El discurso epistemológico patriótico criollo de mediados del siglo XVIII, al ser excluyente y limitante, según afirma Cañizares-Esguerra, “proporcionó a los patriotas Criollos narrativas históricas de legitimación” (204). De ahí que es posible concluir que este mismo discurso, que por un lado glorificó las culturas aborígenes, trayendo a la memoria, y otras veces creando memorias de la grandeza de las civilizaciones indígenas, por otro lado, borró esa memoria al integrarla en la historia de lo que se consideraría la base de la noción moderna de nación, pero que en los hechos correspondía a la nación criolla. De este modo, a los indígenas no solo se les negó el derecho a reclamar su propia historia, sino a contarla. Significativamente, al negar a los indígenas un lugar dentro de la epistemología criolla que prevalecería en adelante como base de lo que sería la historiografía oficial de las naciones que vendrían, también se les negó acceso a un puesto dentro de la triangulación intersubjetiva de las sociedad que se construirían a partir de entonces, fracturando, por tanto, las posibilidades de una identificación nacional étnica, secuestrando y trasladando la visión del mundo y la tradición indígena a los márgenes, quedándose fuera de la visión occidental de la historia, o, más bien diría, quedándose sin historia. Asimismo, dado el rechazo a la llamada misceginación, y al desprecio fomentado por la epistemología criolla a los mestizos y el mestizaje, éstos, en tanto se asemejan a los indígenas, y cargan sangre, rasgos y color indígena, en adelante, estarían condenados a reclamar su lugar dentro de la triangulación simbólica, siendo esa la raíz de la busca incesante de las identidades nacionales y latinoamericana. ,

Cañizares-Esguerra es enfático al señalar que la historiografía creada por los sacerdotes criollos “ayudó a rescatar y preservar tradiciones narrativas que más adelante darían a las recientemente creadas naciones-estados hispanoamericanos un lustre de

eternidad” (209). Considero que, en la práctica, esta historiografía, así fundamentada en la epistemología criolla, no sólo contribuyó a la creación de un proyecto de nación criolla, como demuestra Cañizares-Esguerra, sino que hegemonizó, en el sentido de Ernesto Laclau, y controló el juego libre de significantes, excluyendo la posibilidad de imaginar otras nacionalidades basadas en la diferencia étnica (209). En cuanto a la visión de los criollos, su identificación imaginaria con España, y su necesidad permanente de legitimación como españoles, blancos, europeos, parte del mundo “civilizado” y su consiguiente necesidad de diferenciarse del resto de los americanos (mestizos, mulatos, negros, zambos, etc.) fue creando, en momentos sucesivos, las bases no de una, sino de de dos naciones diferentes: la una, criolla; la otra, indígena y mestiza, cuya reconciliación bajo un proyecto único de nación históricamente no ha sido viabilizado.<sup>52</sup>

Propongo ampliar el concepto que ofrece Cañizares-Esguerra y entender la epistemología patriótica como una forma de identificación imaginaria, la cual, por un lado –al definir, dar o quitar el valor a determinadas formas de conocimiento– contribuyó a constituir las imágenes a través de las cuales los habitantes de la América Española se verían a sí mismos, y como concebirían su proyecto de nación; y por otro lado, coadyuvó para excluir del proyecto criollo de nación a aquellos grupos sociales cuyo conocimiento quedó desautorizado por el discurso epistemológico dominante.

Sostengo que la violencia de la conquista y la colonización irrumpen en el imaginario nativo-americano. Esta misma violencia define lo que podría ser considerado a posteriori como la búsqueda del real; esto es, la perdida unidad primigenia entre la madre (tierra/naturaleza) y los habitantes del suelo americano. De ahí en adelante los

---

<sup>52</sup> Más bien, cabría decir que creó la *anti-base*, la imposibilidad de una base común para un proceso de emancipación.

habitantes de la América española re-vivirán la pérdida como una permanente y repetitiva búsqueda de la nación convertida en el símbolo de la identidad latinoamericana. La nación como significante vacío, emblema de lo perdido en el proceso de simbolización, sólo puede ser llenada, tal como lo sugiere Stavrakakis, con objetos de identificación política. Las luchas por hegemonizar en este vacío son las luchas por la independencia y la emancipación.

En el caso peninsular, el juego de identificaciones también se hace presente en la escritura de las llamadas historias literarias nacionales, las cuales, significativamente, fueron escritas inicialmente por extranjeros. En efecto, en 1844 se produce el primer intento de escribir una historia literaria cuando Antonio Gil y Zarate publica su *Manual de literatura*. Wadda C. Ríos-Font enfatiza la importancia de este hecho debido a que durante la primera mitad del siglo XIX, en que los españoles no tuvieron una historia literaria escrita por ellos, y las narrativas de la nación empezaron a constituirse desde afuera, se alimentó al mismo tiempo el deseo de “reapropiarse” de su legado cultural propio (Ríos-Font 131). La importancia del “deseo de reapropiarse” apunta al impulso por encontrar una identificación apoderándose o rechazando el deseo del otro. No obstante, tal como Ríos-Font lo demuestra, las escrituras nacionales posteriores vuelven a los temas planteados por los extranjeros y a las características identitarias imaginadas por ellos, las cuales unas veces son aceptadas y otras modificadas. Un ejemplo de esta dinámica nacional-extranjero citado como ejemplo por Ríos-Font se encuentra en la *Historia crítica de la literatura española* de José Amador de los Ríos, cuyo primer volumen se publica en 1861. En ella el autor presenta su tesis en oposición abierta a los historiadores extranjeros anteriores e intenta “corregir los juicios de los escritores

extranjeros acerca de la literatura y civilización española, específicamente sobre el espíritu religioso y el movimiento al centro que ellos habían observado” (Ríos-Font 142). Aunque impuestas desde afuera, tales imágenes “se convierten en referentes inevitables de la historia literaria nativa,” la cual, a su vez, es desafiada para producir “una épica diferente con un héroe diferente: una nación unificada y fuerte con un futuro entre los poderes del mundo moderno” (139).

Para Ríos-Font el valor de la historia de España de Amador de los Ríos es el haber establecido un modelo que responde exitosamente a las historias extranjeras, al que califica como épico, y por tanto influyente en la historia española posterior, particularmente la Guerra Civil de 1936 y la dictadura franquista. El análisis de Ríos-Font, sin embargo, pasa por alto que el valor de la historia de Amador de los Ríos consiste también en ser un testimonio escrito del momento primigenio en el cual la identidad cultural llamada española se constituye, en medio de una relación imaginaria; esto es, en referencia a la imagen de sí misma que el espejo de los otros extranjeros le había reflejado. Aunque Ríos-Font no elabora el asunto de la imaginación, su intuición del papel del otro extranjero en la constitución del *uno* nacional contribuye a la presente discusión sobre el entendimiento del nivel intersubjetivo en la constitución de la nación o, mejor diríamos, de las naciones. Esta imaginación de lo nacional desde lo extranjero planteada por Ríos está en oposición a lo planteado por Anderson, cuyo estudio basa la constitución de las naciones como comunidades imaginadas no por extranjeros, sino por sí mismas; aunque siempre estaría por discutirse el estatuto de *nacional* o *extranjero* de los criollos americanos, quienes, como grupo social, son el referente de Anderson en el imaginar nacionalista que él describe. El caso peninsular es ilustrado claramente por

Labanyi a través de una aparente paradoja: la creación de lo autóctono fue en sí misma una imitación extranjera. La imaginación es reflejada en el espejo de los otros extranjeros y la imagen nacional es así constituida en una actitud de aceptación y rechazo de la misma. La creación del proyecto nacionalista así como de la identidad nacional o de lo autóctono muestra su verdadero carácter al revelarse como el reflejo de las imágenes de extranjeros; esto es, una ficción de identidad.

Si bien los críticos peninsulares —frente a su experiencia de la pérdida de las colonias y la fragmentación de su identidad que hasta entonces había integrado al otro colonial— desarrollaron la teoría de la continuidad cultural hispánica en América, intentando prolongar de este modo la dependencia cultural más allá de la emancipación política, los intelectuales latinoamericanos, después de la independencia, vivieron, por su parte, en carne propia el dilema planteado por Ernesto Laclau: ¿cómo desligarse de la identidad de los opresores sin negarse a sí mismos? Los emancipados americanos vanamente intentaron construir una identidad sin el otro (español, indígena o africano) desconociendo el hecho de que tanto su propia identidad de criollos como la identidad de los opresores españoles respondía a una estructura intersubjetiva común. Lo que ellos reconocían como su identidad en América había recibido la influencia no sólo del proceso mismo de conquista y colonización de América sino de las sucesivas batallas al interior de España y de sus enfrentamientos con otras naciones europeas.

Aunque no formulada en estos términos, la necesidad de una definición identitaria como trasfondo para la acción política ha sido una preocupación permanente desde que los criollos americanos intentaron buscar su emancipación. A la hora de enfrentar la construcción de sus respectivas naciones, los intelectuales latinoamericanos abordaron de

un modo particular una discusión filosófica que hasta hoy no ha sido resuelta: ¿pre-existen las identidades el momento emancipatorio o se construyen durante éste? La pregunta así formulada implica el carácter excluyente de la misma. Como lo señala Laclau, la identidad del oprimido requiere la presencia del otro y al mismo tiempo la resiste (*Emancipation(s)* 18). Esto se ejemplifica fácilmente en los debates sobre la identidad que surgieron después de la independencia, los cuales respondieron a un doble movimiento de identificación y rechazo. Este movimiento, al igual que todo proceso identitario se dio en ambos polos de la identificación; esto es, en el yo y en el otro, e involucró no sólo a esta parte del Atlántico, sino al otro lado del mismo.

Los modelos emancipadores clásicos, tomados de las revoluciones francesa y angloamericana conciben a las identidades emancipadas como pre-existentes al acto mismo de emancipación. En otras palabras, la convicción de que la identidad americana debía existir, independientemente de la identidad del opresor, antes del momento mismo de la emancipación (17). Estos modelos no resultaron apropiados para la experiencia de la América de habla española. La paradoja con la que se encontraron los autores pos independentistas fue que la ruptura entre el orden anterior y posterior a la independencia no podía ser completamente radical. Esto es, que la identidad de las fuerzas opresoras, en cierto modo, estaba inscrita en la identidad de los emancipados y viceversa. Para que una emancipación sea considerada radical, debe fundamentarse en sí misma, excluyendo lo pasado y convirtiéndolo en malo o irracional; esto es, transformándolo en una “otredad radical” (Laclau 6). De lo contrario, si no se fundamenta en sí misma, si acepta que existe una base más profunda, una conexión racional entre el orden anterior, el nuevo orden emancipado y la transición entre ambos, la emancipación no puede ser considerada



como una verdadera fundación radical. La paradoja que el análisis de Laclau revela, y que la historia confirma, es que, siendo ambas formas de pensamiento incompatibles, sin embargo, se requieren mutuamente: “sin ellas la noción completa de emancipación se desmorona” (6).

La implícita relación entre latino americanismo y emancipación como constante del pensamiento cultural latinoamericano tiene como expectativa lograr que a una realidad geográfica y cultural distinta como la latinoamericana le corresponda un pensamiento filosófico original. De ahí que el tema de los orígenes y la originalidad estén presentes en la definición misma de América Latina, y en el conflicto del intelectual nativo para apropiarse de las herramientas teóricas propuestas por el discurso académico hegemónico occidental. Tal apropiación implicó un rechazo a los modelos occidentales a partir del llamado latino americanismo y una toma de partido en los procesos de liberación de los pueblos latinoamericanos considerados marginados.

El trasfondo del debate detrás de tal latino americanismo es para Carlos Rangel el concepto mismo de América Latina. Como es comúnmente reconocido hoy en día, este concepto habría sido acuñado en el siglo XIX, fuera de América Latina, particularmente en Francia para referirse a las colonias de Quebec y Lousiana. Su apropiación posterior por parte de los intelectuales latinoamericanos, empezando por el mismo José María Torres Caicedo, habría respondido al interés de crear un frente común contra el expansionismo norteamericano y, a la vez, marcado el inicio del debate sobre la originalidad de los referentes que el término Latinoamérica intentaba representar. Si bien, posteriormente, el desarrollo de la historia crítica, literaria y política latinoamericana habría demostrado un proceso progresivo y agudo de apropiación, por

parte de escritores e intelectuales latinoamericanos, de los conceptos de América Latina y latino americanismo, tal apropiación no habría llegado a cuestionar la matriz misma del pensamiento occidental al cual pretende oponerse, ni tampoco habría logrado garantizar el empoderamiento del subalterno; más bien habría servido como punto de oposición o negación para reafirmar lo americano como distinto de lo europeo (32). En general, la discusión de los términos América Latina y latino americanismo constituyen más que un problema semántico: mientras para algunos autores, tales conceptos constituyen categorías propias del sur del continente americano, resultados de su singular naturaleza y cultura; para otros, estos términos, al igual que otros, como América Española, Nueva España y Nuevo Mundo, no hacen referencia ni a las realidades geográficas, políticas, económicas ni culturales de las repúblicas y territorios al sur del hemisferio occidental, sino más bien a la visión académica o institucional de las mismas, la cual respondió a prácticas discursivas occidentales que fueron útiles para organizar el conocimiento para la dominación colonial. Para James Pancrazio es claro que el elemento de poder estuvo inscrito desde sus orígenes en la noción de latino americanismo, y que su propósito era controlar a las repúblicas americanas (23). Ríos Ávila enfatiza, por su parte, que los mismos conceptos de nación, identidad nacional y mezcla racial basados en la retórica de lo autóctono y defendidos por la llamada diferencia latinoamericana provienen en realidad de modelos occidentales importados (16).

Otros autores han cuestionado el mismo concepto de América Latina debido a las implicaciones filosóficas derivadas de la presencia de una matriz europea de su diseño, la cual podría tal vez remontarse a la existencia de un imaginario europeo que, tal como lo demostró Edmundo de O’Gorman en su brillante estudio *La invención de las Américas*,

precedió al llamado descubrimiento de América y marcó la naturaleza del encuentro mismo de Cristóbal Colón y los futuros conquistadores, colonizadores y evangelizadores con la realidad americana. Siguiendo a O’Gorman, Walter Mignolo reitera el carácter construido de la llamada “idea” de América Latina y distingue entre el nombre y la imagen, la división geográfica misma oculta, en el caso de América Latina, la idea misma a partir de la cual surgió. Mignolo demuestra el carácter construido de los conceptos de América y posteriormente de América Latina, a partir de una división de los continentes basada en una concepción cristiana expresada en la cartografía desde Gerardus Mercator (1542) y Abraham Ortelius (hacia 1575) hasta Isidoro de Sevilla. Los mapas respondieron a una “lógica de categorización racial” que incorporó a “América” como un cuarto elemento de una división tripartita del mundo (48). Mignolo apunta además que la diferencia entre los conceptos de descubrimiento e invención responde a dos paradigmas epistemológicos distintos, los cuales, su vez, corresponden a enfoques diferentes en cuanto a la modernidad y colonialidad. Por tanto, propone “excavar los cimientos imperiales/coloniales de la ‘idea’ de América Latina” con el propósito de “desentrañar la geopolítica del conocimiento desde la perspectiva de la colonialidad,” la cual la considera una parte de la modernidad que no ha sido reconocida como tal (16).

Desde lo que considera una “perspectiva no-europea” basada en la propuesta de Frantz Fanon, que toma en cuenta “la memoria de la trata y la explotación de esclavos, y sus consecuencias psicológicas, históricas, éticas y teóricas,” Mignolo intenta ubicar su propuesta fuera del marco filosófico europeo, y del paradigma de conocimiento con “ubicación geohistórica en Europa” (16-17). Dado que la historia colonial, según sugiere, fue la que le dio “forma a la idea del continente americano,” Mignolo propone

considerar el surgimiento y la evolución de la idea de América Latina desde una perspectiva de la modernidad que incluya la colonialidad; esto es, una visión de los colonizados (15-16). El concepto de América Latina evoca parte de una matriz europea y no es, por tanto, adecuado para representar la realidad desde un paradigma “decolonizador” (25). Por tanto, es necesario reconocer lo que se podría llamar el carácter excluyente de la idea de América Latina, el cual sirvió como elemento para proporcionar identidad a los grupos criollos, mientras que dejó afuera a los nativos indígenas, y a los grupos negros. Mignolo claramente observa que el ciclo de la ideología “latinoamericana” ha terminado y propone, por tanto, adoptar otras definiciones como la de *Abya Yala* que desde un paradigma descolonizador incorpora a los grupos indígenas y negros rompiendo la territorialidad a partir de una nueva Epistemología del Sur (167).

En general, más allá del intento de una crítica radical de la idea de América Latina, sugerida contemporáneamente por Mignolo, y propuesta anteriormente por quienes como Enrique Dussel intentaron desarrollar una filosofía auténticamente latinoamericana, la tendencia en el desarrollo de la historia crítica, literaria y política latinoamericana se ha manifestado más bien hacia la apropiación, por parte de escritores e intelectuales latinoamericanos, de los conceptos de América Latina y latinoamericanismo, originalmente europeos. Tal apropiación habría servido, como lo señala Carlos Rangel, como punto de oposición o negación para reafirmar lo americano como distinto de lo europeo, pero no habría llegado a cuestionar la matriz misma del pensamiento occidental al cual pretende oponerse, ni tampoco garantizaría el tan buscado empoderamiento del subalterno (32).

Rangel sostiene que desde la época colonial, la cultura y la política basadas en la identidad han funcionado como una invitación a la acción política, particularmente a los movimientos emancipadores, entendidos éstos no sólo en sentido político y económico, sino cultural. De ahí que podría afirmarse que la historiografía y crítica literarias latinoamericanas responde al deseo de conectar los conceptos de identidad y emancipación. La crítica cultural latinoamericana repite el gesto de la peninsular al buscar la identidad y ser seducida por una concepción de la política y la cultura basada en una visión esencialista de la misma, la cual contiene en su centro la urgencia de la emancipación del llamado sujeto latinoamericano.

¿Cómo explicar la persistencia del tema de la identidad en América Latina, y la prevalencia del esencialismo en la crítica cultural latinoamericana? Carlos Rangel ofrece una explicación a partir de la historia articulada alrededor de mitos que, en su caso, se manifiestan en forma cíclica. Así, el mito del “buen salvaje” habría contribuido a la constitución de las naciones en el siglo XIX apoyando la llamada identidad latinoamericana, y regresado en el siglo XX bajo el ropaje del “mito del buen revolucionario,” dentro del ambiente de las luchas por la liberación nacional (12-15). Para Rangel, este mito habría servido además para sustentar una corriente del pensamiento latinoamericano que “atribuye la frustración y el atraso en el desarrollo enteramente al ‘imperialismo norteamericano’” (20). Por otro lado, entre las consecuencias que señala Rangel de considerar al colonialismo y al imperialismo como rivales, como obstáculos que impiden al sujeto reconocer su propia imagen como objeto de deseo, está el desplazamiento de la responsabilidad de los latinoamericanos a estos rivales, y el convencimiento de que existe una esencia de su “propia” cultura que no ha

sido alterada, sino que ha sido arrebatada por sus rivales. Al considerar un aspecto emocional como la frustración como parte integrante de la explicación histórica, Rangel ciertamente aporta en la intuición de una dimensión intersubjetiva presente en la relación entre naciones y culturas.

Otra explicación importante de la búsqueda de la identidad en un marco metafísico, en medio del cual el pensamiento social latinoamericano se ha mantenido atrapado, es la de Brett Levinson, quien demuestra el peso de la concepción platónica de la mimesis en la definición de la misma (54). Levinson sostiene que algunos de los momentos clave en el desarrollo de la concepción de la identidad latinoamericana, basada en un modelo mimético de interpretación, empiezan con José Martí y continúan con José Carlos Mariátegui y Pedro Henríquez Ureña. Además, concluye que, al diseñar teorías de la identidad modeladas en el discurso metafísico de la verdad propuesto por Platón, los tres proporcionan el modelo que ha prevalecido en la interpretación de la cuestión de la identidad latinoamericana (41-42).

¿Cómo se expresa esta influencia? Siguiendo a Jacques Derrida, Levinson nos recuerda que la estructura metafísica de herencia platónica ligada a la filosofía occidental se sostiene en la separación de lo imitado y el imitador. Tal separación, demuestra Levinson, ha sido prevalente en los discursos sobre la identidad, incluyendo a Martí, Mariátegui y Henríquez Ureña. Por ejemplo, según sostiene Levinson, siguiendo el modelo platónico, Martí demanda que la historia, el arte, la política y la cultura latinoamericanas “se adecuen más a su verdad, que estén más cerca de su verdadera naturaleza americana, a su verdadero ser” (40-41). El planteamiento de José Martí en *Nuestra América*, leído cuidadosamente, afirma Levinson, es un llamado a impulsar

“producciones culturales y políticas que reflejen y sean adecuadas a una naturaleza americana a priori, a un *eidos* que dé fundamento al proceso creativo en su totalidad. Por otra parte, la llamada “expresión americana,” que según Henríquez Ureña sintetiza las variadas influencias extranjeras para crear un discurso singular americano, en realidad, sostiene Levinson, “rescata y refleja” el *eidos* de América; esto es: la “esencia”, el “espíritu”, la “naturaleza”, la “tierra” (41). Vista de este modo, la síntesis de las culturas europeas e indígenas americanas pueden servir para reemplazar el ser americano perdido, y “traer nuestra historia (el mundo mimético) más cerca de nuestro ideal (el mundo auténtico)”; en otras palabras, “nuestra falsa existencia más cerca de nuestra esencia o espíritu” (41).

El caso más ilustrativo de esta identidad por construirse de acuerdo a un *eidos* platónico, señala Levinson, es la posición de Mariátegui, para quien la división se establece entre lo indígena entendido como un grupo étnico e histórico, al que a partir de la colonia se le negó el acceso a la esencia incaica, y, por otra parte, lo indígena entendido como un espíritu que dura por siempre, trascendiendo no solamente la condición presente, sino la historia misma (38-39). Mariátegui propone en su *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) un modelo estético-político muy problemático que sirvió como modelo para la tradición intelectual latinoamericana del siglo XX, y que es representativo de una visión extendida en América Latina, según la cual es necesario recuperar el espíritu nacional que ha sido enajenado. Levinson describe la propuesta de Mariátegui, como la construcción de una utopía mítica incaica que, perteneciendo al pasado, representa sin embargo el futuro del nuevo Perú. La comunidad mítica incaica, bajo la forma de una sociedad socialista ideal, regresa

modernizada, pero habiendo preservado su esencia. Este retorno, le devolverá al Perú su lugar en la historia el cual fue arrebatado por las fuerzas coloniales capitalistas (Levinson 38).

El deseo de completar la identidad acercándose al *eidos* platónico, tal como lo describe Levinson, se convirtió en el motor que movió los proyectos de transformación social hacia el socialismo y marcó el ritmo de las discusiones filosófico-literarias y políticas que definieron el debate político e intelectual predominante en América latina durante el siglo XX. Estos proyectos de transformación social proponían e imponían una búsqueda infinita para hacer coincidir la cultura latinoamericana con la esencia, con el ideal. De ahí que la persistencia del tema de la identidad coincide con la voluntad o el deseo de crear la nación y de constituir a la identidad nacional como sustento de ésta.

Más allá de la coherencia del modelo propuesto por Levinson para entender las visiones de la identidad planteadas por Martí, Henríquez Ureña y Mariátegui, cuya prevalencia se podrían extender al trasfondo esencialista de las visiones de la identidad que han predominado en la crítica cultural hispanoamericana, considero necesario anotar que la supervivencia y persistencia del tema de la identidad no ha sido garantizada, sólo por las visiones esencialistas que bien describe Levinson, sino por la imbricación de éstas en los proyectos políticos en que estos intelectuales se hallaban inmersos. Estos proyectos políticos, que ofrecen la sociedad ideal como destino inevitable de la evolución social, se han alimentado no sólo de una visión teleológica, sino que a su vez han fortalecido las visiones esencialistas de la historiografía cultural latinoamericana.

La visión que considera el colonialismo y el imperialismo como obstáculos a la búsqueda permanente de la identidad latinoamericana ha sido y es predominante en



América Latina, tal como lo ha señalado Carlos Rangel. Una aproximación psicoanalítica para explicarla ha sido desarrollada por James Pancrazio, quien profundiza la descripción de la dimensión intersubjetiva de esta relación al definirla como un “conflicto edípico de afirmación cultural” (19). Sin embargo, Pancrazio limita su planteamiento a la incorporación de ciertos elementos psicoanalíticos que el autor no desarrolla.

Desarrollando su argumento en medio de dos de los ámbitos reconocidos como constitutivos del sujeto humano: simbólico e imaginario, Pancrazio concluye que la insistencia del pensamiento crítico latinoamericano en ‘tener’ una identidad hay que entenderla como una “marca de la frustración estructural” en la que se presume que la identidad está fuera de lo simbólico” (20). Así, la angustia que vive el criollo sobre su carencia o falta de raíces es vista como el producto de una “subjetividad incapaz de aceptar completamente la castración (i.e. lack) como condición para su participación en el simbólico” (17). En otras palabras, el criollo, sin haber alcanzado aún el ámbito simbólico, se hallaría compartiendo la dimensión imaginaria presente en el estadio del espejo.

Si bien el predominio del ámbito de lo simbólico en la constitución de la subjetividad humana es todavía un tema de debate, la tendencia teórica contemporánea acepta la insuficiencia del ámbito de lo simbólico para explicar los fenómenos subjetivos. De ahí que, si bien el argumento que Pancrazio elabora proporciona una ventana para entender la problemática de la persistencia del tema de la identidad en la crítica cultural latinoamericana, no alcanza su completo potencial, al dejar de lado una dimensión clave del sujeto que se encuentra implícita en el ámbito del real. Consecuentemente, la riqueza del planteamiento de Pancrazio se ve limitada al plantear que el simbólico es el estadio al

que la crítica cultural latinoamericana debería aspirar y que no ha alcanzado, hallándose ésta aún en el estadio del imaginario o del espejo. La visión de Pancrazio, al igual que la de Doris Sommer, incorpora ciertos conceptos psicoanalíticos, y encuentra en el ámbito de lo simbólico un medio de superar el esencialismo; sin embargo, su valiosa intuición sobre el rol de la carencia en la comprensión de la búsqueda de la identidad latinoamericana queda incompleta, al no haber superado sus planteamientos el ámbito de lo simbólico. A mi modo de ver, la fuerza que este argumento adquiere en el caso particular de América Latina habría que encontrarla en la forma a través de la cual el tema de la identidad, integrado en medio del discurso político y la escritura y crítica literarias latinoamericanas, responde tanto a la carencia propia de la subjetividad humana como a la búsqueda del *jouissance*; es aquí donde las identificaciones nacionalistas y su prolongación en el tiempo encuentran su mayor aliento.

## CAPITULO VII Hacia una nueva historiografía

La persistencia del tema de la identidad en América Latina impone la necesidad de detenerse y preguntar si se está planteando la pregunta correcta. Es necesario, por tanto, dejar de preguntar si existe o no la identidad latinoamericana y, en primer lugar, cuestionar las condiciones de posibilidad de la identidad misma; es decir, si ésta como tal es posible; y en segundo lugar, es preciso indagar qué es lo que motiva la búsqueda de la misma. En la primera y segunda parte de este capítulo intentaré dar respuesta a ambas preguntas, respectivamente. La meta fundamental consiste en incorporar en los estudios historiográficos y culturales una concepción de la identidad que a la vez que supere el esencialismo, responda a las necesidades de acción política que aparecen como un imperativo ético en la intelectualidad latinoamericana. Para contribuir a esta tarea, en este capítulo expondré las principales propuestas teóricas influenciadas por el psicoanálisis lacaniano que se han hecho presentes en las últimas décadas, las cuales, a mi modo de ver, resultan fundamentales para avanzar en una redefinición de la crítica historiográfica latinoamericana. Entre los autores más relevantes en este debate teórico se incluye a Ernesto Laclau y Slavoj Žižek; el primero, al incorporar en su trabajo vertientes teóricas como la deconstrucción y el psicoanálisis abre las puertas un nuevo planteamiento político y ontológico. Partiendo de la deconstrucción del marxismo, y basándose en el sujeto lacaniano como carente, Laclau construye los cimientos para una comprensión de la política y un análisis cultural renovadores, y vuelve viable la reflexión filosófica en la práctica política.

Superar la explicación de la historia realizada en términos de una objetividad esencial es el propósito de Laclau. Éste, por tanto, basa su visión de la historia en la

naturaleza constitutiva del antagonismo y en la consiguiente contingencia radical, la cual se refiere a la inestabilidad inherente (como opuesta a accidental) de la identidad misma de los agentes sociales. Para fundamentar su teoría social, Laclau comienza por ajustar cuentas con el pensamiento marxista que había alimentado su trabajo anterior. Esto lo realiza a través de la deconstrucción de dos pilares de la teoría marxista: el primero, la interpretación marxista de la historia como un proceso objetivo; el segundo, su famosa división entre infraestructura económica y superestructura ideológica. La crítica de Laclau se inicia poniendo en evidencia ciertas contradicciones al interior mismo del pensamiento marxista, tal como se reflejan particularmente en dos de sus textos clave: *El prefacio a la crítica de la economía política* y el *Manifiesto comunista*. Laclau sostiene que la mención que hace Marx en el primero a la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción como el motor que mueve la historia se contrapone a lo expresado en el segundo, en el cual el motor es la lucha de clases. Mientras en el primero se manifiesta una visión completamente objetivista de la historia, en el segundo se revela una dimensión que reconoce que la historia se mueve por el antagonismo social como un proceso dinámico. La estructura de ambas contradicciones no es la misma: por un lado, en el caso de la contradicción entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, ésta es una contradicción sin antagonismo, mientras en el caso de la lucha de clases, ésta es un antagonismo sin contradicción (*New Reflections* 7). Este doble enfoque es lo que Laclau denomina una incongruencia lógica: esto es, dos tipos diferentes de cuestionamiento de lo social que en la práctica han sido combinados en el análisis histórico marxista conduciendo así a un “equilibrio inestable entre movimientos discursivos opuestos” (23). Las lógicas que gobiernan estas

afirmaciones de Marx, sostiene Laclau, son difíciles de integrar puesto que la primera presupone la supuesta racionalidad del real, y por tanto, deduce la objetividad radical de la historia y la sociedad, mientras que la segunda asume la naturaleza constitutiva del antagonismo y, por consiguiente, admite que la explicación del cambio histórico no puede ser encontrada en la “objetividad esencial” de ninguna de las fuerzas antagónicas, puesto que éstas no expresan un movimiento “objetivo” capaz de envolverlas a ambas (22). Comprender la historia, entonces consiste en encontrar a los actores “esenciales,” cuya identidad se conoce de antemano, en los actores empíricos que son tan sólo una personificación de aquéllos (22-23). En otras palabras, este enfoque objetivista desconoce, según resalta Laclau, que la objetividad participa de una identidad relacional con sus condiciones de existencia y está siempre amenazada por un afuera constitutivo, es decir por el exterior que participa en su constitución; es por tanto una historia sin un afuera.

Laclau, al poner en evidencia las contradicciones presentes al interior del pensamiento marxista, realiza además, sin proponérselo, un aporte de gran importancia para la historiografía latinoamericana. Ésta, impulsada por una intelectualidad seguidora del llamado materialismo histórico, ha privilegiado la contradicción entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, y ha orientado, por tanto, el cuestionamiento social a la búsqueda del significado objetivo de los procesos históricos de América Latina y a una lógica positiva en la constitución de lo social. Tales perspectivas en general aspiran a encontrar el significado objetivo del proceso histórico y la lógica positiva en la constitución de lo social; y conciben, por tanto, los hechos históricos concretos como accidentales en relación a la esencia de la historia que se desenvuelve a través de ellos.

El propósito del análisis social de la llamada realidad latinoamericana inspirado en el materialismo histórico ha sido encontrar detrás de las diferencias empíricas y contingentes de las situaciones concretas una racionalidad y una objetividad esencial cuyo movimiento, según se considera, regula la transformación histórica. La historia, de acuerdo a esta perspectiva, se realiza a través de reglas históricas conocidas a priori, las cuales conducen estos movimientos esenciales. Tal es el caso de la visión de Mariátegui con su propuesta del desenvolvimiento de la esencia incaica, que habiendo llegado hasta nuestros días, conduciría inexorablemente al socialismo.

El gran aporte de Laclau es asentar las bases para una teoría social y política que reconoce el valor del inconsciente, superando de este modo las limitaciones de los enfoques anteriores que, como en el caso de la historiografía cultural latinoamericana tradicional, ignoran el rol de la subjetividad humana en la producción y comprensión de la realidad. Frente a las concepciones objetivistas de la historia, Laclau propone moverse en la dirección opuesta, esto es, contextualizando radicalmente todo objeto. Al contextualizar, es decir, relacionar “la unidad entre los componentes de un objeto con condiciones de existencia, específicas y contingentes,” las categorías del análisis social se vuelven históricas y se introduce una inestabilidad esencial en las relaciones entre tales componentes (*New Reflections* 22). En otras palabras, para superar las limitaciones del enfoque objetivista es necesario preguntarse por las condiciones de existencia de cualquier objetividad, y buscarlas a nivel de la historia fáctica. Esta concepción, obviamente, afecta la forma a través de la cual se concibe la identidad misma de los actores sociales, reconociéndola como penetrada por la contingencia radical (22).

Otro de los aspectos de la teoría marxista que Laclau deconstruye es la concepción de la autonomía de la esfera económica, llamada también infraestructura, y su separación de las otras esferas. Aunque las críticas en contra del llamado economicismo de la teoría marxista no son nuevas, para Laclau éstas aparecen como dirigidas exclusivamente a la “determinación directa de la economía en los procesos superestructurales y una defensa a la autonomía relativa de los otros niveles” (*New Reflections* 23). Estas críticas, señala Laclau, no sólo son teóricamente inconsistentes, sino que sobre todo, no responden al problema fundamental: esto es, hasta qué punto la economía es constituida como un objeto autónomo, separado por una barrera de sus condiciones históricas de existencia (23-24). En este punto, Laclau expone una de las antinomias al interior del pensamiento marxista en relación con las condiciones de emergencia del capitalismo. Esta contradicción se remite a dos procesos fundamentales en los cuales algunas de estas condiciones provienen de fuerzas fuera de la economía, mientras otras son internas a ésta. Así pues, cuando Marx plantea la existencia de trabajo gratis y su venta en el mercado de trabajo, y la separación del trabajador libre de los medios y materiales de trabajo, Marx está admitiendo que algunas de las condiciones de existencia del capitalismo provienen de fuerzas extraeconómicas. Sin embargo, a partir de aquí, Marx y toda la tradición marxista de la Segunda Internacional sostuvieron que “el proceso de acumulación capitalista fue dirigido por sus propias leyes; en otras palabras, que éste generó sus propias condiciones de existencia” sin intervención de fuerzas exteriores a ella (25). Esta premisa es precisamente el punto a partir del cual Laclau no acepta el análisis marxista. El caso del apartheid en Sudáfrica, sostiene Laclau, ejemplifica que la economía no puede constituirse como un objeto separado de

sus condiciones de existencia: la segregación racial en Sudáfrica, lejos de ser una expresión de la economía capitalista, es la condición misma de su existencia. En el apartheid, las aéreas sociales, políticas y económicas se conectan en medio de una interacción o determinación entre áreas que no están completamente constituidas, y a las que Laclau denomina “semi-identidades relacionales” (*New Reflections* 24). Las condiciones de existencia de la acumulación capitalista, argumenta Laclau, son parcialmente económicas y dependen de un conjunto de factores, políticos, institucionales e ideológicos, y del balance entre ellos. Los elementos políticos, económicos e ideológicos entran en “relaciones inestables de imbricación sin que nunca se logren constituir a sí mismas como objetos separados”; por tanto, ninguno de estos factores puede ser conceptualizado como una superestructura (24). Consecuentemente, sostiene Laclau, es necesario abandonar el mito de una instancia económica separada y definible, puesto que los factores extraeconómicos no sólo son una condición de existencia de todas las etapas de la acumulación capitalista, sino que actúan al momento de la acumulación original (25).

En resumen, Laclau propone reapropiarse de la tradición intelectual del marxismo y avanzar más allá de ella. A esto apuntan precisamente su re-lectura del marxismo y la deconstrucción de sus categorías básicas. Para el propósito del presente trabajo, afirmar que Laclau deconstruye estas categorías significa que la constitución de la identidad y la representación misma participan de una paradoja que las hace dependientes de su contrario, no sólo como el límite de su realización, sino como su condición misma de posibilidad. Al deconstruir las categorías del marxismo, Laclau conserva dos principios materialistas: la sociedad como un permanente conflicto de fuerzas, y la política como el



permanente esfuerzo por hegemonizar, constituyendo así a la hegemonía como la noción fundamental de su corpus teórico.

La noción de hegemonía, originalmente propuesta por Gramsci, adquiere en el pensamiento de Laclau un nuevo matiz, pues actúa como un eje de confluencia teórica alrededor del cual se eliminan las dicotomías cuerpo/mente, sociedad/individuo, particular/universal, político/subjetivo, que han permanecido como constantes en el pensamiento filosófico occidental. Esta concepción de la hegemonía que supera las antinomias constituye, a mi modo de ver, un horizonte teórico apropiado para la renovación de la historiografía literaria y cultural latinoamericana; para entender su relevancia, a continuación analizaré los antecedentes teóricos de la misma. La diversidad de estos corresponde, por una parte, a su deconstrucción de la teoría marxista tal como lo examiné en la sección anterior, y, por otra parte a la teoría de la significación y el sujeto desarrollada por Lacan, cuya importancia teórica analizaré a continuación.

El proceso de producción del significado y la noción de hegemonía se articulan en la teoría de política de Laclau complementando la visión lacaniana de la identidad y volviéndola viable para el análisis político. Para enmarcar su análisis social, Laclau parte de su crítica a la transparencia del signo lingüístico. En este sentido, el concepto de hegemonía de Laclau es heredero de la tradición posestructuralista que señala los límites del signo concebido como una identidad entre el significante y el significado. La condición de una hegemonía que estructura lo social es precisamente “la irreducible *autonomía del significante vis-à-vis el significado*” (“Identity” 66). La separación entre el significante y el significado es, por tanto, necesaria para que exista una rearticulación hegemónica, puesto que si ambos estuvieran pegados no sería posible ningún

desplazamiento (“Identity” 66). A diferencia de la teoría política tradicional, cuyo campo de batalla era la realidad social asumida como algo significable, Laclau despoja a la realidad de un significado específico incorporando el concepto de significante vacío, entendido como el campo de batalla donde se realiza la disputa por la hegemonía, la cual es a la vez una lucha por la supremacía y la emancipación. Los significantes vacíos son precisamente aquellos que “no tienen un vínculo con ningún contenido preciso,” sino que, “simplemente nombran el reverso positivo de una experiencia de limitación histórica (“Structure”185). Así, por ejemplo, “justicia” como un sentimiento contrario a la injusticia prevalente; “orden” cuando se vive una situación de desorden social generalizado (185). Puesto que estos términos evocan la completud imposible de un sistema existente –tal como lo hace el real- ellos pueden en momentos diferentes identificarse con los objetivos políticos de diversos grupos en distintos momentos.

La concepción de la hegemonía de Laclau se encuentra en directa relación con la producción de los significantes vacíos, la cual es un mecanismo histórico que existe en un tiempo y en un espacio particular. Debido a su relación con el tiempo, los significantes vacíos son la condición misma de la hegemonía. Más aún, aunque la realidad histórica es siempre experimentada a través de la mediación de diferentes formas de simbolización, la unidad de una experiencia de significado está apoyada en un significante sin significado; esto es, en un significante vacío. Dado que los significantes vacíos no tienen relación con ningún objetivo político o social particular, la lucha por la hegemonía es necesaria para producir lo que finalmente probará ser un vínculo contingente o transitorio (“Structure”185). Por tanto, toda hegemonía es siempre inestable y está penetrada por una ambigüedad constitutiva. La política es posible, precisamente, debido a que la

imposibilidad constitutiva de la sociedad solamente puede representarse a sí misma a través de la producción de significantes vacíos, puesto que todo término puede convertirse en un momento y en un contexto determinado en signifiante de la carencia (*Emancipation(s)* 44).

Las consecuencias políticas de la separación del significado y el signifiante y de su continuo desplazamiento son de gran alcance: garantiza el funcionamiento de la política democrática, la cual no podría existir en medio de una sociedad totalmente emancipada y transparente donde todo movimiento entre sus partes hubiese desaparecido, puesto que esto significaría el fin de toda relación hegemónica (*Emancipation(s)* 57). De la necesidad de producción constante de significantes vacíos se deriva una de las implicaciones ético-políticas más importantes de la propuesta de Laclau: para que una comunidad sea democrática y no totalitaria, el momento de disputa, de la lucha por la hegemonía, de la articulación entre lo particular y lo universal, debe mantenerse siempre abierto e indeciso; una absorción total de lo particular a lo universal puede conducir a que la comunidad implosione a través de la proliferación de identidades puramente particulares o a que, como se ha demostrado en varios casos históricos, se produzca una unificación totalitarista (“Identity” 85-86).

Al definir al signifiante vacío en sentido estricto como un signifiante sin significado, Laclau está proponiendo un problema, a saber: cómo es posible que un signifiante no conlleve un significado y sin embargo sea parte integrante de un sistema de significación (*Emancipation(s)* 36). La respuesta se encuentra en el hecho de que los significantes vacíos son resultado de una imposibilidad estructural en la significación como tal. Esta imposibilidad significa en sí misma una “interrupción (subversión,

distorsión, etc.) de la estructura del signo” (37). En otras palabras, la verdadera razón por la cual pueden existir significantes sin significados es precisamente porque “todo sistema de significación está estructurado alrededor de un espacio vacío que resulta de la imposibilidad de producir un objeto el cual, no obstante, es requerido por la sistematicidad del sistema” (40). Más aun, la imposibilidad de este objeto para representarse en forma adecuada y directa implica que el significante vacío que intenta asumir la función de representación tampoco será constitutivamente adecuado para representar tal función, con lo cual se revela el límite del significante y de la significación misma.

La separación de significante del significado y su desplazamiento producen un gran efecto en la reorganización de la teoría social, en particular, en la comprensión de la historia, puesto que tanto la identidad individual como la social están mediadas por la referencia a los significantes que la nombran, y no por el objeto al que se refieren. Esto implica, entre otras cosas, que no es el objeto real el que garantiza la unidad y la identidad: por el contrario, es la referencia a un significante “vacío” la que da la unidad e identidad a nuestra experiencia de la realidad histórica en sí misma. El campo de la historia es precisamente aquél en el que las formas de instituciones opuestas se vuelven visibles. En una concepción de historia en la cual la búsqueda del significado último ha desaparecido y, como lo señala Laclau, ha sido reemplazado por “una conciencia del carácter contingente, precario y limitado” de la misma (*The Making* 1), la completud de una sociedad, ya sea en una sociedad comunista, o en cualquier sociedad armónica, es inalcanzable, ya que los agentes sociales nunca alcanzaran su identidad completa. Sin embargo, aunque la identificación siempre fallará en última instancia en alcanzar una

identidad completa, los actos de identificación que realicen los agentes políticos podrán sostener, modificar, resistir o rechazar el orden concreto (37).

Al igual que la identidad de los objetos, para Laclau la realidad histórica está constituida por una multitud de significantes flotantes; ambas aparecen como el resultado de las posibles variaciones hegemónicas en un momento determinado, y dejan de existir por tanto como una esencia. Esto plantea la pregunta: ¿si tanto la identidad como la realidad histórica son puro significante y como tales, carecen de un significado esencial, por qué ambas son percibidas como totalidad?; en palabras de Žižek, como punto “extremo de saturación de significado” (*Sublime Object* 99). Lo que percibimos como identidad, la forma determinada que ésta adquiere, afirma Laclau, se debe a los puntos nodales, los cuales, como significantes puros en medio de una permanente lucha por la hegemonía, en medio del antagonismo, detienen el permanente deslizamiento del significante, lo fijan, y le otorgan de este modo su forma temporal; de este modo, la experiencia de la realidad histórica adquiere su unidad e identidad. Así, Laclau sostiene que la única forma en que la experiencia de una realidad histórica dada puede alcanzar su unidad, es a través de su referencia a un significante puro; debido a la acción de los puntos nodales como significantes se mantiene una cierta percepción de la totalidad, y lo que es diferencia pura, no es esencia ni significado, es percibido como plenitud completa, como identidad.

Este es precisamente uno de los puntos en los que la separación entre significante y significado en el análisis cultural de inspiración lacaniana guarda una diferencia radical en relación con las concepciones postmodernas del significado. Para la teoría lacaniana, la prioridad del significante va acompañada del análisis de cómo éste produce el efecto

del significado. Aunque cada significación se refiere la una a la otra, y tanto la sustitución metafórica como la combinación metonímica pueden en principio ser descritas como infinitas, para Lacan este movimiento infinito de significación es detenido por el rol atribuido en forma retroactiva a ciertos significantes llamados puntos de capitón, los cuales son significantes que ‘detiene[n]el de otro modo infinito desplazamiento de la significación’ sin ellos todo significado sería imposible puesto que el significado fluiría interminablemente de significante en significante (*Écrits* 805). La función diacrónica del punto de capitón, según señala Lacan, puede ser encontrada en una oración, “en tanto que una oración cierra su significación solamente con su último término, cada término es anticipado en la construcción constituida por los otros términos e, inversamente, el significado de éstos es sellado por su efecto retroactivo” (805). Por extensión, “la única forma en que la experiencia de una realidad histórica dada puede alcanzar su unidad es a través de la agencia de un significante, de la referencia a un significante puro,” a un punto nodal (Zizek, *Sublime* 97).

El punto de capitón, llamado por Laclau punto nodal, no produce sin embargo un significado eternamente estable, sino relativo y temporal. Además, como lo hace notar Yannis Stavrakakis, introduce un cierto elemento político, puesto que su contenido no depende de que refleje una realidad objetiva pre-existente sino que es resultado de una lucha hegemónica, en términos en que la articula Laclau. ). La inestabilidad del significado es de gran importancia a la hora de entender los eventos históricos, debido a la lucha por el control de los significantes y, consecuentemente, por sus contenidos. Numerosas implicaciones, tales como la tergiversación, manipulación y olvido de los eventos históricos se derivan de esta disputa por la significación, debido a que las huellas

de este amarre de la significación realizado por el punto nodal, pueden ser borradas, y producirse la ilusión de que la significación es eterna. No por coincidencia, como lo resalta Zizek, el éxito de los puntos de capitón al amarrar el significado es precisamente que esta ilusión transferencial permanezca como tal, y que se borren sus huellas (102).

Si bien la presencia de los significantes vacíos es la condición misma de la hegemonía, la relación por medio de la cual un contenido particular se convierte en el significante de una completud comunitaria ausente es una relación hegemónica. Definiendo su enfoque como “asentado en el privilegio del momento de articulación política,” Laclau establece a la hegemonía como la categoría central del análisis político. La relación hegemónica que propone Laclau está basada en una visión de la realidad como intrínsecamente conflictiva y no debe ser entendida como un conjunto de lugares vacíos esperando ser llenados por fuerzas hegemónicas preexistentes, sino un proceso constante de disputa (“Identity” 69). En palabras de Laclau, la relación hegemónica corresponde a “la presentación de la particularidad de un grupo como la encarnación del significante vacío el cual se refiere al orden comunitario como una ausencia, una realidad no completada” (44). De ahí que toda relación hegemónica requiere de la producción de significantes tendencialmente vacíos, los cuales, a la vez que mantienen la inconmensurabilidad entre universal y particular, permiten a este último asumir la representación del anterior (“Identity” 57). El planteamiento de Laclau se articula precisamente alrededor de las consecuencias de la relación entre lo universal y lo particular e incluye varias dimensiones constitutivas en las que se supera la dicotomía universalidad/particularidad. Lo universal, por sí mismo, es un significante vacío, una carencia que puede ser llenada solamente por lo particular; sin embargo, a través de su

mismo vacío, produce una serie de efectos en las relaciones sociales. La determinación del contenido particular requiere de una operación hegemónica, la cual, a través de la dialéctica entre la particularidad y la universalidad, estructura tanto a la realidad social misma como a la identidad de los agentes sociales.

Aquí es precisamente donde se conecta el planteamiento de Laclau con la política: la democracia política es posible porque la carencia constitutiva permite que lo particular pueda asumir el rol de lo universal; de ahí que, para que la democracia política exista, es necesario que las identidades particulares y finitas se sucedan en su intento por asumir tareas universales. Estas identidades particulares siempre pueden ser sustituidas en su función de universalidad por grupos alternativos; por tanto, Laclau sentencia: “la incompletud y la provisionalidad pertenecen a la esencia de la democracia” (*Emancipation(s)* 15-16). Los objetivos sectoriales de un grupo que, siendo parciales, pasan a actuar como una universalidad y los trasciende son necesarios para tener hegemonía, y para propiciar de este modo lo que Lacan denomina: “la sinécdoque constitutiva de un vínculo hegemónico” (“Identity” 57). ¿Cómo opera este mecanismo? Varias fuerzas políticas pueden competir en su esfuerzo de presentar sus objetivos particulares como aquellos que llevarán a cabo la tarea de completar la falta; en otras palabras, intentarán “positivizar lo negativo” (“Structure” 185). Esta positivización de lo negativo es lo que Laclau denomina “la producción de significantes tendencialmente vacíos,” la misma que es “la condición misma de la política y del cambio político” (185). Para que la situación hegemónica se produzca, es necesario que la particularidad de un grupo sea presentada como la encarnación del significante vacío. Los significantes vacíos son aquellos que “no tienen un vínculo con ningún contenido preciso,” sino que



“simplemente nombran el reverso positivo de una experiencia de limitación histórica” (185). Así, por ejemplo, “‘justicia’ como un sentimiento contrario a la injusticia prevalente; ‘orden’ cuando se vive una situación de desorden social generalizado; ‘solidaridad’ en una situación en la cual el interés-propio antisocial prevalece” (185). La sociedad genera “significantes vacíos que funcionan discursivamente como los nombres de esta completud ausente”; estos son una forma en la que la sociedad intenta alcanzar su completud, la cual “en última instancia va a ser negada” (185). Puesto que estos términos evocan la completud imposible de un sistema existente –tal como el real lo hace- ellos pueden en momentos diferentes identificarse con los objetivos políticos de diversos grupos en distintos momentos; dado que estos significantes son vacíos no pueden estar unidos a ningún objetivo político ni social particular, se producirá una lucha para hegemonizar sus contenidos, los cuales tendrán en un última instancia un carácter contingente o transitorio (185). Por tanto, la lucha por la hegemonía es constante y necesaria dado que toda hegemonía es siempre inestable y está penetrada por una ambigüedad constitutiva (*Contingency* 185). Así es como funciona la actividad política, donde las fuerzas compiten por presentar sus objetivos particulares, como aquéllos que pueden completar la carencia. Hegemonizar algo, enfatiza Laclau, es llevar a cabo esta función de completar. Cuando las fuerzas políticas consiguen la función de completar, porque sus contenidos particulares logran convertirse en el significante de una completud ausente en la comunidad, entonces estas fuerzas políticas logran al mismo tiempo hegemonizar.

Si como lo afirma Laclau la política es posible porque la imposibilidad constitutiva de la sociedad solamente puede representarse a sí misma a través de la

producción de significantes vacíos (*Emancipation(s)* 44), entonces podemos concluir que las posibilidades de lecturas de la historia se enriquecen al considerar el vaciamiento de un significante particular de su significando diferencial, y la posibilidad de la emergencia de significantes vacíos como significantes de una carencia, de una totalidad ausente. Bajo la perspectiva de la hegemonía lacaniana propongo que la llamada “identidad latinoamericana,” lejos de ser una esencia transhistórica, responde a la lógica hegemónica, a una lucha permanente por el control de los contenidos de los significantes vacíos producidos por la sociedad y a la correspondiente fijación momentánea de los mismos. El análisis histórico debe, por tanto, reconocer la carencia constitutiva del sujeto y la sociedad, así como el carácter inestable de toda identidad como partes integrantes y motivadoras del movimiento histórico impulsado por las fuerzas sociales en su disputa por llenar los significantes vacíos; el reconocimiento de la identidad como un punto nodal, que expresa las luchas hegemónicas por el control de los significados sociales, posibilitará a su vez un cambio de rumbo en la historiografía cultural latinoamericana.

Frente al carácter contingente de los contenidos que hegemonizan los significantes sociales, surge la pregunta: si la identidad no es una esencia, y si sólo puede existir como resultado del movimiento de los significantes y de la relación hegemónica en un momento determinado, ¿cómo explicar la prevalencia de la concepción de la identidad como esencia, y la preocupación constante por ella, tanto de la crítica historiográfica latinoamericana como peninsular? Propongo que este fenómeno se puede entender a partir del carácter retroactivo de la determinación de la identidad que, al igual que los eventos históricos, adquieren significado después de la simbolización. La lógica de significación retroactiva, propuesta por Lacan, fue utilizada por primera vez en el

análisis social y político por Laclau y Mouffe al desarrollar su concepto de antagonismo, el cual es construido retroactivamente a partir de sus efectos. Este carácter retroactivo de la determinación de la identidad se puede extender particularmente al caso de los eventos históricos, los cuales adquieren significado después de la simbolización. Por tanto, sostengo que este mismo mecanismo de transferencia que, pese a asignar el significado a posteriori, lo hace aparecer como si hubiese existido desde el principio, es el responsable, al menos parcialmente, de las repetidas interpretaciones teleológicas de la historia tanto latinoamericana como peninsular, donde se recurre al pasado para darle sentido al presente y proyectarlo inclusive hacia el futuro.

Aquí hemos llegado a lo que Zizek considera el verdadero problema: esto es, a la producción del significado y al carácter retroactivo del efecto de significación con respecto al significante. No sin razón, Zizek enfatiza que la tesis lacaniana fundamental concerniente a la relación entre el significante y el significado es la producción retroactiva de este último: en lugar de una progresión lineal necesaria, de acuerdo a la cual el significado se despliega desde su centro inicial, tenemos un proceso radicalmente contingente de producción retroactiva de significado (*Sublime* 102). Como enfatiza Zizek: “el efecto de significado es siempre producido de atrás para adelante, *après coup*” (*Sublime* 101). En otras palabras, el significado es fijado retroactivamente por la intervención del significante maestro. Es a través del mecanismo de transferencia que se produce la ilusión de que el significado de un cierto elemento estuvo presente desde el mismo principio.

El impacto de la significación retroactiva en relación con la historia, y las formas en las que este mecanismo ha sido tradicionalmente entendido, es analizado por Dylan

Evans, para quien tanto el historicismo como el ahistoricismo han sido formas de responder al “encanto de lo que ya estaba ahí” (142). Bajo esta frase, Evans nombra al “mecanismo imaginario por el cual tan pronto como el cambio se manifiesta en el orden simbólico, crea la ilusión de que ha existido desde el inicio” (142). Mientras el ahistoricismo no reconoce el encanto como tal y lo toma en su sentido lato, el historicismo, aunque lo reconoce, se equivoca al construir un “antes” que compara con el presente; al hacer esto asume la existencia de un punto de vista metahistórico que le permite supuestamente ver el presente y el pasado en forma objetiva (142). La opción para Evans es clara: reconocer que la presencia del “encanto de lo que estaba allí” nos permite tomar una tercera posición que no es ni historicista ni ahistoricista; por el contrario, esta nueva posición consiste, por un lado, en aceptar la ceguera histórica del ahistoricismo y por otro entender que las estructuras psíquicas son productos históricos y no responden a características de la “naturaleza humana” (143). De este modo, asegura Evans, evitaremos tanto absolutizar el presente como lo hace el ahistoricismo así como caer en la narrativa teleológica del modo que lo hace el historicismo (143). La única posición aceptable para el análisis social, sostiene Evans, es reconocer que sus propias categorías de pensamiento son históricas y no pretender compararlas con categorías anteriores.

Evans interpreta las visiones históricas que han utilizado una descripción de momentos históricos previos y los han comparado con el presente, como intentos de construir un discurso político progresista. Tal es, sostiene Evans, el caso del marxismo, cuyo discurso describe el pasado y lo compara con el presente como forma de plantear la historicidad del capitalismo, y crear la posibilidad de una evolución hacia un futuro

socialista (143). Una cosa semejante sucede con la propuesta histórica de Michel Foucault, para quien la historicidad de la sexualidad está dada por un antes y un después; el mismo caso ocurre con la posición de Julia Kristeva en relación con el antes del patriarcado lo cual le permite pensar en un futuro exento de un orden falocéntrico. Evans no toma en cuenta, sin embargo, el caso de la historia española, donde la visión metahistórica imperante en la época de Francisco Franco fue el fundamento de un discurso no-progresista.

¿Cuáles son las posibilidades de que un discurso metahistórico, por mejor intencionado que este sea, pueda ser progresista? Considero que cualquier proyecto político que se plantee a partir de un desconocimiento de la realidad de la carencia del sujeto humano y que ofrezca y tenga que mantener la apariencia de completud, será conservador. Aceptar la división constitutiva del sujeto humano implica lo que Laclau denomina una mutación histórica completa, puesto que se alteraría la tradición de ocultamiento a la que ha contribuido la metafísica occidental y la filosofía política que de ella se deriva. Dado que el problema fundamental de éstas consiste precisamente en haber contribuido al ocultamiento de esta división constitutiva, el reconocimiento de ésta es fundamental tanto para la renovación filosófica y por consiguiente historiográfica, como para el manejo de una política democrática.

Hasta ahora he descrito el primer aspecto que considero fundamental para la conformación de la nueva historiografía latinoamericana, esto es, la visión de la hegemonía de Laclau; a continuación elaboraré el segundo aspecto de mi propuesta para la renovación de la misma. Ésta se enriquece a partir de los aportes hechos por Slavoj Zizek y Yannis Stavrakakis, quienes extienden los conceptos psicoanalíticos de fantasía y

jouissance al campo de la política. Ambos autores recurren al enfoque psicoanalítico lacaniano y coinciden en el propósito de describir los mecanismos inconscientes que explican los nacionalismos y movilizan el deseo humano por identificación, para lo cual tienen, sin embargo, perspectivas ligeramente distintas. Zizek y Stavrakakis, al igual que otros autores de la llamada izquierda lacaniana, comparten un enfoque de carácter construccionista, entendido éste como algo complejo, donde siempre hay algo que se escapa y frustra los esfuerzos por representar en forma absoluta el mundo natural o social. Esto que se escapa de la representación ha recibido distintas denominaciones: en el posestructuralismo se la conoce como la incompletud de la identidad, en el lenguaje de Laclau es la imposibilidad de la sociedad, y en Lacan corresponde a la carencia en el otro. En el caso de Zizek y Stavrakakis, ambos comparten el elemento que según Cynthia Dyess and Tim Dean distingue a Lacan y a sus seguidores de otras posiciones construccionistas; esto es, el basar sus planteamientos no sólo en las dimensiones simbólicas e imaginarias de la experiencia humana sino en la dimensión del real. Cada uno de ellos coloca el énfasis en un aspecto distinto del real; así, mientras para Zizek el síntoma y la fantasía son la clave, para Stavrakakis, lo es el *jouissance*.

Zizek propone lo que él denomina “crítica ideológica”, y, aunque en *El Sublime Objeto de la Ideología*, Zizek aclara que el pensamiento ideológico, objeto de su crítica, “no es la falsa conciencia de un ser social”, como ha sido entendida tradicionalmente por el marxismo, los vínculos de esta concepción de la ideología con los orígenes de su enfoque son evidentes (*Sublime* 21). La ideología representa para Zizek el ser social mismo en la medida en que éste es apoyado por su propia “falsa conciencia” (*Sublime* 21). Aunque la noción misma de falsa conciencia podría considerarse como un rezago

del pensamiento marxista de Žižek, es también el concepto que le sirve de puente para acercar su enfoque al psicoanálisis, puesto que al desplazar la conciencia del centro del sujeto y al concentrarla a un nivel de no-conocimiento, la convierte en síntoma de éste.

La crítica ideológica basada en el análisis del síntoma es la columna vertebral de la propuesta žizekiana. El síntoma es definido por Žižek como “una formación cuya consistencia misma implica un cierto no-conocimiento por parte del sujeto” (*Sublime* 121). Este no-conocimiento es fundamental puesto que el sujeto sólo puede “disfrutar su síntoma” en la medida en que su lógica se le escapa, esto es, en la medida en que va más allá de su comprensión y de su conciencia (*Sublime* 21). Es precisamente la falta de reconocimiento de esta dinámica de significación/no-significación, este no ubicar la importancia del sin-sentido lo que, según Žižek, limita a la crítica cultural.

Žižek propone ir más allá de estos mecanismos de análisis ya incorporados por Laclau en su teoría discursiva, a la cual califica de incompleta puesto que, según sostiene, los mecanismos discursivos a través de los cuales se constituye el campo del significado ideológico no dan cuenta del funcionamiento total. Para ejemplificar la diferencia entre la teoría discursiva y su propuesta, Žižek recurre al caso del anti-semitismo al que califica como “la encarnación más pura de la ideología como tal” (*Sublime* 125). A nivel del análisis discursivo, señala Žižek, el antisemitismo se explicaría a partir de los dos mecanismos propuestos por Lacan: el desplazamiento y la condensación. Lacan describe dos dimensiones relacionadas con la articulación de los significantes. La primera es la de continuidad y concatenación, la propiedad de combinación; la segunda es la dimensión de la posibilidad de sustitución, aplicadas a cada signifiante en la cadena. Estas dos propiedades son no sólo la clave para la producción de significado en general sino

también para la posibilidad de la articulación de cualquier significado nuevo. Siguiendo a Roman Jakobson, Lacan nombra a la primera metonimia, y a la segunda metáfora. En la metáfora se produce la sustitución de un término por otro, mientras que en la metonimia se combina un término con otro. Lo que Freud describe como las formaciones del inconsciente (sueños, bromas, psicopatología de la vida diaria) son producidas a través de estos mecanismos (Stavrakakis, *Lacan and the Political* 58). Aunque Jakobson conectó estos aspectos semióticos con el corpus Freudiano, Lacan fue más allá enfatizando que estos mecanismos son fundamentales en la comprensión de la producción de significado en muchos aspectos de la experiencia humanas; de tal modo que la metáfora y metonimia vienen a formar parte de una teórica “unificada” de significado (59).

Siguiendo la noción de desplazamiento, asegura Zizek, la explicación del antisemitismo sostendría que éste “desplaza el antagonismo social hacia un antagonismo entre el tejido social, el cuerpo social y el judío como una fuerza que los corrompe” (*Sublime* 125). La condensación, por su parte, explicaría que la figura del judío concentra características opuestas, antagonismos heterogéneos como económicos, políticos, morales-religiosos, sexuales, etc., y que son estos antagonismos los que alimentan o le dan fuerza al desplazamiento; por tanto, la figura del judío sería percibida como una “representación desfigurada del antagonismo social” (126). Para este autor está claro que esta lógica del desplazamiento metafórico-metonímico no es suficiente para explicar cómo la figura del judío captura nuestro deseo; de ahí que Zizek propone un nuevo enfoque que supere lo que él considera son los límites de la lógica de los



desplazamientos metafóricos y metonímicos, tal como son utilizados por la teoría discursiva para explicar las redes de multi-determinación simbólica.

A partir de la crítica de la ideología, recalca Zizek, es posible reconocer que en el caso del fascismo son los judíos quienes encarnan la imposibilidad que le impide a la sociedad conseguir su identidad completa, su homogeneidad total. Lejos de ser la causa del antagonismo social, los judíos son simplemente aquellos en quienes es proyectada la imposibilidad propia de la sociedad. De ahí que el papel de los judíos en el fascismo sea precisamente encarnar la imposibilidad y el límite de un proyecto totalitario (*Sublime* 127). En el fascismo se ejemplifica este caso, donde la negatividad propia del antagonismo de una sociedad, que no puede alcanzar su identidad completa debido a su propia naturaleza antagónica y a su propia contradicción, es proyectada en la figura del judío, la cual se constituye en la representación de la imposibilidad misma del proyecto totalitario, de su límite. Tal como se ejemplifica en el caso del fascismo, la crítica de la ideología debe invertir los términos de la causalidad y detectar dentro de una construcción ideológica dada, aquel elemento que representa su propia imposibilidad (127).

El interés de Zizek por la crítica ideológica lo lleva a extender la noción lacaniana de la fantasía y basarse en la propuesta de Laclau y Mouffe, quienes sostienen que la sociedad no existe; en otras palabras, que lo social es siempre un campo incongruente estructurado alrededor de una imposibilidad constitutiva, atravesado por un ‘antagonismo’ central (*Sublime* 127). De ahí que, según lo propone Zizek, el paso crucial en el análisis de una construcción ideológica o cultural es detectar los elementos que la mantienen unida y encontrar en ellos la encarnación de una carencia; en otras palabras,

ubicar el sin-sentido en medio del significado ideológico (*Sublime* 100). La imposibilidad constitutiva, afirma Zizek, implica que todo proceso de identificación a través del cual adquirimos una identidad socio-simbólica está en última instancia destinado al fracaso. Para encubrir este fracaso y compensar la identificación fallida aparece precisamente la fantasía (*Sublime* 127). De ahí que la función de la crítica de la ideología sea develar la fantasía, reconocer, por ejemplo, que en el caso del fascismo, los judíos, lejos de ser la causa del antagonismo social, encarnan la imposibilidad de la sociedad de conseguir su identidad completa, su homogeneidad total .

Zizek ha elaborado principalmente la noción de fantasía para el análisis social entendida ésta no en el sentido de la definición usual, esto es como “un escenario imaginado que representa la realización del deseo”, sino como aquello que intenta llenar la carencia (*Sublime* 118). La fantasía como una noción aplicada al campo social e ideológico es la contraparte necesaria del concepto de antagonismo desarrollado por Laclau y Mouffe quienes parten de la elaboración del concepto de “antagonismo social” en el cual el campo socio-simbólico aparece, en palabras de Zizek, como “estructurado alrededor una cierta imposibilidad traumática, de cierta fisura que no puede ser simbolizada” (*Sublime* 126-127). La fantasía es el mecanismo por el cual se oculta la división fundamental de sujeto humano y de la sociedad. Enmascarando la fisura antagónica, la fantasía permite “construir una visión de la sociedad que no existe, una sociedad que no está partida por una división antagonista, una sociedad en la cual la relación entre las partes es orgánica y complementaria” (126). No en balde, según lo afirma Zizek, la fantasía ideológica fundamental es precisamente “la sociedad como un cuerpo corporativo” (126). La fantasía, desde el punto de vista psicoanalítico, es

necesaria para sostener y armonizar la realidad, para hacer desaparecer sus incoherencias, para crear la ilusión de un universo coherentemente estructurado. Lo que interrumpe las construcciones fantasmáticas de la realidad es el síntoma, el cual retorna permanentemente. La fantasía le da al discurso su consistencia porque se opone al síntoma, neutralizándolo y negando la carencia generalizada que cruza el campo de lo social (Stavrakakis, *Lacan and the Political* 65). Cuando la armonía no está presente, tiene que ser introducida a través de una construcción social fantasmática que le dé coherencia a la realidad (63). Consecuentemente, la auto-consistencia de la construcción simbólica de la realidad depende de la armonía instituida por la fantasía social, la cual sólo puede sostenerse al presentar al síntoma como la intrusión de un elemento extraño y no como “el punto de erupción de que de otro modo sería la verdad escondida del orden social existente” (65). En otras palabras, la fantasía social de un orden natural y social armonioso sólo puede ser sostenida si todos los desordenes que persisten pueden ser atribuidos a un intruso foráneo, para lo cual es necesario que éste sea estigmatizado y eliminado (65).

La fantasía funciona como una construcción que llena el vacío, y nos da una apertura del deseo del Otro. Sin embargo, aunque la fantasía aparece como una respuesta al *Che vuoi*, “el insoportable enigma del deseo del Otro”, al mismo tiempo “provee las coordenadas de nuestro deseo, las cuales construyen el marco que nos permite desear algo” (*Sublime* 118). Tal como lo ejemplifica Žižek: “la fantasía no significa que cuando yo deseo un pastel de frutillas y en la realidad no puedo tenerlo, yo fantaseo acerca de comérmelo; el problema más bien es: *cómo, en primer lugar, yo sé que deseo un pastel de frutillas*. Esto es lo que la fantasía me dice” (*The Plague* 7). Esta es precisamente la

importancia política de la fantasía. En otras palabras, afirma Zizek, la noción psicoanalítica de la misma no puede ser reducida a la realización de un deseo en forma alucinatoria; la fantasía, por el contrario, es quien nos enseña a desear, quien construye nuestro deseo (*Sublime* 118).

La función de la fantasía es precisamente uno de los puntos en que Zizek ajusta cuentas con la teoría althusseriana de la interpelación, la cual, al igual que las teorías de la subjetividad de Foucault y Lacan, la althusseriana se fundamenta en la constitución del sujeto en medio de un orden establecido. Althusser parte del marco general de la concepción marxista del aparato del Estado en una sociedad de clases, el cual contribuye a su mantenimiento, a través de la represión y la violencia. Siguiendo la lógica de análisis de la sociedad de clases establecida por Karl Marx, Althusser se aproxima a la subjetividad desde su redefinición del papel de la reproducción de la fuerza de trabajo como elemento de control social. Según Althusser, la reproducción de las condiciones de producción exigen no solo la reproducción de la fuerza de trabajo, “sino también, y simultáneamente, una reproducción de su sumisión a las reglas del orden establecido” (74-75). Debido al carácter histórico y a la vez universal del orden establecido, éste tenderá a mantenerse a través de la reproducción de sus reglas. No obstante, sostiene Althusser, el control del Estado sobre los individuos se realiza no exclusivamente por medios de los aparatos represivos, sino por lo que él denomina aparatos ideológicos del Estado.

Althusser propone su propia versión del concepto marxista de ideología, modificando su definición al incorporar en ella el elemento imaginario. Althusser establece la distinción entre individuo y sujeto, el cual surge cuando el individuo es

interpelado por la ideología, y, realiza, de este modo, una contribución fundamental a la teoría de la subjetividad (111). Alejándose de la definición marxista tradicional, Althusser redefine la noción marxista de la ideología, proponiendo que ésta representa “la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (103). Las consecuencias de esta aserción son de largo alcance; pues, si no son las condiciones reales de su existencia lo que los hombres se representan en la ideología, sino su relación con sus condiciones de existencia, entonces el papel de la subjetividad en la comprensión y “creación” de la realidad es simplemente inconmensurable.

La primera función de la ideología, según afirma Althusser, es precisamente, transformar al individuo en sujeto; sin embargo, él, al igual que Lacan, entiende la constitución del sujeto, no como una evolución, pues no corresponde a varios momentos, sino como un proceso simultáneo. No es que la ideología existe primero y transforma después, sino que todo ocurre simultáneamente. De ahí la interdependencia total de estos conceptos, o lo que Althusser llama el “juego de doble constitución”; esto es, que la ideología existe únicamente en la constitución de los sujetos, y éstos a su vez son constitutivos de la categoría de ideología (111). En cuanto a las condiciones de posibilidad del sujeto, éstas para Althusser están dadas tanto por los individuos concretos y materiales como por la ideología, que, como lo señalé, anteriormente también es material.

La concepción althusseriana de la ideología como una estructura doblemente especular, lo acerca a concepción lacaniana de la intersubjetividad: la ideología no solo actúa como un espejo entre los sujetos, sino entre éstos y el Sujeto Absoluto. La doble especularidad del modelo althusseriano señala, además, que “toda ideología es *centrada*,”

esto es, que “el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro” (120). Esta estructura doblemente especular, siendo constitutiva de la ideología, al mismo tiempo que asegura su funcionamiento, garantiza el sometimiento al Sujeto Absoluto, el mutuo reconocimiento de los sujetos entre sí, y el reconocimiento del sujeto por él mismo, lo que Althusser llama su “propio ‘sentido’ de auto-reconocimiento, es decir el sentido de ser, o el sentido de su complitud” (121). En otras palabras, es en base al sujeto absoluto (una suerte de logos derridiano) que se establece esta doble relación especular la cual podría ser entendida en términos de inter-subjetividad.

En este punto, Althusser repite el gesto que la crítica derrideana de la filosofía occidental cuestiona, esto es, la ubicación de Logos como el último definidor de la diferencia. Althusser apunta a la diferencia cuando señala la inter-necesidad del sujeto y el Sujeto. En palabras de Althusser: “Ocurre, entonces, que la interpelación de los individuos en tanto que sujetos supone la ‘existencia’ de otro Sujeto, Único y central, en cuyo nombre la ideología religiosa interpela a todos los individuos en tanto que sujetos” (119). Es importante aclarar que Althusser no está postulando la existencia del Sujeto Único como necesaria, sino como resultado de la operación de los mecanismos ideológicos de control, particularmente de lo que denomina el aparato religioso. Significativamente, en este punto su propuesta evoca la relación intersubjetiva y de carencia en el esquema lacaniano: “Dios tiene necesidad de los hombres, el Sujeto tiene necesidad de los sujetos, de igual modo que los hombres tienen necesidad de Dios, los sujetos tienen necesidad del Sujeto” (119-20).

En última instancia, considero que es posible afirmar que la ideología es para Althusser un elemento homogenizador, unificador, que actúa a nivel de la conciencia,

pero en forma inconsciente, representando por tanto una forma de control social necesaria para que una clase pueda detentar en forma duradera el poder del Estado (88). Por último, y a partir de la doble definición del término sujeto, Althusser deduce la ambigüedad del mismo. Por un lado, sujeto significa: “una subjetividad libre: un centro de iniciativas, autor y responsable de sus actos,” y, por otro lado “un ser sometido (sujeto) a una autoridad superior, y por lo tanto desprovisto de toda libertad, salvo la de aceptar su propia sumisión” (122). Esta segunda acepción proporciona, para Althusser, el sentido de la ambigüedad: “el individuo es interpelado en tanto que sujeto (libre) para que se someta libremente a las ordenes del Sujeto, para que acepte, por tanto (libremente) su sometimiento (sujeción), y para que realice por sí mismo’ los gestos y los actos de su sometimiento (sujeción). Los sujetos existen únicamente por y para su sometimiento (sujeción). Por eso, ‘funcionan por sí mismos’” (122).<sup>53</sup> En otras palabras, la posibilidad de que los sujetos ‘funcionen por sí mismos’ es viabilizada y constreñida a la vez por ambigüedad del sujeto. Resulta interesante que las teorías de la subjetividad que vinieron después de Althusser buscaron alejarse abiertamente de la dimensión política, y se concentraron en otros factores tales como el discurso, el inconsciente, el lenguaje, etc. De este modo, el interés político de la reflexión sobre la subjetividad quedó aparentemente relegado, marcándose una manifiesta separación entre los discursos del sujeto y los discursos políticos de emancipación.

La propuesta de Althusser, sin embargo, deja algunas preguntas sin contestar, particularmente al enfrentarse con las cuestiones de agencia y emancipación: Si la clase dominante controla el Estado, y éste, no solo se organiza para su propia reproducción, sino para el control de sus sujetos: ¿dónde radica la agencia de éstos? ¿son los sujetos de

---

<sup>53</sup> Los paréntesis son del autor

la clase dominante también controlados por el Estado, sujetos de su propia ideología, o de algún modo están fuera de ella? ¿trasciende la agencia del sujeto la cuestión de clase? o, ¿es el Estado omnipotente quien controla la formación de las subjetividades más allá de las clases o de los individuos? En resumen: más allá de esta subjetividad controlada, ¿cuáles son las posibilidades de la acción política de los sujetos?

Un aspecto fundamental que diferencia a Althusser de Lacan es precisamente el rol del inconsciente y de la pérdida (*lack*) que para Lacan es fundamental en la estructuración del sujeto humano. Mladen Dolar en su artículo “Beyond Interpellation” sintetiza algunas de las fundamentales diferencias entre estos autores: mientras para Althusser, el sujeto es “lo que hace que la ideología funcione; para el psicoanálisis, el sujeto emerge donde la ideología fracasa . . . el sujeto del psicoanálisis coexiste con la misma falla en el interior . . . el sujeto es precisamente el fracaso en convertirse en sujeto –El sujeto psicoanalítico es el fracaso en convertirse en un sujeto althusseriano”(78). Mientras Althusser, concibe el mecanismo de interpelación como una relación entre dos sujetos, o una relación especular imaginaria entre el sujeto y el Sujeto, para el psicoanálisis “esta relación es problemática por el hecho de que ambas entidades, tanto el Sujeto como el sujeto, son perseguidas por la carencia (*lack*)” (88). A diferencia de Dolar, considero que, aunque Althusser no se refiere a la carencia como parte constitutiva del sujeto, sin embargo, lo alude implícitamente cuando desarrolla el concepto de la relación doblemente especular, pues siendo ésta una relación de interdependencia entre los sujetos, y entre el sujeto y el Sujeto es también una relación de carencia y de mutua necesidad.



La tesis principal que guía la lectura comparativa que Dolar hace de Lacan y Althusser se basa en el concepto que él denomina el “corte sucio” (clear cut).<sup>54</sup> A través de esta formulación, Dolar ejemplifica la forma limpia, sin residuo, ni huella en la que Althusser – al sostener que la ideología interpela a los individuos y los convierte en sujetos – concibe el proceso de subjetivación. La importancia del “corte sucio” es clave, pues implica “un corte, una ruptura, una orilla marcada, una súbita aparición” y marca la separación del concepto de subjetividad de Althusser y el del psicoanálisis (76-77). De acuerdo con Dolar, el problema surge debido a que una parte del individuo no realiza con éxito su paso hacia el sujeto puesto que una parte de la materialidad externa no logra ser integrada en el interior. De acuerdo con Dolar, el psicoanálisis parte de los residuos producidos por esta acción; por lo tanto, éste “no niega el corte, solo añade un sobrante. El corte limpio es siempre sucio; no puede producir la interioridad sin falla de un sujeto autónomo.” Para Dolar, este “corte sucio” no es visible desde el punto de vista de la interpelación; más aún, ésta es una forma de evadirlo (77-78).

Dolar condensa la diferencia entre la visión de la ideología de Althusser y la psicoanalítica del sujeto, en dos aspectos diferentes: el asunto de la carencia y la cuestión del reconocimiento (88). Althusser y Lacan están de acuerdo en que el acto de reconocimiento es el que constituye al sujeto. Sin embargo, mientras para Althusser “el reconocimiento es la condición suficiente y necesaria de la subjetividad,” para Lacan “el sujeto emerge únicamente en el punto de no-reconocimiento” (80). Más aún, en el modelo althusseriano no hay lugar para la pérdida, la cual para Lacan es el precio que se paga por convertirse en sujeto.

---

<sup>54</sup> Dolar define “clear cut” como “a break, a rupture, a sharp edge, a sudden emergence” (Dolar 76-77).

Mientras Althusser trata de encontrar en la ideología una base material para la formación del sujeto, Dolar, siguiendo a Lacan, propone una base común en el simbólico: “el Otro que emerge aquí, el Otro del orden simbólico, no es material, y Althusser encubre esta no-materialidad hablando acerca de la materialidad de las instituciones y de las prácticas. Si la subjetividad puede surgir de la materialidad siguiendo ciertos rituales, es solamente en tanto y en cuanto esos rituales funcionen como un automatismo simbólico, esto es, en tanto sean gobernados por una lógica ‘inmaterial’ sustentada por el Otro” (Dolar 91). Pese a que el individuo proviene de la materialidad, el sujeto solo se constituye en lo simbólico. De ahí surge el problema pues “esa materialidad interna paradójica no puede llenar el vacío con éxito, y el fuerza de toda ideología es precisamente encajar un elemento dentro de un espacio vacío” (Dólar 92). Lacan, al centrar la subjetividad en el sujeto mismo, separa el sujeto de la ideología, a los cuales Althusser había juntado, proponiendo un nuevo modo de entender la subjetividad; pues, si por un lado, la ideología funciona como un intento de formar “la unión imposible de dos elementos mínimos que por su misma naturaleza no empatan” por otro, el psicoanálisis es profundamente anti-ideológico en “su intento de separar lo que la ideología ha unido” (92).

Aquí estamos otra vez en el punto en el nos preguntamos qué lugar existe dentro de la estructura simbólica, para la agencia y emancipación del sujeto. ¿Hay lugar para esto en la concepción de Lacan? Definitivamente sí. Sostengo que sí es posible pensar, desde la teoría de Lacan, no solo en la emancipación del sujeto sino de la nación. Basándome en la teoría lacaniana de la subjetividad, propongo la hipótesis de que el residuo, lo que queda de este proceso, lo que no puede pasar a la estructura simbólica, la

parte del individuo que se rebela a toda sujeción es también aquella parte de la pre-nación que no pudo convertirse con éxito en nación, esa parte del real que se resiste a ser integrada, este residuo pre-nacional, es a la vez, desde mi punto de vista, un elemento de posible emancipación. Considero que el residuo de la simbolización es equivalente a aquello que, según Cheah, persigue a la nación imaginada por Anderson, ó, a lo que Derrida considerada una “hauntology,” ó, a lo que Lacan denomina el real, es decir el exceso, lo que no puede ser simbolizado, asimilado en el lenguaje.

El enfoque de la subjetividad althusseriana ha impregnado los trabajos de varios autores quienes han intentado responder a esta perspectiva. En un intento de integrar el análisis de la subjetividad y el género en los textos literarios, Catherine Belsey combina la subjetividad de Althusser con un enfoque lacaniano. Por un lado, Belsey razona a partir del argumento de Lacan que considera al lenguaje como fundamental en la construcción del sujeto, y, por tanto, concluye que si la literatura es uno de los usos más difundidos del lenguaje, puede tener una influencia importante en las formas en las cuales la gente se percibe en función de sí misma y de las relaciones reales en las cuales vive. Por otro lado, Belsey, desde un enfoque althusseriano, arguye que la interpelación del lector, realizada a través del texto literario, puede, o bien, reforzar los conceptos del mundo y de la subjetividad, o, desafiar estos conceptos, al poner en cuestionamiento las relaciones imaginarias que los individuos establecen con las condiciones reales de su existencia (51).

En general, la teoría althusseriana del sujeto ha tenido mayor acogida entre quienes como Anthony Easthope, proponen “una noción de identidad como constituida de forma inestable en los discursos de lo social donde es determinada y regulada por las

fuerzas del poder inherentes a una determinada formación social, pero que a la vez, también es capaz de menoscabarla” (76). La subjetividad inestable implica que los textos literarios están constituidos por múltiples discursos, los cuales necesitan ser identificados, organizados y jerarquizados para provocar lecturas que den cuenta no sólo de la variedad de discursos presentes en el texto, sino de aquellas posiciones que resisten a los discursos dominantes, y que reclaman un lugar propio en la lectura crítica esta a la pregunta de cómo se constituyen las subjetividades en su interior. Tal como Belsey sostiene, la comunicación intersubjetiva existe en una comprensión compartida entre el autor y el lector de que el texto “re-presenta” el mundo, y ésta es la garantía no solamente de la verdad del texto sino de la existencia del lector como un sujeto autónomo y conocedor del mundo. A través de esta comunicación, el texto implícitamente critica su propia ideología, pues contiene dentro de sí la crítica de sus propios valores, y está disponible, por tanto a un nuevo proceso de producción de significado por parte del lector (52-57).

Zizek sostiene que la “debilidad crucial” del enfoque de Althusser así como la de los enfoques posestructuralistas que se derivaron de su teoría de la interpelación, radica en que éstos intentan explicar el funcionamiento de la ideología únicamente a través de los mecanismos de identificación simbólica e imaginaria que son insuficientes para elaborar una crítica ideológica (*Sublime* 124). Zizek propone una vía crítica que vaya “más allá de la interpelación,” que reconozca el deseo, la fantasía y la carencia en el Otro, y que acepte las “pulsiones que presionan alrededor de cierto insoportable exceso de gozo” (*Sublime* 124). Zizek afirma que el enfoque de Louis Althusser falla al desconocer el papel de la fantasía como un “intento por superar, esconder y disimular esta inconsistencia, esta fisura en el Otro” (124). Según Zizek, Althusser también pasa por

alto la noción lacaniana de la constitución del sujeto como un proceso que deja un sobrante, un exceso de significación del que el sujeto no puede dar cuenta y que se constituye en el real.

Es precisamente el reconocimiento de este sobrante lo que organiza la base de la crítica zizekiana a Althusser y a sus epígonos; es también lo que lleva a Zizek a afirmar que el estudio de la ideología debe reconocer que en ésta “no todo es significado ideológico”: lo verdaderamente importante es el exceso mismo (*Sublime* 124). Por consiguiente, y dado que los efectos ideológicos se apoyan en última instancia en el sin-sentido, la propuesta de Zizek es hacer sentido del sin-sentido, es decir de todo aquello que excede la significación, aquello que él denomina “el centro pre-ideológico, núcleo del gozo” (124). La pregunta clave consiste entonces precisamente en cómo concebir la dimensión que escapa a la significación. Así pues, si bien el *libre juego* de la identificación imaginaria y simbólica bajo el dominio de la primera constituye el mecanismo por medio del cual el sujeto es integrado en un campo socio-simbólico dado, la clave del análisis consiste en reconocer que el movimiento circular entre la identificación simbólica y la imaginaria nunca vienen sin un cierto sobrante. Este residuo, sostiene Zizek, es propio del proceso de significación; en él, luego que el significado ha sido fijado retroactivamente en la cadena significante, siempre hay una brecha, una fisura, una abertura que permanece, algo que queda afuera, que no puede ser simbolizado; esto es el real. Aunque la realidad es concebida como dominando el real, siempre hay una sobra, un elemento que molesta, que desestabiliza nuestras construcciones de la naturaleza. No obstante el deseo de eliminarlo, éste nunca desaparece por completo: cabría decir que reaparece bajo otros ropajes. Identificar las

formas bajo las cuales el elemento desestabilizante, reprimido, reaparece, debe constituirse en una de las funciones de la crítica social.

La crítica social lacaniana coincide en el papel en las identificaciones nacionales de las promesas fantasmáticas de recuperar el gozo perdido.<sup>55</sup> No obstante, autores como Žizek, Stavrakakis, y Laclau ponen el acento en aspectos distintos de cómo volver la noción de gozo accesible para el análisis social y político.

Žizek, en particular, dirige tu atención a la forma en que la ideología, yendo más allá del campo del significado, “implica, manipula, y produce un gozo pre-ideológico estructurado en la fantasía” (*Sublime* 125). El gozo es para Žizek el motor de la fantasía. A través del gozo parcial las promesas fantasmáticas imaginarias adquieren apariencia de realidad y prometen el gozo total (204). La parcialidad del gozo que se obtiene a partir de ciertas prácticas en su mayoría no-oficiales: rituales familiares diarios, costumbres, preferencias culinarias y tradiciones, especialmente las relacionadas con las comidas que se aprecian o se rechazan en una cultura amenaza con revelar el carácter ilusorio de nuestras fantasías nacionales de completud. Para reconocer su presencia, Žizek sugiere que es necesario enumerar las formas distintas cómo una comunidad organiza sus festines, sus rituales de aparejamiento, sus ceremonias de iniciación, festivales comunitarios, etc. (*Tarrying* 201). Estos aspectos, estudiados tradicionalmente por los antropólogos, adquieren en la propuesta de Žizek una luz diferente, pues al ser conectados, hacen visible la forma particular en que una comunidad organiza su gozo (*Tarrying* 201). Sin embargo, para Žizek lo nacional no se reduce a las características

---

<sup>55</sup> Utilizo las palabras gozo y goce como traducción del vocablo inglés *enjoyment* que Žizek utiliza en *Tarrying with the Negative* como traducción del término francés *Jouissance* acuñado originalmente por Lacan en su seminario *La ética del psicoanálisis* (1959-1960), y elaborado posteriormente en su artículo “La subversión del sujeto y la dialéctica del deseo.”

que conforman la forma de vida de una comunidad. Hay algo más, señala Žižek, y ese algo tiene que ver con la creencia de que otros creen en lo nacional. En otras palabras, lo nacional existe en la medida en que los miembros de la comunidad creen en ello (202). En esto, el enfoque psicoanalítico de Žižek coincide con la propuesta de Anderson, para quien la nación existe como efecto de una imaginación común. Žižek señala que “la cosa nacional” existe “literalmente como un efecto de su creencia en sí misma” (202). Aquí es precisamente donde Žižek ajusta cuentas con los enfoques discursivos que conciben a la nación como efecto del discurso. Enfáticamente, Žižek, señala que “la existencia paradójica” de una entidad como la nación, la cual existe “solamente en la medida en que los sujetos creen (en la creencia del otro) en su existencia” es el modo propio del funcionamiento de la ideología en el cual “el orden ‘normal de causalidad’ se invierte, y la causa es producida por sus efectos (*Tarrying* 202). Aquí marca Žižek el punto de separación entre el enfoque lacaniano y lo que denomina el “idealismo discursivo” (202). Lacan, señala Žižek “no reduce la causa (lo nacional, etc.) a los efectos performativos de las prácticas discursivas que se refieren a ella” (202). El efecto performativo sólo no puede explicar la atracción que la causa nacional provoca. Lo único que explica esta atracción, insiste Žižek, es el gozo; de ahí que “una nación *existe* solamente en tanto que su gozo específico continúa siendo materializado en un conjunto de prácticas sociales y transmitido a través de mitos nacionales que estructuran estas prácticas” (202). Esta distinción entre el enfoque lacaniano y el constructivismo antropológico que Žižek aporta permite clarificar las limitaciones de este último; por ejemplo, en el caso ecuatoriano que analicé anteriormente, contribuye a superar la visión historiográfica predominante que, como lo epitomiza la obra de Erika Silva, entiende la constitución de la nación a partir de

una serie de mitos en los cuales los ecuatorianos encuentran su identidad. El análisis social, por el contrario, debe “extraer el núcleo del gozo” (*Sublime* 125); en otras palabras “articular la forma en la cual — mas allá del campo del significado pero al mismo tiempo dentro de él— una ideología implica, manipula, produce un gozo pre-ideológico estructurado en la fantasía. Es importante resaltar que el énfasis de Zizek en el papel de la ideología como la fuerza “escondida” que manipula el gozo es precisamente un punto de diferencia con los otros autores.

Un ejemplo prominente del papel del gozo en las identificaciones nacionales es la forma en la cual el discurso nacionalista proporciona una explicación convincente de la falta de gozo total; el odio nacionalista aparece, correlativamente, como una forma en que las sociedades o los grupos sociales intentan lidiar con la carencia. Para explicar esta carencia, Zizek introduce la idea del robo del gozo, la cual está presente en los mitos nacionales unida a la construcción de los enemigos de la nación (204-205). La pérdida del gozo es atribuida al Otro quien nos lo roba, quien supuestamente disfruta más que nosotros. Casos como el del antisemitismo sirven para ejemplificar una sociedad dividida por luchas antagónicas donde a las figuras de elementos externos se les atribuye la corrupción del tejido social. Al ser fantaseados como quienes roban el gozo perdido, los judíos entran en el marco de la fantasía como un síntoma social (*Sublime* 126). La crítica ideológica, sostiene Zizek entonces, debe denunciar que en realidad nunca poseímos lo que supuestamente nos robaron, que lo que se oculta a través de este mecanismo es una carencia estructural (*Tarrying* 203). Zizek propone usar la noción lacaniana de fantasía en el dominio ideológico propiamente dicho. Parte para esto de la afirmación de que, como lo señala el famoso dictum lacaniano, “no hay relación sexual”,



igualmente es posible decir que “no hay relación de clase” dado que la sociedad esta “siempre atravesada por una división antagónica la cual no puede ser integrada en el orden simbólico” (*Sublime* 126). El análisis ideológico debe mostrar la fantasía social-ideológica que trata de construir una visión de una sociedad que no existe, una sociedad sin división antagónica (*Sublime* 126). Zizek utiliza lo que llama el caso de los judíos para explicar el funcionamiento de la fantasía social. Los judíos para Zizek, bajo esta perspectiva, representan el síntoma de la “imposibilidad estructural de la sociedad” (*Sublime* 126). Para atravesar la fantasía, es necesario identificarse con el síntoma; en este caso, con el judío como síntoma (*Sublime* 127). Esto significa “reconocer en las propiedades atribuidas a los judíos el producto necesario de nuestro mismo sistema social” en otras palabras “reconocer en los ‘excesos’ atribuidos a los judíos, la verdad sobre nosotros mismos” (*Sublime* 128).

Stavrakakis, por su parte, intenta explicar la persistencia de los apegos nacionales tomando en cuenta la inversión libidinal del discurso político (*Lacanian Left* 194). Para ello parte de la afirmación de Freud que el poder de Eros mantiene claramente unido a los grupos y también al mundo. Este vínculo afectivo también implica una dimensión de odio y agresividad, los cuales permiten unir a un considerable número de personas en el amor, siempre y cuando haya otras personas que reciban desde afuera las manifestaciones de la agresividad (193). Aquí es donde, en palabras de Stavrakakis, la “diferencia se transforma en antagonismo y odio: la fuerza antagónica amenaza o es construida como una amenaza para mi identidad, pero, al mismo tiempo, se convierte en la presencia cuya exclusión activa mantiene mi consistencia” (194). La importancia de este doble vínculo es crítica para el análisis social, es por demás evidente puesto que al incluir, como lo hizo

Freud, la dimensión constitutiva de la identificación en el análisis social, éste va más allá de construccionismo estándar integrando la dimensión de la pasión, del apego afectivo y de la inversión libidinal. Este es precisamente el límite del construccionismo, el cual, aunque puede ayudar a comprender las condiciones del surgimiento de las naciones y los nacionalismos en tanto construcciones históricas, así como la historicidad y la contingencia de las identidades nacionales, no alcanza a explicar por qué resulta difícil desplazar o transformar las identificaciones nacionalistas ni por qué éstas atraen y permanecen.

Stavrakakis propone ir más allá de la propuesta de Žižek quien, según sostiene, reduce la idea del gozo y su interpretación a la idea del robo del mismo y a la fantasía relacionada con éste. Stavrakakis busca demostrar que la problemática del *jouissance* puede dar respuesta además al porqué de los apegos existentes en condiciones de subordinación, y sufrimiento y explicar por tanto la reproducción de las estructuras de obediencia y de los sistemas ideológicos (*Lacanian Left* 181). El caso de la nación es, como lo demuestra Stavrakakis, un ejemplo empírico de su propuesta de manejo de los conceptos del afecto/*jouissance*. Stavrakakis intenta encontrar una explicación convincente del funcionamiento y apegos provocados por los nacionalismos, señalando que la efectividad de discursos como el nacionalismo radica en su habilidad para movilizar el deseo humano por la identidad y en prometer un encuentro con el gozo total que nunca llega; en este caso, el gozo nacional.

Con Stavrakakis la noción de ideología, todavía existente en Žižek, desaparece, puesto que el autor se concentra únicamente en el concepto psicoanalítico de *jouissance* (gozo), el cual le sirve para explicar la permanencia y la profundidad que las

identificaciones nacionales han adquirido históricamente. Lo que está en juego, señala Stavrakakis, no es sólo la diferenciación semiótica o lingüística ni las condiciones económicas y estructurales que posibilitan la aparición del nacionalismo. Stavrakakis, por otra parte, resalta el aporte de Zizek al demostrar que el mecanismo más efectivo para estructurar la subjetividad en relación al discurso está ligado al real del gozo y no puede ser exclusiva o primariamente simbólico (*Lacanian Left* 201). Aquí Stavrakakis coincide con Zizek y su noción del robo del gozo como motivador del odio por el Otro (198). Tal odio es provocado por la idea de que la carencia que se experimenta ha sido causada por el Otro que nos ha robado el gozo. Las propagandas nacionalistas, afirma Stavrakakis se basan en la premisa de que el deseo de cada generación es tratar de curar esta castración metafórica y restaurar el gozo completo perdido. Aunque el “otro” malvado, quien impide a la nación recuperar su gozo, cambia en las diferentes circunstancias históricas, el odio nacionalista es una constante en la historia. El enemigo puede ser diferente, pero la lógica es usualmente la misma: la ocupación extranjera, los judíos quienes “siempre planean dominar el mundo,” algunos poderes oscuros y sus simpatizantes locales “quienes quieren esclavizar nuestra orgullosa nación,” los inmigrantes “quienes roban nuestros trabajos, etc.” (*Lacanian Left* 199).

Stavrakakis añade que las identificaciones nacionales pueden explicarse a través de una concepción de la identidad como constituida por una doble conexión entre odio y amor, libido y deseo de muerte. La contribución de Lacan a la teoría de la identidad, señala Stavrakakis, consiste precisamente en su profundización de esta doble dimensión amor y odio, libido y deseo de muerte, presente en los procesos de identificación; y en su concepción de ésta no como dos dimensiones antagónicas sino como una íntima conexión

interna. Tal conexión, afirma Stavrakakis, está también presente en la unidad entre satisfacción e insatisfacción implicada en las experiencias de un *jouissance* parcial, así como también en la estructural dual de la fantasía, la cual consiste en un *jouissance* que se imagina como completo y que al experimentarse como incompleto, carente y robado no sólo estimula un permanente deseo, sino el odio por el Otro al que se acusa de haber robado el gozo. Esto es evidente, según afirma Stavrakakis, en el proceso común a varias naciones, las cuales poseen generalmente historias románticas nacionalistas que se basan en la presuposición de la existencia de una edad de oro. Tales son los ejemplos, recuerda Stavrakakis, de la Grecia antigua, y/o el Imperio Bizantino para los nacionalismos griegos modernos, el reino judío de David y Salomón para muchas versiones del nacionalismo judío, entre otras. Durante este periodo imaginario, la nación era próspera y feliz. Este estado de inocencia original fue destruido por un otro malvado que privó a la nación de su gozo. Aunque la pérdida edad de oro del gozo absoluto y la posibilidad de retornar a ella son sólo quimeras, la existencia de esta fantasía fomenta la solidaridad de la comunidad, consolida la identidad nacional y anima el deseo nacional. Así cobran importancia las diferentes prácticas rituales que mantienen la solidaridad nacional y ofrecen un gozo limitado (celebraciones, festivales, rituales, etc.), así como la reproducción del mito del destino nacional.

Para explicar la naturaleza de los apegos nacionalistas, Stavrakakis propone indagar en la dialéctica del gozo (*jouissance*), con la cual Lacan se aproximó a la problemática de la inversión libidinal de Freud (*Lacanian Left* 190). Stavrakakis resalta el papel de la teoría lacaniana para ampliar el espectro de la noción de identificación acuñada por Freud, y consiguientemente, enriquecer la propuesta construccionista de la

formación de la identidad y del nacionalismo. En su propuesta, Stavrakakis intenta responder a las siguientes preguntas: ¿qué exactamente está en juego en los procesos de identificación? ¿Cómo se explica el carácter dominante y la fijación a largo plazo de ciertas identificaciones? ¿Es la construcción de la identidad y la transformación que ocurre en un sujeto a través de la identificación meramente un juego semiótico o un proceso de una naturaleza exclusivamente cognitiva? (*Lacanian Left* 193). Para fundamentar su planteamiento, Stavrakakis regresa a las observaciones de Freud, cuya importancia es comúnmente pasada por alto en las discusiones sobre identidad e identificación: lo que está en juego al asumir una identidad colectiva tiene que ver con los vínculos libidinales afectivos (193). La propuesta de Stavrakakis, sin embargo, va más allá y, desde una perspectiva freudiana, intenta ligar el carácter libidinal de los apegos con la movilización del *jouissance* en el marco de los procesos de cambio social, los cuales son descritos como una dialéctica de desinversión y reinversión. Desde el punto de vista del psicoanálisis, los síntomas persisten debido precisamente a que ellos le proporcionan al sujeto social una forma de gozo, lo cual explica por qué es tan difícil desarticular o desplazar tales síntomas.

El enfoque freudiano en el lado afectivo de los procesos de identificación fue reformulado por Lacan como parte de su concepto de *jouissance*, el cual, como modalidad del orden del real, se relaciona con la metapsicología freudiana, particularmente con el concepto de *affect*, y proporciona una forma de discutir los afectos y las emociones, así como la presencia e influencia de estos en las ciencias sociales. La noción lacaniana del gozo (*jouissance*) comprende dos modalidades claramente diferenciadas: la fantasía y el síntoma. Este último, señala Jacques Allen Miller, es

“*jouissance* bajo el género del displacer,” mientras que la primera, es “*jouissance* bajo el género del placer” (Stavrakakis, *Lacanian Left* 78). Sin embargo, este no es cualquier tipo de placer, sino una “imagarización del gozo como completud, el cual promete traer de vuelta, a través de la socialización, algo perdido que no se puede recuperar” (*Lacanian Left* 78). De ahí que la satisfacción que proporciona la fantasía no puede ser experimentada directamente, está sólo implícita. Lo que se experimenta es la promesa de satisfacción que toma cuerpo en el objeto que causa el deseo. Paradójicamente, el objeto sólo puede encarnar el gozo en tanto que carece de éste; una vez que lo consigue el encanto desaparece, causando gran insatisfacción y frustración, lo cual constituye la contraparte de esta ecuación de la fantasía (78). De ahí que es el gozo el que explica por qué se perpetúa el síntoma como vínculo social y por qué no es posible liberarse de él: mientras a un nivel consciente el sujeto lo experimenta como doloroso, en un nivel inconsciente el sujeto deriva de él cierto placer, un cierto gozo (*Lacanian Left* 80).

A través de la focalización en el concepto de gozo, Stavrakakis intenta explicar la permanencia de ciertas formas de identificación y la adhesión que consiguen en una variedad de sujetos sociales (*Lacanian Left* 167). La importancia de este enfoque en el análisis social es clara cuando se lo entiende como el paso de un nivel individual a uno social. La importancia teórico-política del gozo como síntoma radica, según Stavrakakis, en el hecho de que pese a que los síntomas son vistos normalmente como problemas pueden ser también soluciones. Por tanto, Stavrakakis sugiere un análisis político que consiste en saber dónde encontrar y qué hacer con el síntoma social; en forma análoga al análisis clínico, cuyo fin es “saber cómo manejar, cuidar, manipular...saber lo que hacer con el síntoma...” el análisis político debe saber dónde encontrar y qué hacer con el

*sinthome* social, con el *jouissance* tal como se presenta en las construcciones socio-históricas particulares y así poder dar respuesta a ellas (*Lacanian Left* 81). Es fundamental enfatizar que este tipo de comprensión del síntoma implica un paso del enfoque de lo simbólico del discurso al real del gozo, lo cual, según afirma Stavrakakis, marca una diferencia con la teoría discursiva, donde se asocia principalmente con redes de significado (80). Además, también representa el paso del concepto de síntoma como Lacan lo expuso en el discurso de Roma, en el cual el síntoma en sí mismo está estructurado como un lenguaje, a una visión posterior en la que Lacan enfatiza el lenguaje del síntoma como encarnado en el cuerpo, corporeizado; en otras palabras, el paso del síntoma al *sinthome*, el cual es un significante central penetrado con gozo, y por tanto conlleva un carácter psicósomático (80). Stavrakakis resalta la importancia socio-política de este *insight* clínico, así como la relevancia social y política del concepto de síntoma, para dar cuenta de los procesos de identificación por un lado y para explicar el condicionamiento social y la constitución de formaciones subjetivas particulares, por el otro.

Considero que la productividad crítica de los estudios de Žižek y Stavrakakis para el análisis historiográfico es muy grande, por cuando permite incorporar la subjetividad entendida como la dimensión que va más allá del simbolismo y enfatizar el trabajo de los procesos de identificación y la forma en la cual los diferentes tipos de gozo son ejecutados en diferentes contextos nacionales. Aunque la característica exclusionaria de la nación ha sido reconocida por diversos autores, la dimensión subjetiva que incluye la fantasía y el gozo no ha sido incorporada en los análisis historiográficos. Las propuestas de Žižek y Stavrakakis contribuyen a fundamentar una crítica historiográfica rica y

diversa; como Žižek nos lo recuerda, la totalidad del gozo localizado o proyectado en las raíces de la historia nacional es una fantasía que da consistencia a la construcción discursiva de la nación, mientras excluye a otros para poder consolidar su unidad. En el caso del estudio historiográfico de la cultura en América Latina, este enfoque nos llevaría un conjunto inédito de preguntas: ¿Cómo los gozos funcionan los gozos nacionales en los textos literarios y culturales? ¿Qué nos dicen sobre las fantasías nacionales de sus respectivos países, y sobre la totalidad de la realidad, y de las fantasías implícitas? El análisis historiográfico debe destacar y denunciar las fantasías que circulan a través de los mitos que articulan la nacionalidad; de ahí la importancia de estudiar y analizar cómo éstas se reproducen y corporizan a través de la sociedad.

Propongo que las fantasías de gozo se han corporeizado, en el caso de algunas sociedades latinoamericanas en las figuras excluidas del mestizo, el indígena, el negro, el mulato y el gaucho, cuyas presencias como síntoma social son un testimonio permanente de que el gozo no es uno sólo y de que la sociedad no funciona. En el caso de las sociedades andinas latinoamericanas, particularmente de la ecuatoriana, el síntoma, los cuerpos externos, aquellos que nos recuerdan la imposibilidad de la sociedad son predominantemente los indígenas: éstos constituyen un recuerdo de la imposibilidad de la fantasía de una sola nación que se constituyó a través de la exclusión de lo aborigen, del rechazo de los orígenes locales, de la mezcla del español y la india, la violación de la india, el sometimiento a sangre y fuego. De ahí la necesidad de que la historiografía cultural incluya el enfoque intersubjetivo en las historias literarias nacionales, que en numerosos casos han sido diseñadas para proporcionar una idea idealizada del origen y construcción de la nación. Un ejemplo de esta idealización son precisamente los



romances nacionales, estudiados por Doris Sommer. Adicionalmente, es necesario tener presente que ni las aportaciones de Slavoj Žižek, Yannis Stavrakakis ni otros podrán potenciarse sin una visión que dé cuenta de la capacidad transformadora de la realidad política y social; esta perspectiva ha sido denominada ontología de la carencia u ontología negativa. En el capítulo siguiente examinaré sus diferentes modalidades y su posible impacto en la historiografía latinoamericana.

Finalmente, para complementar los diferentes enfoques que el tema del gozo ha recibido en el análisis social de inspiración lacaniana, es importante destacar cómo la noción de gozo es entendida dentro de la propuesta de Laclau. Su visión en cuanto al gozo ha estado presente a lo largo de su obra en forma dispersa; sin embargo, ha sido recientemente articulada en respuesta a los comentarios de Jason Glynos y Stavrakakis, quienes señalaron la necesidad de integrar el gozo en la concepción de la democracia radical propuesta originalmente por Laclau and Mouffe, de la cual la consideran ausente. Laclau subraya que la noción de gozo no sólo no está ausente de su trabajo, sino que constituye, aunque no en forma explícita, un eje importante del mismo. Laclau demuestra la coincidencia de su teoría con los fundamentos del análisis lacaniano y sostiene que el gozo sólo se puede considerar ausente de su propuesta si se maneja un concepto restringido de discurso, esto es, limitado a un nivel puramente lingüístico (“Discourse and Jouissance” 280). Tanto para Glynos como para Stavrakakis, el gozo debe ser integrado como parte del análisis político, puesto que permite entender en forma más concreta lo que está en juego en la identificación socio-política y en la formación de la identidad: las fantasías sociales están parcialmente enraizadas en el *jouissance* del cuerpo. Por consiguiente, ellos argumentan que el gozo debe ser un elemento integrado

en todo análisis político de inspiración lacaniana, y no ser tratado en forma de suplemento, como algo opcional que puede quedarse fuera mientras se apropian del resto del corpus teórico lacaniano, puesto que si no se toma en cuenta el gozo (enjoyment) el marco conceptual completo de Lacan pierde la mayor parte de su fuerza explicativa.

Laclau, por su parte, ratifica que el *jouissance* es una parte integrante de la categoría del discurso; su diferencia con Glynos y Stavrakakis, en palabras de Laclau, radica en que “mientras los tres estamos de acuerdo en que hay un momento constitutivo relacional que vincula lo lingüístico con lo afectivo, ellos se han concentrado en la dualidad como tal, mientras mi atención mayormente se ha dirigido a la relación que hace esta dualidad posible” (“Discourse and Jouissance” 283). Para Laclau, la significación no es posible sin afecto, y, al mismo tiempo, todo afecto es constituido a través de su actuación en una cadena significante (283). Esto demuestra el carácter constitutivo del afecto: éste no es algo que se le añade al proceso de significación, sino algo sin lo cual la significación misma no podría ocurrir (“Discourse and Jouissance” 282). La noción de discurso para Laclau es entendida como un complejo de relaciones del cual el gozo es un elemento constitutivo; el discurso, por tanto, no está restringido a la lingüística concebida en un sentido estricto, sino que corresponde a “la secuencia de momentos estructurales/relacionales, los cuales incluyen componentes tanto lingüísticos como afectivos” (“Discourse and Jouissance” 283). La visión del discurso propuesta por Laclau supone una superación de una concepción del lenguaje puramente esencialista/estructuralista, e implica la búsqueda de una nueva concepción ontológica en la cual el concepto de afecto es incorporado. Esta nueva ontología, asegura Laclau, ha sido posibilitada por la llamada revolución psicoanalítica que ha ayudado a ampliar el campo de la objetividad trayendo a

consideración relaciones entre entidades que no podrían ser aprehendidas con los conceptos de la ontología clásica. Laclau propone repensar la filosofía a la luz de este proyecto en el cual el papel del afecto es crucial (“Discourse and Jouissance” 284).

Dado que los complejos discursivos incluyen tanto las dimensiones afectivas como lingüísticas, la tarea fundamental, según lo señala Laclau, es “pensar la especificidad de las formaciones discursivas en términos tales que la interacción entre las distintas instancias y los registros pierdan su carácter puramente externo y causal y se conviertan en instancias constitutivas en sí mismas” (“Discourse and Jouissance 284). Laclau advierte precisamente el peligro de considerar las dimensiones afectivas y lingüísticas por separado: al considerar el campo lingüístico como completo, el afecto viene a ser visto como una intrusión, con lo cual se reafirma una concepción puramente esencialista o estructuralista del lenguaje; igual riesgo de esencialismo es considerar al inconsciente como una agencia completamente desarrollada, poseedora de sus propias intenciones y voluntad. Con la finalidad de superar estas separaciones, Laclau propone como tarea la reformulación de una nueva ontología. En el capítulo siguiente revisaré algunos de los intentos que se han hecho para formular esta nueva ontología.

## CAPITULO VIII: Discusiones ontológicas

¿Cómo desarrollar una historiografía, en particular, y una crítica social en general, sin restringirse a una crítica del capitalismo como tal? Considero que las nociones de gozo y fantasía por sí mismas no proporcionan la base suficiente para un análisis social que rebase la crítica de la ideología del capitalismo contemporáneo (al estilo Zizek). La complejidad de la mente humana y de las relaciones sociales que los seres humanos establecen requiere de una ontología social que, reconociendo la presencia y el valor del inconsciente, dé respuesta a las dinámicas de distintas sociedades e involucre el elemento de poder y lucha por la hegemonía presente en ellas. Para entender esta nueva ontología es necesario analizar los elementos que confluyen en su constitución: la noción de hegemonía, la carencia del sujeto y la incompletud de la sociedad. La categoría de la hegemonía se opone a la lógica de la necesidad de la teoría marxista y cuestiona la presuposición de tal necesidad, ya sea ésta bajo la forma de una lógica histórica en general o del desarrollo de las fuerzas productivas en particular (Norval 88). Por tanto, en términos del análisis histórico, el argumento de Laclau y Mouffe concerniente a la hegemonía resulta transformador del enfoque tradicional que reduce la explicación de la historia a la dominación de una clase sobre la otra. La principal contribución de Laclau a la constitución de esta nueva ontología radica precisamente en la importancia que éste le atribuye al concepto de hegemonía, y su consecuente desarrollo de un argumento para entender la política en términos de la lógica hegemónica, cuyas características incluye la incompletud de lo social (88). Por supuesto, como lo nota Aletha Norval, esta visión sólo

adquiere sentido cuando uno considera el terreno de lo político como de una articulación contingente de relaciones, identidades e intereses.

Por lo tanto, la hegemonía puede ser considerada como una categoría central del análisis solamente si se toma en cuenta la contingencia, es decir, si se considera que nada es determinado con anticipación. La explicación hegemónica de la política y la ideología que propone Laclau intenta, por una parte, poner en evidencia que las estructuras políticas son contingentes y, por la otra, explicar a la vez la constitución y disolución de identidades e ideologías como resultado de la articulación contingente de elementos (87). La noción de hegemonía aparece como un concepto articulador del enfoque de Ernesto Laclau con Jacques Derrida y Jacques Lacan. La productividad teórica del intercambio entre el enfoque deconstructivo de Derrida, la teoría lacaniana, y la visión laclauiana hegemónica de la política constituye la base de una nueva crítica social, la cual, debido a la articulación contingente de los elementos que no tienen una necesaria conexión anterior, y que sólo se juntan a través de la lógica política, posibilita, de acuerdo con mi opinión, la construcción de una nueva visión historiográfica de la cultura latinoamericana que supere los enfoques esencialistas. Es mi criterio que tanto la noción de discurso de Laclau entendida como así como su noción de hegemonía, proporcionan el fundamento a partir del cual construir una nueva ontología que esté en la base de una crítica historiográfica rica y diversa.

La lógica hegemónica propuesta por Laclau y Mouffe es heredera de la deconstrucción del estructuralismo realizada por Derrida; la relación entre la deconstrucción y la hegemonía surge en el contexto de la indecidabilidad y la necesidad de estabilizar lo que es “esencialmente inestable” (Norval 92). Laclau parte del concepto

de “indecidabilidad” de Derrida, el cual le proporciona la flexibilidad teórica necesaria para ir más allá de la llamada “determinación estructural” promulgada por el marxismo. Como lo señala Norval, la indecidabilidad es vista por Laclau como un “campo social desestructurado, en el cual un evento dislocatorio ha puesto en cuestionamiento las lógicas sociales anteriores” (92). La lógica de la indecidabilidad le sirve a Laclau para ajustar cuentas con dos enfoques predominantes en la teoría política contemporánea: el primero, mantiene la concepción de que existen lógicas políticas que predeterminan y estructuran todas las decisiones políticas en una situación de crisis; el segundo, mientras tanto, sugiere que el terreno desestructurado está de antemano formado por una cierta demanda ética. La visión de Laclau no concuerda con este enfoque, debido a que, para él, la base para la decisión es el poder; por lo tanto, el paso de la indecidabilidad a la decisión es para Laclau un acto netamente político, no ético. Ambas posiciones, en suma, ponen en cuestionamiento la primacía de lo político, lo cual es un punto central en el pensamiento de Laclau.

En efecto, tal como lo sostiene E.E. Berns, el enfoque que Laclau hace de la política como hegemonización, dentro de una situación de indecidabilidad, presupone una noción de diferencia y, por tanto, resulta útil para introducir la política dentro de un estilo de pensar deconstructivo (71). Como lo señala Laclau, la indecidabilidad estructural, como condición de posibilidad de la hegemonía supone que, no existe un arreglo predeterminado entre los elementos, aunque éstos se conjugan de un modo determinado, como resultado de una práctica articuladora o externa (*Hegemonía* xii). En otras palabras, la hegemonía necesita de la deconstrucción porque, sin la noción de indecidabilidad radical, las relaciones sociales en muchos de sus niveles aparecerían como

esencialmente relacionadas por lógicas de necesidad y, como consecuencia, la hegemonía no tendría razón de ser, puesto que no habría nada que hegemonizar; al mismo tiempo, la deconstrucción requiere de la hegemonía, puesto que ésta corresponde precisamente a “una teoría de la decisión tomada en un terreno indecible” de la cual la deconstrucción carece. En suma, sin una teoría de la decisión, la “distancia entre la indecidabilidad estructural y la actualidad permanecerían sin teorizar” (“Deconstruction and Pragmatism” 60).

Puesto que no hay nada en el terreno de la decisión que la determine previamente, el momento de la decisión es el terreno de lo político, y es además el momento del sujeto, al cual Laclau define como “la distancia entre la indecidabilidad de la estructura y la decisión” (“Deconstruction” 54). La conexión entre los elementos de hegemonía, decisión y sujeto marcan el encuentro entre el psicoanálisis, la deconstrucción y la lógica hegemónica de Laclau; estos están presentes desde el inicio de las conceptualizaciones de Laclau de la hegemonía como una lógica política, y su articulación manifiesta la originalidad de su pensamiento. En general, el peso de la estrategia deconstructiva, como lo demuestra Aretha Norval, es fundamental en el diseño de la obra de Laclau y Mouffe, particularmente en su lectura de las tensiones constitutivas presentes en la teoría marxista, así como en el replanteamiento de las categorías centrales de la teoría política en forma más general (90); de hecho, como el mismo Derrida lo afirmó, la noción de hegemonía de Laclau está elaborada en un “estilo deconstructivo.”<sup>56</sup> Sin embargo, es importante resaltar que, pese a las influencias de la deconstrucción y el psicoanálisis el planteamiento de Laclau, su posición, como lo aclara Norval, no es ecléctica. Por el

---

<sup>56</sup> Derrida hace esta afirmación en la cita número 31, página 180 de su libro *Specters of Marx* en referencia a *Hegemonía y Estrategia Socialista* de Ernesto Laclau and Chantal Mouffe.

contrario, su originalidad radica en el desarrollo de una lógica hegemónica que permite analizar antiguos temas teóricos bajo una nueva luz; es precisamente esta lógica la que Laclau extrae tanto de la deconstrucción como del psicoanálisis (89).

La ontología basada en la lógica hegemónica incorpora además el concepto del sujeto carente y de la identidad constitutivamente incompleta que Laclau toma del psicoanálisis. La importancia para la crítica social de este concepto de identidad es fundamental. A partir de este enfoque, la visión de la identidad como esencia trans-histórica queda derribada, pues pasa a ser entendida como el resultado de permanentes identificaciones que le otorgan a ésta formas inestables y momentáneas. Laclau sigue en esto a Lacan, quien al definir la constitución del sujeto humano lo hace desde el proceso de identificaciones iniciados en el estadio del espejo, en el cual surge la identificación imaginaria; la misma que, al tiempo que produce el ego, proporciona al sujeto una identidad inestable, irreduciblemente alienante. La identificación simbólica, por el contrario, se caracteriza por la introducción de la Ley del Padre y del lenguaje, y aparece como alternativa a la ambivalencia de la identificación imaginaria, cuya hegemonía termina al ser invadida por el plano simbólico, que hace posible una nueva clase de identificación. En adelante las identificaciones se producirán dentro del orden simbólico, de la ley, y del lenguaje. La ruptura de la relación imaginaria entre la madre y el hijo, en la que se apoya toda la matriz de significación, introduce la pérdida; la identificación simbólica, por tanto, se estructura alrededor de la aceptación de la pérdida, del sacrificio de la relación del hijo con la madre, de esta carencia constitutiva que constituye una afirmación de las leyes simbólicas del lenguaje, las mismas que para funcionar presuponen la aceptación de la Ley como tal (Stavrakakis *Lacan and the Political* 33).



Para que el sujeto emerja y para constituir la sociedad humana, el plano simbólico tiene que ser aceptado, las leyes del lenguaje tienen que ser reconocidas, la comunidad de significado y la idea de la Ley tienen que ser instituidas; de este modo, el sujeto entra en el mundo social (*Lacan and the Political* 32).

No obstante, el proceso de constitución del sujeto no es tan simple como parece. Lo que se sacrifica en el proceso de simbolización, lo que el sujeto pierde, es a su vez lo que lo constituye como tal. Entrar al mundo simbólico implica este movimiento doble de ganancia y pérdida: para ganar el acceso a éste debemos sacrificar la esencia de lo que estamos buscando en él; dicho de otro modo, para ganar el significante debemos sacrificar el significado. Dado que para ganar acceso a la realidad, la cual es principalmente una construcción simbólica, es necesario sacrificar el real para siempre; en adelante sólo se conocerá la realidad que es simbólicamente construida y articulada en el lenguaje y se perderá todo acceso sin mediación a este real, al que sólo se podrá encontrar a través de una simbolización que nunca será total (*Stavrakakis Lacan and the Political* 34). En otras palabras, la constitución del sujeto implica la pérdida del acceso sin mediación a este real; aquí radica precisamente el centro del debate alrededor del cual se fundan las discrepancias entre los diferentes construccionismos y el enfoque lacaniano: el momento de constitución del sujeto es el momento paradójico donde, al aceptar lo simbólico, al obtener la capacidad de simbolizar, se sacrifica, se excluye algo, se acepta que la simbolización no puede nunca ser total, que para que el mundo tenga significado, algo será siempre excluido. Los límites de la significación se manifiestan así en las fallas de la identificación. Tales límites no pueden ser significados dentro del lenguaje y responden a una carencia o una falla propia del lenguaje mismo.

Ésta es también la raíz de la conexión entre lo social y lo simbólico, y la razón misma por la cual las estructuras sociales que son de por sí simbólicas son a la vez excluyentes. El impacto de este proceso de inclusión/exclusión se produce tanto a nivel individual como social. Como lo reitera Stavrakakis, aquí no sólo está en juego la identificación subjetiva sino la constitución de la realidad misma. La condición de posibilidad para la simbolización es precisamente la aceptación de la exclusión (*Lacan and the Political* 33). La articulación lingüística misma presupone una cierta pérdida: la exclusión de algo a través de un acto de decisión. El sujeto así constituido como un sujeto de carencia nunca puede alcanzar completa identidad, nunca puede recuperar la completud perdida, dado que fue su propia institución la que introdujo la pérdida; de ahí que esta no-completud es constitutiva de toda identidad, individual o social, y es a su vez constitutiva de esta nueva ontología. Es exactamente esta imposibilidad de restaurar o recapturar lo perdido la que marca el movimiento circular continuo de carencia e identificación, que caracteriza a la condición humana (35).

Laclau extiende su comprensión de la construcción de las identidades individuales a las sociales, las cuales pueden ser entendidas particularmente por la categoría psicoanalítica de la identificación. La identificación, presupone “la división constitutiva de toda identidad social, entre el contenido que provee la superficie de identificación y la función de identificación como tal” (Laclau y Zac 35). Laclau distingue, por tanto, entre identidad e identificación y señala que una consecuencia importante de la misma es el hecho de que ésta introduce una división constitutiva en toda identidad social y en toda identidad política (Laclau, “Minding” 35). Esta división resulta por tanto constitutiva del sujeto humano y de la sociedad misma; sin embargo, tal división ha permanecido por

mucho tiempo oculta, y la democracia contemporánea debe revelarla. De este modo, Laclau incorpora en su planteamiento el carácter dividido y carente del sujeto humano, extiende hacia la sociedad la noción del Otro lacaniano como dividido, y al mismo tiempo proclama que la división constitutiva no sólo es inherente al sujeto sino al campo social. Todo régimen político, al igual que la identidad y los sistemas de significación, se organiza alrededor de una carencia constitutiva y es simultáneamente subvertido por ella; en el caso particular de la democracia como régimen, ésta “institucionaliza la re-ocupación continua de la carencia en las prácticas políticas tales como las elecciones periódicas” (5). La democracia radical profundiza esta idea, al extenderla a todo aspecto de la sociedad y al reconocer que en el centro de la democracia no existe un principio universal ni una identidad estable, sino solamente una carencia que no se puede erradicar (6).

Considero que la noción de Laclau de la identidad social entendida como múltiples identificaciones es de fundamental importancia para la historiografía latinoamericana, puesto que impone la necesidad de aceptar dos premisas fundamentales: por un lado, que la historiografía que busca el significado último en la historia está en vías de extinción; utilizando las palabras de Laclau, me atrevería a señalar, en relación a la historiografía, que su enfoque predominante está siendo reemplazado por “una conciencia del carácter contingente, precario y limitado” de la misma (*The Making* 1); la identidad constituida a través de un movimiento continuo de identificaciones nunca podrá ser completamente obtenida: “si hay necesidad de identificación, es porque no hay identidad, en primer lugar” (“Deconstruction” 56). Por otro lado, la historiografía latinoamericana debe reconocer que la noción de la identidad como contingente implica

no sólo que los agentes sociales nunca alcanzaran su identidad completa, sino que la completud de la sociedad es inalcanzable, ya sea en una sociedad comunista, socialista o capitalista.

Es importante aclarar que, lo contingente de la identidad no implica necesariamente, como muchos temen, la imposibilidad de la agencia de los sujetos sociales; por el contrario, como lo sostienen Laclau y Zac, implica que aunque la identificación siempre fallará en última instancia en alcanzar una identidad completa, los actos de identificación que los agentes políticos realicen podrían sostener, modificar, resistir o rechazar el orden concreto (37). El sujeto, constituido en lenguaje a través de procesos de identificación, llena su carencia a través de las continuas identificaciones, pero tal completud es sólo temporal; más aun, aunque la identidad no es alcanzable, la aspiración a la misma es continua. Tal es el caso de la búsqueda permanente de la identidad en América Latina: las múltiples explicaciones del porqué de la carencia de la identidad, la aspiración a alcanzarla y la búsqueda permanente de la misma sirven como motivo permanente de la actividad historiográfica; en efecto, siguiendo a Laclau, quien señala que “la imposibilidad de que exista una base universal, no elimina su necesidad” podríamos señalar que, el hecho de que la identidad sea imposible, no significa que no sea necesaria (*Emancipation(s)* 59).

Para reconocer la carencia como base de un nuevo enfoque historiográfico es preciso aclarar que, aun cuando la reflexión ontológica se remonta a Aristóteles, el concepto contemporáneo de ontología va más allá de cómo ha sido tradicionalmente entendido, esto es, como la reflexión sobre el ser. Su definición contemporánea es heredera de la propuesta de Heidegger, quien desarrolló la noción de finitud que,

habiendo sido clave para producir una teoría antropológica de la negatividad, la carencia y el deseo, se constituiría en la base de una ontología denominada negativa por basarse precisamente en la carencia. No obstante, tal carencia no implica un vacío estéril; como lo enfatiza Oliver Marchart aunque la carencia es la ausencia misma de la base, no es una ausencia total, puesto que la base no desaparece completamente, sino que pierde su estabilidad, se convierte en completamente inestable, perseguida por su propia ausencia (21). Más que trascender el campo del ser, la carencia de base lo menoscaba desde adentro, de allí que la categoría de ser se haya convertido en “algo intrínsecamente precario, algo perseguido por el espectro de su propia base ausente” (Marchart 18). Como lo propone Derrida, el término “ser” en la ontología contemporánea no debe ser entendido como aquello que provee un fundamento estable, sino como una “hauntology” donde el ser está siempre “out-of-joint”, nunca completamente presente (161). Como lo enfatiza Marchart, si la carencia de base trascendiera el campo del ser y asumiera un ser trascendente propio, esto sólo nos traería de vuelta a lo que Derrida denominó onto-theology, para la cual el papel del ser es precisamente proporcionar una base estable (21).

El predominio de la noción de carencia en el psicoanálisis lacaniano, en cuya teoría del sujeto Laclau se inspira, le ha valido el epíteto de “negativa”; no obstante, el psicoanálisis no sólo está preocupado con la carencia sino con los intentos de llenarla (Stavrakakis *Lacan and the Political* 37). En otras palabras, la carencia no es necesariamente negativa, puesto que estimula la búsqueda permanente de la identidad a través de identificaciones constantes. Estos dos momentos: la carencia y los intentos de cubrirla son dos caras de una misma moneda y revelan, como lo señala Stavrakakis, la dialéctica entre el sujeto y lo social en la teoría lacaniana. Esta concepción no

reduccionista de la subjetividad abre el camino para una confluencia básica entre la teoría lacaniana y el análisis político; desde esta perspectiva, la política corresponde precisamente al intento de llenar esta carencia en el Otro (*Lacan and the Political* 36). En palabras de Laclau: “pese a que la completud y la universalidad de la sociedad son inalcanzables, su necesidad no desaparece, se muestra siempre a través de la presencia de su ausencia” (Laclau, *Emancipation(s)* 53). Esta visión de la subjetividad que ubica la carencia en la raíz de la condición humana, según lo hace notar Stavrakakis, permite el desarrollo de un enfoque socio político donde la realidad social es concebida como “el locus en el cual el sujeto como carencia busca su completud ausente” (*Lacan and the Political* 38).

En efecto, dado que la constitución de toda identidad es en última instancia imposible, ésta puede ser intentada solamente a través de procesos de identificación con construcciones discursivas, con objetos de identificación socio-política tales como ideologías (36). La teoría lacaniana, como lo enfatiza Stavrakakis, puede ser relevante para la crítica teórica precisamente porque ofrece una concepción ‘socio-política’ de la subjetividad (38). Este vínculo entre el sujeto y lo social ha estado presente desde el inicio en el planteamiento psicoanalítico de Lacan; como lo enfatizan Jean Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe: no hay sujeto de acuerdo con Lacan que no haya sido “siempre un sujeto social” (30). De aquí surge la primera meta de los seguidores de la ontología de la carencia, para quienes el propósito fundamental del análisis político será demostrar que en cualquier identidad o significación existe una carencia, esto es, una diferencia radical.

En general, aunque los esfuerzos realizados para integrar el concepto de carencia en el análisis social y político tienen su raíz en la propuesta de Laclau, contemporáneamente existen otras propuestas ontológicas que oponen la incompletud al exceso, y califican a la primera como negativa y a la segunda como positiva. Los distintos planteamientos metodológicos o interpretativos de ambos enfoques han sido calificados por Lars Tonder y Lasse Thomassen como correspondientes a diferencias conceptuales que los caracterizan como ontologías del imaginario de la carencia y de la abundancia respectivamente. Aunque ambas comparten la idea de una diferencia radical, la conceptualizan en forma diferente y corresponden, por tanto, a dos versiones del proyecto de la llamada democracia radical, la cual se ubica en un punto crítico entre ambos imaginarios ontológicos (2). Tonder y Thomassen consideran que la literatura existente no toma en cuenta las diferentes conceptualizaciones de los imaginarios ontológicos de la abundancia y la carencia, ni la forma a través de la cual éstos afectan a las diferentes versiones de la democracia radical.

Así pues, mientras los teóricos de la ontología de la carencia, herederos del enfoque psicoanalítico de Lacan, conciben la diferencia radical en términos de una “carencia no-simbolizable que funciona en el corazón mismo de cualquier sujeto o sistema de significación,” la llamada ontología de la abundancia o el exceso inspirada en el trabajo de Gilles Deleuze “enfatisa las redes de materialidad, los flujos de energía, los procesos llegar a ser y experimentar” (Tonder y Thomassen 6). Para los teóricos de la abundancia, afirman Tonder y Thomassen, la diferencia radical no se interpreta en términos de una falla estructural ni existe una conexión necesaria entre falla y carencia. Por el contrario, en su crítica a la interpretación lacaniana de la carencia, Deleuze

denuncia lo que considera el entrapamiento del psicoanálisis en el estructuralismo, así como su reduccionismo al tema de la falla.

Más allá de que la distinción entre ontología de la carencia y de la abundancia pueda servir con fines expositivos, en general, es posible afirmar que la diferencia que plantean Tonder y Thomassen resulta aparentemente más metodológica que efectiva; en otras palabras, ésta puede ser fácilmente contestada desde el espíritu de la democracia radical tal como fue propuesta por Laclau y Mouffe. Es mi criterio que, pese a que la ontología derivada del planteamiento de Laclau puede considerarse como negativa por basarse en la noción de la carencia, no es apropiado entenderla o explicarla como lo hacen algunos autores en oposición a una ontología de la abundancia. Esta oposición es de por sí problemática, porque reproduce las divisiones tradicionales de las cuales las nuevas ontologías tratan de alejarse.

Los conceptos teóricos de carencia y abundancia, como lo enfatiza Oliver Marchart, no son necesariamente incompatibles a nivel ontológico, aunque las conclusiones políticas que se derivan de estas ontologías son significativamente diferentes (17). El punto importante de su compatibilidad, señala Marchart, no es si existe o no un nexo directo entre carencia, abundancia o diferencia y un específico proyecto político o forma de gobierno, sino que ambas coinciden en la premisa de que la democracia política nunca podrá alcanzar una base estable (27). Por tanto, proponer o practicar la democracia política supone “abstenerse de cualquier intento de hipostatizar, o atribuir una existencia real ni a la carencia, ni a la abundancia, ni a la diferencia, ni convertirlas en una nueva base” (28); en el caso contrario, aun cuando la carencia, la



abundancia o la diferencia fueran aceptadas como proyectos políticos emancipadores, no habría garantías de que estos proyectos serían democráticamente radicales.

En general, como lo enfatiza Aletha Norval, tanto el exceso como la carencia desafían el pensamiento de la totalidad, y ambas deben ser integradas como parte del trabajo analítico. Al pensar la relación de ambas es importante tener presente la lógica deconstructiva que considera al exceso y la carencia como el “afuera constitutivo” del otro; ésta impregna el cuerpo conceptual de Laclau, y le da forma a su lectura del psicoanálisis lacaniano, impidiendo cualquier apropiación simplista de los argumentos relacionados con la carencia (99). Como lo demuestra Norval, la originalidad de la propuesta de Laclau radica precisamente en la articulación de la abundancia con la carencia en una propuesta novedosa en la que Laclau considera ambas dimensiones como complementarias; por tanto, éstas no pueden ser tratadas como simples opuestas, sino como sus respectivos “afuera-constitutivos” (99). El concepto de “afuera constitutivo” (*constitutive outside*) fue introducido por Henry Staten y retomado por Laclau, quien incorpora a su teoría de la hegemonía la problematización que la deconstrucción hace de las relaciones entre el adentro/afuera así como el concepto lacaniano de *extimité*. En *Nuevas Reflexiones* Laclau hace uso del término “afuera constitutivo” para referirse al “‘afuera’ que bloquea la identidad del ‘adentro’ y es, sin embargo, al mismo tiempo, el pre-requisito para su constitución” (17). Bajo esta misma lógica, el exceso y la carencia son para Laclau dos lados de la misma moneda, y no deben ser entendidos como opuestos, sino como dos formas de aproximarse al mismo fenómeno.

La articulación que Laclau realiza de la indecidibilidad derrideana y la carencia lacaniana es posible, como lo señala Norval, debido a que ambas coinciden en su

oposición a la completud estructural y, por tanto, participan a nivel ontológico de la noción del carácter constitutivo de la incompletud (97). Sin embargo, pese a esta coincidencia a nivel ontológico, las herramientas teóricas particulares de cada una de ellas son algo distintas: “un análisis del discurso político que toma como punto de partida el terreno indecible producirá lecturas muy diferentes a aquélla para el cual el punto de arranque es un terreno ‘carente’” (Norval 97). En el primer caso, la tarea analítica consistirá en “revelar las múltiples posibilidades constitutivas de un terreno, el cual ha sido cubierto por la institución de un discurso hegemónico particular. En otras palabras, el análisis se concentrará en “recuperar la riqueza de las dimensiones de la vida política que ha sido sumergidas y/o excluidas por las fuerzas políticas dominantes para poder hacer visibles formas alternativas de pensar a cerca del orden político o de un proyecto político” (97); por el contrario, el enfoque en la carencia se dirigirá hacia el análisis de los modos de identificación del sujeto así como al éxito o fracaso de los mismos.

Los peligros de polarizar uno de estos aspectos: la carencia o la abundancia, o de volver a cualquiera de ellos un nuevo centro son numerosos; para evitar el riesgo señalado por Andrew Robinson de constituir a la carencia en el centro de un sistema filosófico y reproducir una lectura metafísica o esencialista es necesario tener presente que la carencia y la abundancia son ambas caras de la misma moneda. Esto es precisamente lo que olvida Robinson, quien acusa a la teoría política influenciada por Lacan de no ser radical y antiesencialista como lo proclama. Robinson afirma que el atractivo que la crítica lacaniana tiene en el contexto de la teoría crítica y los estudios culturales es su recurso al antiesencialismo, la contingencia y la indeterminación (19); sin embargo, según asegura Robinson, los lacanianos también son esencialistas (23). Una

forma en la cual los teóricos lacanianos se diferencian a sí mismos del esencialismo es por referencia a la idea de una ‘carencia constitutiva’ como “negatividad”; sin embargo, afirma Robinson, ellos asumen que la idea de una negativa fundacional no es esencialista, mientras que cualquier idea con fuerza afirmativa o positiva autónoma para ellos sí lo es. No obstante, insiste Robinson, el concepto de la carencia constitutiva laciana se localiza en una narrativa enteramente mítica construida a través de una operación de discurso mítico en el sentido barthesiano. Robinson encuentra un paralelo entre el postulado de Roland Barthes, quien señala que la función del mito es afirmar la facticidad vacía de un esquema ideológico particular, rechazando al mismo cualquier necesidad de argumentar las premisas en las que se basa, y la estructura mítica de la carencia constitutiva, la cual no se ve alterada de ninguna manera por su permanente denuncia del esencialismo.

En el vocabulario laciano, señala Robinson, la carencia constitutiva es “una positividad que pasa por negatividad” (20); con este argumento, Robinson presenta la doble característica de positividad y negatividad como dos polos binarios, irreconciliables y cuya coexistencia es no deseable. Sin embargo, como Glynos y Stavrakakis nos lo recuerdan, para Lacan el real no sólo está asociado con esta dimensión negativa sino con una positiva. El real en sí mismo no es una carencia o una disrupción, sino una forma de mostrar la incapacidad constitutiva de lo simbólico de representar al real, o demostrar la falta de recursos del orden simbólico (116). La carencia del real es generalmente positivada (imaginarizada) y presentada en fantasía como un objeto de deseo –lo que Lacan llama el objeto *petit a*, el objeto-cause del deseo. La fantasía promete cubrir la carencia en el Otro, promete un encuentro con nuestro gozo perdido e imposible. La

fantasía nos ofrece el objeto-causa del deseo como la metonimia de nuestra (carente) completud. La paradoja de este objeto *petit a* es que personifica encarna, en un doble movimiento, la carencia en el Otro junto con la promesa de su completud (117).

La crítica de Robinson se basa en su afirmación de que mientras la teoría lacaniana sostiene por un lado incompletud, trata de restaurar la idea de un marco universal a través de la puerta trasera, en lugar de ser ella misma perseguida por su propia falibilidad e incompletud (34). Por todas estas razones, Robinson concluye que la teoría política de la carencia constitutiva se queda corta en sus declaraciones de radicalidad como proyecto teórico y político (41). Al añadir un “siempre” a sus afirmaciones, sostiene Robinson, la teoría lacaniana codifica el presente como un mito, impidiendo de este modo el cambio, y aumentando el pesimismo de la voluntad (40). La matriz básica propuesta por la teoría lacaniana, afirma Robinson, no puede influir en el cambio, porque se asume que ésta actúa por encima de la historia. Con esta crítica, Robinson se une a aquellos que acusan a la teoría lacaniana como ahistoricista, y cuyos argumentos han sido previamente rebatidos por quienes, como Dylan Evans, han demostrado la forma en la que Lacan reafirma la relatividad histórica de los conceptos psicoanalíticos (36).

Para despejar la posibilidad de constituir a la carencia en el centro de una nueva ontología es necesario tener presente la característica que comparte con otras ontologías derivadas de las propuestas de Kojève, Jean Paul Sartre y Martin Heidegger y que en la época contemporánea han sido catalogadas, como lo señala Marchart, en ontología de la carencia, de la abundancia y de la diferencia. Todas ellas se basan en un terreno inestable y coinciden en la inestabilidad continua del terreno en el que se asientan. De acuerdo con Marchart, las ontologías de la carencia, la abundancia y la diferencia, pese a sus

diferencias, son compatibles a nivel ontológico, y por tanto las disputas entre ellas son a nivel óntico más que ontológico. Esto significa que no existe un vínculo específico entre carencia, abundancia o diferencia y un proyecto político o una forma de gobierno en particular (27). Por el contrario, visto desde un punto de vista óntico, toda teoría democrática necesariamente tendrá que basarse en una ontología inestable, esto es en una ontología de la abundancia, la carencia o la diferencia: “el paso de una ontología inestable a una política democrática es un *non sequitur*, el paso de una política democrática a una ontología inestable es necesario” (27). Sin embargo, aunque los proyectos políticos emancipadores integren la carencia, la abundancia y la diferencia, no hay garantías de que estos proyectos se constituirán necesariamente como democráticamente radicales (28). De ahí que, la democracia radical, según lo propone Marchart, “debe estar basada en la premisa post-fundacional de que un terreno estable nunca será alcanzado por ninguna política democrática” (27). Los efectos de estabilizar las ontologías inestables podrían ser catastróficos, sostiene Marchart; por consiguiente dedicarse a la democracia política significa abstenerse de cualquier intento de hipostasiar la carencia, la abundancia o la diferencia, y evitar convertirlas en entidades independientes o constituir las en un nuevo terreno fundacional (28).

Para evitar los esencialismos, además, la democracia radical debe tener presente, que así como no hay sociedad sin simbolización, tampoco hay “una sociedad sin exclusión” (Stavrakakis, *Lacan and the Political* 34). Ésta está presente desde el momento mismo en que la realidad es socialmente construida a través del lenguaje. Para desarrollar un enfoque que supere la exclusión, y conciba la identidad en una forma no-esencialista, como lo demuestra Lasse Thomassen, es necesaria la noción lacaniana de

heterogeneidad. Ésta escapa de marcar una línea de separación entre el adentro y el afuera y por tanto resulta fundamental (Thomassen 103). En otras palabras, si reconocemos con Laclau que las condiciones de posibilidad de la constitución de la identidad son al mismo tiempo sus condiciones de imposibilidad, debemos también reconocer que la exclusión y la inclusión son dos caras de la misma moneda. La categoría de heterogeneidad desarrollada por Laclau pone precisamente en cuestión la oposición entre inclusión y exclusión, interior y exterior. Al igual que la carencia lacaniana, la heterogeneidad no debe ser simplemente entendida como un fallo de la identidad; sino más bien, como la carencia en el corazón de la constitución de cualquier identidad que simultáneamente subvierte y constituye aquella identidad (Thomassen 112-113).

La heterogeneidad, por tanto, se refiere al mismo tiempo a la carencia como al exceso. Al referir a la tensión indecible entre equivalencia y diferencia, entre sustituciones paradigmáticas y combinaciones sintagmáticas, la heterogeneidad rompe con la dicotomía identidad/diferencia (113). Por tanto, como lo propone Thomassen, la noción de heterogeneidad nos proporciona una forma de pensar la cuestión de exclusión y las fronteras de nuestras comunidades (114). Sin embargo, Thomassen advierte contra la posible fetichización del término heterogeneidad, el mismo que puede ser articulado en diversos modos y que, por tanto, no ofrece garantías para una política que lo tome como punto de partida. Sin embargo, yo diría que las dos formas ofrecidas por Thomassen, son útiles no sólo para la democracia radical, sino para una renovación historiográfica. En primer lugar, porque Thomassen señala la posibilidad del cambio, y que éste es un asunto de lucha política; segundo, porque la noción de heterogeneidad que ofrece

Thomassen tiene que ver con los fundamentos de la política, la comunidad, la identidad y su constitución, y proporciona, además, una forma de analizar los límites del presente para encontrar las posibilidades del futuro.

No obstante, la noción de heterogeneidad muestra, también, que siempre hay exclusión, que esta no es eliminable, y que por tanto, el problema no puede definirse en términos de exclusión o no/exclusión. Esto no significa necesariamente que el cambio no sea posible y que la única alternativa sea recurrir a una política conservadora. Por el contrario, la exclusión es constitutiva de la inclusión, lo cual tiene dos implicaciones: primero, la relación entre ambas no es un “plus-sum game” donde entre menos exclusión tengamos, tendremos automáticamente más inclusión. Y al mismo tiempo, esto no es una justificación para ninguna exclusión en concreto. Como lo señala Thomassen, hay una paradoja en relación a la exclusión: por un lado es inevitable, y por otro lado buscamos formas para relacionarnos con la exclusión en forma sensible. El problema es que la constitutividad de la exclusión no es algo que podamos superar en un momento posterior, o relacionándonos con lo o los excluidos en una forma diferente. Una política que busque la heterogeneidad de por sí, está destinada a permanecer al margen o impotente. La tarea, señala Thomassen, será repensar la relación inclusión/exclusión, y repensar nuestras propias nociones de comunidad, y la forma como constituimos nuestras instituciones (116).

En general, y pese a la declaración de la necesidad de reconocer la heterogeneidad, así como concebir el exceso como el afuera constitutivo de la carencia, los esfuerzos teóricos por el desarrollo de una nueva ontología, desde el campo laclauniano se han concentrado fundamentalmente en la formulación de una ontología de

la carencia. Las propuestas más significativas al respecto serán analizadas a continuación.

En los años recientes, dos propuestas fundamentales de la formulación de nuevas ontologías provienen de Jason Glynos, David Howarth y Christopher Breu. El propósito general que mueve a Glynos y Howarth es semejante al de Breu; esto es, contribuir a replantear el marco del análisis social y político. A diferencia de Breu, quien incorpora en su propuesta de una nueva ontología la interpretación de Zizek del real lacaniano, Glynos y Howarth ofrecen como alternativa a la explicación objetivista en las ciencias sociales un marco ontológico basado en la lectura de la carencia lacaniana propuesta por Laclau. (14). Por estar basada en la contingencia radical de las relaciones sociales, Glynos y Howarth denominan a su propuesta “ontología de la carencia”; en otras palabras, una ontología que asume que todo sistema o estructura de relaciones sociales es constitutivamente incompleto o carente (14). Siguiendo a Heidegger, Glynos y Howard distinguen la búsqueda ontológica de lo óntico. Ellos conciben el cuestionamiento ontológico como una búsqueda de los “conceptos básicos” movilizados por una disciplina en cualquier investigación normativa y empírica, y de los presupuestos que yacen bajo cualquier análisis de la política (108). La dimensión ontológica se profundiza en la medida en que una investigación se enfoca en las precondiciones categóricas y existenciales de una práctica o régimen (109). Así, por ejemplo, si un crítico investiga la construcción de la identidad nacional sin cuestionar las nociones implícitas en la práctica de la misma, la investigación opera al nivel óntico; por el contrario, si tal investigación averigua las presuposiciones que determinan qué es lo que cuenta como identidad y cómo



estos fenómenos deben ser estudiados, entonces la investigación incorpora una dimensión ontológica.

El énfasis en lo ontológico más que en lo epistemológico y metodológico en la interpretación, el análisis y la crítica distingue la propuesta de Glynos y Howarth de las explicaciones prevalentes en las ciencias sociales (103). Los presupuestos ontológicos de los que parten Glynos y Howarth incluye la noción de que las prácticas y regímenes son entidades discursivas en el sentido de Laclau y Mouffle; esto implica, por un lado, que el significado es central a tales prácticas y, por otro, que todo campo de relaciones sociales discursivas está marcado por la contingencia radical, donde ésta se refiere a la inestabilidad inherente de la identidad de un objeto (109). Glynos y Howarth siguen la propuesta de Laclau quien a su vez parte de una noción lacaniana del sujeto como marcado por una carencia constitutiva, y de la consiguiente noción de que toda identidad es imposible de llenar completamente; lo que es más importante aún, Laclau extiende la noción del sujeto carente a toda construcción discursiva, la cual es también esencialmente incompleta o carente, nunca completamente constituida (127). Dado que la carencia entendida como negatividad no desaparece, todo edificio social adolece de una falla o resquebrajamiento permanente (105). En general, la carencia no es evidente para el sujeto, ésta se revela cuando las identidades fallan. En los momentos de dislocación es cuando “la contingencia o la indecidabilidad de las estructuras sociales se hace visible” (129). Es en medio de las fallas estructurales que la subjetividad emerge en su forma radical, y los sujetos se ven empujados a realizar actos de identificación que llenen con nuevos discursos el vacío que el evento dislocatorio ha puesto en evidencia (129).

La dislocación, para Laclau, corresponde a cualquier encuentro con el real que interrumpe (*disrupts*) el campo discursivo. Tal como se presentan en *Nuevas Reflexiones*, las dislocaciones son traumáticas y productivas al mismo tiempo: traumáticas en el sentido de que amenazan las identidades; productivas, en cuanto sirven como base para la construcción de nuevas identidades (39). En los momentos de dislocación se vuelven disponibles nuevas posibilidades que les permiten a los sujetos identificarse en forma diferente. En otras palabras, la dislocación funciona a la vez como el límite y la condición de formación de la identidad y de la rearticulación social.

El principal objeto de investigación de Glynos y Howarth son las prácticas o los regímenes de prácticas, con la finalidad de su transformación, estabilización y mantenimiento. Las prácticas sociales no implican una fuerte reflexividad autoconsciente; en general, se definen como las formas continuas y hechas rutina de reproducción social y humana (algunos ejemplos incluyen preparar alimentos, recoger a los niños de la escuela, viajar al trabajo etc.), y como tales, en forma intencionada o no, contribuyen a la reproducción de sistemas más amplios de relaciones (102-4). De igual forma, las prácticas sociales esconden la inestabilidad o contingencia inherente que habita los sistemas sociales, y, por tanto, sirven para sostener las identidades. Correlativamente, así como los regímenes tienen una función estructurante en el sentido de que ordenan un sistema de prácticas sociales, las prácticas políticas a su vez pueden modificar o reordenar el régimen en sí mismo. En la medida en que los movimientos políticos tienen éxito en desafiar las normas y las instituciones en nombre de algo nuevo, las prácticas políticas provocan un efecto transformador en las prácticas sociales existentes. Si tales movimientos políticos logran relacionar sus demandas con las demandas existentes en

otros espacios sociales y sitios de conflicto, volviéndose, de este modo, hegemónicos, éstos pueden contribuir a transformar un régimen entero de prácticas, y lograr la sedimentación de un régimen nuevo que incluya nuevas prácticas sociales.

Glynos y Howarth proponen cuatro dimensiones ontológicas de la realidad: social, política, ideológica y ética (104). A estas dimensiones ontológicas corresponden tres tipos de lógicas: social, política y fantasmática. Mientras la lógica social permite caracterizar lo que es una práctica ya sea ésta en un aspecto social particular o un régimen completo de prácticas, la lógica política muestra cómo la práctica es cuestionada y defendida, y la lógica fantasmática genera las razones de por qué estas prácticas se mantienen y se transforman (108). Glynos and Howarth invocan aquí la lógica de equivalencia y diferencia propuesta por Laclau y Mouffe para investigar la forma en la cual los sujetos, bajo ciertas circunstancias, pueden reactivar las huellas de la contingencia radical, que originalmente se asociaron con la institución de prácticas y regímenes, consiguiendo de este modo construir nuevos significados, prácticas e identidades (15). La lógica fantasmática, basada en la categoría de *jouissance* de Lacan está, por su parte, ligada a la dimensión ideológica, y demuestra como los sujetos participan en esconder, encubrir o cubrir la contingencia radical de las relaciones sociales. La subversión de esta lógica representa para los autores la posibilidad de explicar las condiciones en las cuales se puede basar la dimensión ética de la realidad social. Tanto la lógica política como la fantasmática proporcionan los medios para la crítica ética y la evaluación normativa de las prácticas y los regímenes (16).

La propuesta ontológica de Christopher Breu, por su parte, persigue superar lo que él denomina el “impasse que persigue a la teoría contemporánea” (187); esto es, el

desacuerdo entre las teorías de la construcción social, y en general las posestructuralistas por un lado, y el marxismo y las teorías de la globalización por otro. Para superar estos desacuerdos teóricos, Breu propone lo que él denomina una ontología izquierdista, la cual debe prestar atención a las contribuciones epistemológicas posibilitadas por los enfoques posestructuralistas. Las bases para tal ontología, asegura Breu, pueden ser encontradas tanto en el enfoque lacaniano del real como en los escritos de Michael Hardt y Antonio Negri, particularmente en su concepto de la bio-política el cual reelabora la noción foucaultiana del bio-poder (188). La formulación de Breu de una ontología izquierdista busca dar materialidad a la propuesta del régimen emergente de producción bio-política formulada por Hardt y Negri. La teorización de estos autores, sostiene Breu, aunque incluye el cuerpo y sus efectos, permanece “sorprendentemente idealista” (189). Breu encuentra en el psicoanálisis lacaniano la oportunidad de repensar la relación de los cuerpos con el funcionamiento de la economía política, y de proponer una “teoría discontinua y dialéctica a la vez de la relación entre el lenguaje y la materialidad” (189). Para teorizar las formas de materialidad que a su modo de ver han sido excluidas de la formulación del circuito de producción bio-política de Hardt y Negri, Breu propone basarse en el concepto del real lacaniano (189).

Breu considera que el psicoanálisis lacaniano puede contribuir a su formulación de una ontología izquierdista a través de la noción del real, la cual puede ofrecer una teoría de las relaciones entre el lenguaje y la materialidad en la cual esta última no esté subsumida a la primera. Breu fundamenta su afirmación en la interpretación zizekiana del real lacaniano como tripartito; esto es, como constituido por una triple dimensión, dependiendo de si éste es teorizado desde el punto de vista del campo simbólico, del

imaginario o del real. En el prólogo a la segunda edición de su *For They Know Not What They Do* (xii), Zizek ajusta cuentas con la definición del real lacaniano como “la imposible Cosa-en-sí-misma” que ofrece en 1989 en el *Sublime Objeto de la Ideología* (173). Según Zizek declara, tal definición corresponde a una lectura “cuasi-trascendental” de Lacan, y abre las puertas a una “celebración del fracaso” (xii). Zizek sostiene que el límite de su concepción del real, expresada en *El Sublime*, es haber pasado por alto las “complejas interconexiones dentro de la triada Real-Imaginario-Simbólico.” En otras palabras que “la triada compleja se refleja dentro de cada uno de sus tres elementos” (Zizek xii).

Por su parte, Breu se basa en esta redefinición de Zizek del real lacaniano: en lugar de ser concebido como el límite de la significación, es entendido siguiendo la estructura triádica de los registros lacanianos, y resaltando tres órdenes básicos dentro del Real mismo: el real *real*, el real simbólico, y el real imaginario; el real *real* es el que actúa como una fuerza de negación, y corresponde a las formas de materialidad no codificadas que eluden la definición simbólica o resisten la integración en el simbólico, el real *simbólico* se refiere a las distintas formas que intentan representar al real, y a las que denominamos: ciencia, filosofía, teoría, o simplemente discurso, así como a los códigos (formulas científicas, digitalización, significantes vacíos, etc) y el real *imaginario* corresponde al dominio de las pulsiones y al inconsciente (191).

La concepción tripartita del real, representa para Breu la base para una ontología izquierdista del presente, puesto que, según señala, es precisamente el registro *real* del real el que constituye al psicoanálisis lacaniano como una forma de materialismo (191). El real del real no corresponde simplemente el sustrato material subyacente al imaginario

y al simbólico, aunque ésta es su definición más amplia; éste más específicamente se refiere a “las formas de materialidad no-codificada que elude la definición simbólica o que resiste la integración al simbólico” (Breu 191). Este sustrato material es sólo en forma imperfecta aludido por el simbólico, a través de su referencia al lenguaje. Sin embargo, pese a la importancia de distinguir entre estos diferentes registros del real, sostiene Breu, el concepto de Lacan sólo puede ser completamente entendido cuando lo concebimos en la forma en la que tres registros funcionan juntos. Para Breu lo importante de la concepción tripartita del real de Žižek es que en ésta el real se intercepta con el simbólico y el imaginario. Al concebir el real como moviéndose continuamente entre los otros registros ayuda a evitar que el concepto sea reducido a otra estructura simbólica reificada. Al basarse en la concepción de Žižek del real como tripartito es posible, sostiene Breu, teorizar “la construcción simbólica de la vida diaria y al mismo tiempo plantear lo que resiste, elude y coloca límites a esta construcción simbólica” (193). Aquello que resiste esta codificación simbólica puede ser teorizado en formas múltiples: un primer locus de resistencia es el cuerpo en sí; la dimensión real del cuerpo surge precisamente como esas formas de materialidad que se diferencian o son excluidas de la construcción imaginaria y de su elaboración simbólica (193). El segundo locus de resistencia que plantea Breu está constituido por el inconsciente en las pulsiones los cuales representan otro registro ontológico del real (193). Esta concepción del real como moviéndose continuamente entre los diferentes registros, ayuda a que el concepto no se reduzca simplemente a una reificación de la estructura simbólica. Más aún, afirma Breu, esta definición del real como mediador en una forma no-reductiva entre los diferentes registros, sirve para superar el entrapamiento de la teoría contemporánea. Tal

entrapamiento está relacionado precisamente con la dimensión real del cuerpo, la cual, como sitio de importancia ontológica, “elude el enfoque epistemológico de la construcción social y la teoría posestructuralista” (193). Esto es, debido a que lo que está en juego en este entrapamiento, son las contradicciones que se producen entre metodologías que se focalizan en cuestiones epistemológicas y aquéllas que lo hacen en problemas ontológicos (192). La dimensión ontológica final del real que desafía el enfoque exclusivamente epistemológico del posestructuralismo es la definición del mismo como una materialidad no-codificada. Es en este punto precisamente donde Breu considera posible conectar el real con lo que considera otro de los desafíos teóricos a las preocupaciones epistemológicas del posestructuralismo; esto es, las formas de materialismo postuladas por neo marxistas y teorías de la globalización (194).

La integración del marxismo y el psicoanálisis es la base de la propuesta de la ontología izquierdista que plantea Breu; por ser ambos formas diferentes de materialismo, señala Breu, éstos funcionan en el real para “simbolizar aquello que no es todavía simbolizable y socializar aquello que no es todavía socializado, o lo que es socializado solamente en formas explotadoras” (197-198). Breu señala que, a primera vista, la comprensión materialista de Karl Marx parecería ser opuesta a la concepción de materialidad en la teoría lacaniana. No obstante, sugiere Breu, es posible señalar una relación entre ellos: en la definición de materialidad de Marx predomina la forma como la actividad material que transforma la naturaleza en bienes se integra completamente en el universo simbólico de lo social; por otro lado, para Lacan la materialidad se concreta precisamente en aquello que resiste, yace fuera o rechaza ser reducido a las formas de codificación simbólica, esto es en el real como una materialidad no codificada. De ahí

que, según señala Breu, en su propuesta, los tres registros del real lacaniano descritos por Žizek pueden articularse con la concepción materialista del marxismo; esto es, como un “necesario suplemento al paradigma marxista” que permite teorizar completamente las formas de producción impolítica que Hardt y Negri plantean como centrales al capitalismo tardío globalizado del presente (197). Las teorizaciones del bio-poder de estos autores tienden a considerar el cuerpo, “como sitio pasivo de inscripción”, que “llega a ser saturado y reformulado por las codificaciones económicas y discursivas”; de ahí que las posibilidades de su teoría se ven limitadas al reducir lo material a lo simbólico (204). Su propuesta, afirma Breu, por el contrario, contribuye a “resistir, desafiar, deformar o contradecir las codificaciones económicas y discursivas” puesto que integra la materialidad del real del cuerpo así como otras formas de materialidad (204).

No obstante, pese a que Breu reivindica la importancia de la materialidad del cuerpo en el análisis político, su enfoque no alcanza a cubrir las formas fantasmáticas como el gozo, el cual, según Glynos y Howarth, está corporizado en prácticas materiales (119-120). Estos autores se distinguen de Breu cuando sostienen que las “prácticas de reproducción de la identidad y los nuevos actos de identificación también presuponen un sujeto del gozo que está estructurado alrededor de ciertas fantasías” (129-130). Breu coincide, sin embargo, con Glynos y Howarth en la importancia que le atribuyen a la fantasía como mecanismo de encubrimiento, en el caso de los últimos como forma de cubrir la carencia, y en el caso de Breu como negación de la realidad de la economía. Aunque la propuesta original de Glynos y Howarth se basa fundamentalmente en el concepto de carencia integrado al análisis social, como lo propone Laclau, posteriormente su análisis se acerca más a Žizek y a su noción de fantasía entendida como una “narrativa



que cubre o esconde la carencia del sujeto al proveerle una imagen de completud, totalidad o armonía” y al mismo tiempo “conjura las amenazas y los obstáculos para su realización en el otro” (130). El éxito de una narrativa fantasmática es precisamente “agarrar al sujeto mediante el gozo que le produce un practica o un orden dados, o a la promesa de un orden o una práctica futuros, confiriéndole por tanto identidad” (130).

En este punto Glynos y Howarth coinciden con Breu, quien, para demostrar una relación productiva entre el materialismo marxista y la concepción lacaniana del real, recurre a Zizek y a su concepción de que la relación entre los sujetos, tanto individuales como colectivos, y las mercancías, están estructuradas por la fantasía (195). Breu califica a ésta como la contribución fundamental de Zizek a la concepción marxista del fetichismo de la mercancía (*commodity fetishism*). Según este concepto, el verdadero carácter de la producción social llega a ser confundido como una simple relación de intercambio de bienes por dinero, pasando por tanto, el verdadero origen de la mercancía, el verdadero carácter de la producción social y el origen del trabajo y la transformación material del mundo natural (195). En la propuesta de Zizek esta percepción errónea está estructurada en forma fantasmática en términos de la lógica psicoanalítica de la negación (*disavowal*) (195). En la aplicación de la noción freudiana de negación al fetichismo de la mercancía, afirma Breu, es necesario tener presente que el nexo que une la relación del sujeto con la mercancía es el funcionamiento de la fantasía; en otras palabras que la relación del sujeto con el orden simbólico del capitalismo no es sólo discursiva, sino imaginaria y fantasmática. Extendiendo la lógica de la negación freudiana “yo sé...pero sin embargo...”, Zizek postula que no es que el sujeto no sea consciente de la “base social de la producción de mercancías, sino que esta base social debe permanece negada

para que el universo simbólico del capitalismo permanezca consistente” (195). Esta es precisamente la importancia de la noción psicoanalítica de negación en la explicación del fetichismo mercantilista, puesto que aquello que es inicialmente simbolizado, es luego excluido de todo reconocimiento dentro del universo simbólico y su importancia disminuida.

La propuesta de estos autores incluye la noción de subjetividad, y la forma como los modos de subjetividad deben ser entendidos: esto es, como modos de gozo, y como tal son, siempre corporeizados en prácticas materiales (119-120). Por tanto no pueden ser totalmente aprehendidos conscientemente ni entendidos en términos intelectualistas y cognitivistas. Para Glynos y Howarth, lo ético y lo ideológico está precisamente relacionado con el modo particular de gozo del sujeto (119). En otras palabras, frente a este orden de cosas, el sujeto tiene dos opciones: por un lado, ocultar en forma cómplice la contingencia radical de las cosas, en cuyo caso se produce un predominio de la dimensión ideológica; o por el contrario, estar atento a la contingencia radical de las relaciones socio-políticas (131-132). Dicho de otro modo, los asuntos éticos surgen de la relación de los diferentes modos de subjetividad con la contingencia última de la existencia social. La pregunta ética, por tanto, debe responder cómo un sujeto se relaciona con sus identificaciones, con su propia contingencia y con la contingencia de la vida social, tal como ésta se revela en los eventos dislocatorios.

## CONCLUSION:

El impacto de un enfoque que acepte el carácter ficticio de las llamadas identidades nacionales tanto latinoamericanas como peninsulares es de largo alcance, pues representa, además, el primer paso para replantear no sólo la historiografía latinoamericana sino la práctica política que la sustenta. El carácter incompleto e incompletable de la subjetividad humana tal como lo he demostrado a lo largo de este trabajo demanda re-ubicar la reflexión que sobre la identidad ha predominado en la crítica cultural latinoamericana. Las limitaciones de este enfoque que se aproxima al texto literario e histórico ignorando la existencia de la intersubjetividad han tenido como efecto el anquilosamiento de la crítica cultural e histórica latinoamericana. En el caso de la enseñanza de la literatura, se debe rebasar el llamado “comentario de texto” al estilo Lázaro Carreter, cuyo propósito es buscar el “significado” literario del mismo. Paraphrasing Slavoj Žižek (*El Sublime* 118-122) me atrevo a señalar que en lugar de disfrazar la carencia con narrativas históricas que le den significado, la crítica cultural debe apuntar a atravesar esta fantasía mostrando que “la carencia, la falta en el Otro, no puede ser suturada” (Stavrakakis, *Lacan and History* 113); en otras palabras, debe destapar la carencia identificándose con la suya propia y con la del Otro. Al realizar el análisis social, por tanto, es necesario partir de la constatación de que así como no hay sociedad sin simbolización tampoco hay una “sociedad ni realidad social sin exclusión” (34). Aunque la exclusión parece el resultado exclusivo de la injusticia de un sistema económico en especial, es, por el contrario, una característica intrínseca del proceso de simbolización, un subproducto de nuestra entrada en el lenguaje, que vuelve imposible la

realización de la totalidad social, y que convierte a la política de la identidad y del sujeto en una política de imposibilidad.

Propongo que en el caso de la sociedad andina latinoamericana el síntoma de la exclusión, los cuerpos externos, aquellos que nos recuerdan la imposibilidad de la sociedad son predominantemente los indígenas. Su exclusión está en la base de la constitución de las identidades nacionales mismas así como en la base de los llamados Estados nacionales que se constituyeron a través de la exclusión de lo aborigen, del rechazo de los orígenes locales, de la mezcla del español y la india, la violación de la india, del sometimiento a sangre y fuego; las fantasías de gozo, por tanto, se han corporeizado en las figuras excluidas del mestizo, el indígena, el negro, el mulato y el gaucho, cuyas presencias como síntoma social son un testimonio permanente de que el ni el gozo ni la sociedad son uno solo. En otras palabras, constituyen un recuerdo de la imposibilidad de la fantasía de una sola nación. Considero que en este análisis podrían incluirse también las historias literarias nacionales que en numerosos casos han sido diseñadas para proporcionar una idea idealizada del origen y construcción de la nación; un rol semejante cumplieron los llamados romances nacionales, como lo ha demostrado Doris Sommer.

Aunque la característica exclusionaria de la nación ha sido reconocida por diversos autores, la dimensión subjetiva que reproduce la fantasía de unidad no ha sido incorporada en los análisis historiográficos. De los estudios de Žižek y Stavrakakis podemos concluir que el análisis historiográfico debe incorporar la subjetividad entendida como la dimensión que va más allá del simbolismo y enfatizar el trabajo de los procesos de identificación y la forma en la cual los diferentes tipos de gozo son ejecutados en

diferentes contextos nacionales. En el caso del estudio historiográfico de la cultura en América Latina, este enfoque nos llevaría a un conjunto inédito de preguntas: ¿Cómo los gozos nacionales funcionan en los textos literarios y culturales? ¿Qué nos dicen sobre las fantasías nacionales de sus respectivos países, y sobre la totalidad de la realidad, y de las fantasías implícitas? En otras palabras, el análisis historiográfico debe destacar y denunciar las fantasías tales que circulan a través de los mitos que articulan la nacionalidad; de ahí la importancia de estudiar y analizar como éstas se reproducen a través de la sociedad.

Ofuscada bajo una perspectiva que ignora la incompletud, y que asume que la realidad es significable, esto es, que puede ser expresada plenamente con palabras a través del lenguaje, la crítica cultural latinoamericana ha perseguido la identidad de los sujetos y de la nación y ha encubierto la falta del significado inherente en la experiencia histórica en sí misma, ocultando el vacío, la carencia del Otro. Aquí es precisamente donde, como lo señala Žižek, el anti-esencialismo predicado por Laclau nos lleva a concluir que la esencia es imposible, así como es imposible que las propiedades positivas permanezcan iguales en todas las situaciones. En el caso de la llamada identidad latinoamericana, sus características ni están en cierto sentido fijas y disponibles, ni pre-existen al significante que las nombra ni constituyen una esencia. Es necesario, por tanto, derrotar y erradicar la noción de la llamada identidad “latinoamericana” como definida por un conjunto predeterminado de características, a las cuales la realidad social, económica, política y cultural debe asemejarse; a esta tarea deben contribuir la ficción y la crítica literaria. Adicionalmente, es necesario tener presente que si las relaciones de apego, por un lado proporcionan el atractivo de las instituciones y les conceden a éstas su

estabilidad a largo plazo la respuesta al problema de la identidad nacional debe surgir de la pregunta de cómo entender los apegos de las determinadas comunidades en específicas circunstancias históricas; si por otro lado, las relaciones de apego son aquéllas que les dan coherencia a las identidades religiosas, culturales étnicas y otras socialmente construidas, y por tanto no pueden ser reducidas a las opciones racionales controladas conscientemente, el estudio historiográfico no se debe reducir a la narración de las gestas heroicas, ni de los enfrentamientos entre clases sociales antagónicas, por el contrario, debe buscar detrás de las palabras y los hechos la significación de éstos en relación con el gozo y la fantasía social de cada época.

Considero que la historiografía cultural tiene la misión de nombrar lo innombrable develando la íntima relación existente entre las identidades culturales, la nación y la fantasía. En otras palabras, ésta debe reconocer que la realidad, que es comúnmente aceptada en los medios intelectuales latinoamericanos como simbólicamente construida, es también carente e incompleta; por consiguiente, tanto las llamadas identidades nacionales como las nociones de nación y nacionalismo responden a la necesidad de completar esta carencia, y están atravesadas por el papel de la fantasía, que es precisamente crear la ilusión de cubrir esta incompletud.

Motivada por el deseo y la voluntad de emancipación, la crítica cultural latinoamericana ha buscado la quimera de la identidad, la fantasía de la total representación, y ha cerrado los ojos ante lo reprimido que emerge. En su esfuerzo por definir las identidades nacionales y por fundamentar la existencia de la nación, la crítica historiográfica ha pasado por alto el carácter excluyente de la misma, cubriendo el vacío, la falta en el Otro. Sin embargo, el límite de la significación, la incompletud y las aristas

de la identidad han reaparecido permanentemente poniendo en evidencia el límite de la misma, revelando que la completud de la identidad a la que se aspira es un logro imposible, poniendo además de manifiesto el carácter ficticio de la misma. La concepción de la identidad como una ficción no es completamente ajena a la crítica cultural, ni al análisis de la nación. En el caso de la crítica peninsular, Jo Labanyi ya ha sostenido la equivalencia de la comunidad imaginada con una construcción ficcional. Siguiendo la línea culturalista de Benedict Anderson, Jo Labanyi ha destacado el papel que cumple la novela realista al homogenizar la sociedad y constituir al público lector como una “comunidad imaginada” unida bajo las mismas ansiedades (6). Labanyi, sin embargo, ha ido más allá que Anderson al puntualizar que la literatura, específicamente la novela realista, no sólo contribuye a la formación de la nación a través de la ilusión de una sociedad homogénea cuyos problemas muestra y critica, como lo demuestra Anderson, sino que el carácter realista de la novela misma no está dado por la realidad que narra, sino por la ilusión que crea. En palabras de Labanyi: “Si llamamos a una novela ‘realista’ no es porque creemos que narra eventos que realmente pasaron, sino porque construye una ‘comunidad imaginada’ que corresponde a la ilusión de una sociedad homogénea, esto es, a la nación moderna. En ambos casos estamos lidiando con una construcción ficcional” (7). Esta valiosa consideración de Labanyi nos acerca a la completa paradoja de la constitución de la identidad: la ficción crea la ilusión de la realidad, y ésta proporciona la ficción de la identidad.

Pero no es necesario tan sólo reconocer el carácter ficticio de la fantasía sino, al mismo tiempo, avanzar en la construcción de un nuevo enfoque que acepte la carencia sin convertirla a ésta en un nuevo núcleo fundacional. Para superar las limitaciones del

enfoque historiográfico esencialista es necesario, a mi modo de ver, unificar las dos grandes propuestas de análisis social contemporáneo: la de Ernesto Laclau y la de Slavoj Žižek, quienes representan dos enfoques prevalentes en la llamada ontología de la carencia: uno que se concentra en la irrepresentabilidad del real, y otro en la carencia de la identidad del sujeto. El primero es llevado hasta sus últimas consecuencias por Žižek y el segundo por Laclau. Aunque se enfocan en dos aspectos distintos de la crítica ideológica, ambos análisis son complementarios. Ambos han contribuido al análisis en formas que pueden complementarse al entender la imposibilidad del real como correlativa a la incompletud del sujeto y la sociedad, y al rol de la fantasía como integrante de la lógica hegemónica. Propongo que, integrando el producto teórico del esfuerzo combinado de estos autores en la crítica historiográfica latinoamericana es posible desarrollar nuevas herramientas que contribuyan a superar las interpretaciones predominantemente esencialistas de la historia y la cultura.

Esta es precisamente mi propuesta: que en lugar de la fantasía que ha gobernado la crítica cultural latinoamericana bajo la forma de una interpretación socio-político, alimentada por una filosofía de la historia que aspira a representar objetivamente el pasado, y de una concepción de la identidad basada en la aparente de completud de los sujetos, es necesario que la historiografía cultural latinoamericana reconozca el papel de la fantasía en ocultar el síntoma social, incorpore la noción de la carencia, y al mismo tiempo, entienda el papel del real como aquello que excede toda significación. Considero que aceptar el real como límite de toda significación implica estar consciente de las condiciones limitadas de la significación y aceptar que todo análisis de la cultura en términos de sus sistemas representacionales contiene una falla inherente, más allá del



contenido ideológico, económico o político del sistema o modo de producción; en todo caso, siempre habrá un más allá de la significación resistiéndose a ser nombrado. Cuando Zizek, en *The Ticklish Subject*, presenta al real como “la inexorable lógica del Capital, espectral y ‘abstracta’ la cual determina lo que sucede en la realidad social,” está imponiendo un límite a la concepción del real, al hacerlo equivaler a una forma de producción en particular, esto es al capitalismo; de este modo, o bien está considerando al capitalismo como un sistema atemporal y universal y eterno, o, está privando al concepto del real de su función desestabilizadora mas allá de un sistema particular (276).

Es mi criterio que la concepción de la hegemonía propuesta por Laclau tiene el potencial de transformar la historiografía latinoamericana; para entender la identidad es preciso analizar las relaciones intersubjetivas en medio de las relaciones hegemónicas que se dan en un momento determinado. En este marco, la visión de la identidad como esencia trans-histórica queda derribada, pues pasa a ser entendida como el resultado del permanente movimiento de significantes que le otorgan a ésta formas inestables y momentáneas. El gran temor de la crítica cultural latinoamericana es que, al generar una teoría que rebase las grandes metanarrativas del proyecto modernista y racionalista, se contribuya a una pérdida del sentido histórico y, por consiguiente, de una perspectiva de transformación del presente. En este punto es necesario entender que, como lo señala Laclau, si bien la construcción o articulación política es posible en la medida en que la sociedad a su vez es imposible, la imposibilidad de la sociedad como una totalidad cerrada no implica la imposibilidad de toda forma de significado social (25). La imposibilidad de la sociedad, como lo señala Laclau, constituye la condición misma de posibilidad de una fijación parcial de un significado social. El esfuerzo por construir el

significado social es lo que llamamos política. Para Laclau, lo social solamente existe como un esfuerzo por construir ese objeto imposible que es la sociedad (*New Reflections* 92). Dado que el proyecto de la democracia radical propuesto por Laclau y Mouffe se basa en la aceptación de la imposibilidad de la sociedad y en que ninguna política democrática alcanzará nunca un terreno estable, realizar una política democrática significa en palabras de Marchart “abstenerse de cualquier intento de convertir a la carencia, la abundancia o la diferencia en un nuevo fundacionalismo” (28); puesto que tal estabilización de las ontologías inestables podrían tener efectos catastróficos. De ahí que la reconstrucción de la historiografía cultural latinoamericana también implique evitar convertir a la carencia, en un nuevo eje fundacional.

Propongo que la renovación de la historiografía cultural latinoamericana, así como la construcción de las democracias latinoamericanas contemporáneas, requiere del reconocimiento de la naturaleza constitutiva de la carencia. Como lo señala Laclau, es imprescindible el reconocimiento de la carencia, así como la institucionalización política de la misma (Laclau, *Emancipation(s)* 46). Para desarrollar un nuevo enfoque en la crítica historiográfica latinoamericana que supere las limitaciones anteriormente señaladas es preciso fundamentar su análisis en una lógica hegemónica, incluir la contingencia de la realidad social, correr el velo de la fantasía, descubrir el síntoma social, analizar el gozo social y encontrar el *jouissance*. Tal es el marco teórico que propongo para una reconceptualización del tema de la identidad en la historiografía latinoamericana. Las implicaciones de la teoría de la hegemonía para el análisis histórico socio-político son múltiples. Como lo manifestó Laclau en su conferencia en Emory University en 2006, la teoría de la hegemonía funciona como una herramienta de análisis

de coyuntura, y como tal permite determinar el juego de fuerzas, las alianzas, los objetivos y el acceso al poder. La importancia de la teoría de la hegemonía de Laclau para la renovación de la crítica historiográfica latinoamericana radica en que la hegemonía no pretende ser “una descripción neutral de lo que pasa en el mundo”, sino por el contrario, una “descripción cuya condición misma de posibilidad es un elemento normativo que gobierna, desde el inicio, cualquier aprehensión de los ‘hechos’ cuantos hechos que pueda haber.” De ahí sus implicaciones éticas; no en vano Laclau define a la hegemonía como una forma de nombrar esta “relación inestable entre lo ético y lo normativo” (*Contingency* 80-81). Para que la vida ética sea posible una comunidad requiere producir constantemente símbolos vacíos; para que esta comunidad sea, democrática y no totalitaria, todo tiene que girar alrededor de la posibilidad de que el momento de articulación entre lo particular y lo universal se mantenga siempre abierto e indeciso (85). El peligro, por un lado, es que cualquier clase de absorción total de lo particular a lo universal puede conducir a una unificación totalitaria, como lo pretenden quienes predicán la intolerancia de las ideas diferentes, o por otro, a la implosión de una comunidad a través de la proliferación de identidades puramente particularísimas que se aíslan en busca de una política identitaria que no contribuye a la consolidación de una tendencia hegemónica (86). La democracia radical, como la conciben Laclau y Mouffe, es precisamente el espacio que garantiza el juego permanente de lo universal y lo particular; en esto se distingue del marxismo y el liberalismo, en su rechazo a una democracia fundada en una universalidad pre-establecida, ya sean estos derechos humanos, principios de discurso racional o la teleología de la historia. La lectura historiográfica que propongo, corresponde a lo que Shoshana Felman denomina una

“lectura performativa,” la cual, en nuestro caso, respondería a la pregunta: no lo que la historia significa, sino lo que los sujetos en sus triángulos intersubjetivos hacen (*The Adventure* 109). Tal lectura debe incorporar la presencia sujetos y realidades sociales quienes, dispuestos a aceptar sus carencias, marcaron el camino del debate sobre la identidad, el mismo que para el caso latinoamericano se inició en América latina casi doscientos años atrás y que aun tiene vigencia. Para esto propongo empezar una revisión histórica que, superando los estereotipos y las luchas de clases, encuentre a través de la carencia, y el triálogo intersubjetivo una forma de camino de emancipación futura

## Trabajos Citados

- Aínsa, Fernando. "Antinomies of Latin American Discourses." *Latin American Identity and Constructions of Difference*. Ed. Amaryll Chanady. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994. 1-25. Print.
- Althusser, Louis. "Ideology and Ideological State Apparatuses." Althusser, Louis. *Louis Althusser Lenin and Philosophy and other Essays*. Trans. B. Brewster. New York: Monthly Review Press, 1971. 127-186. Print.
- . *Posiciones*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1977. Print.
- Amador de Los Rios, José. *Historia crítica de la literatura española*. Madrid: Imprenta de José Rodríguez, 1861. Print.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised Edition. London and New York: Verso, 2006. Print.
- . *Specters of Comparison*. London: Verso, 2000. Print.
- Arendt, Hanna. *On Revolution*. London: Penguin Books, 1965. Print.
- Bennington, Geoffrey. *Legislations: The Politics of Deconstruction*. London & New York: Verso, 1994. Print.
- Bernd, Zilá. "The Construction and Deconstruction of Identity in Brazilian Literature." *Latin American Identity and Constructions of Difference*. Ed. Amaryll Chanady. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994. 86-103. Print.
- Berns, E. E. "Decision, Hegemony and Law." *Philosophy and Social Criticism* XXII.4 (1996): 71-80. Print.
- Besley, Catherine. "Constructing the Subject: Deconstructing the Text." *Feminist Criticism and Social Change*. Ed. Judith Newton and Deborah Rosenfelt. New York & London: Methuen, 1995. 47-64. Print.
- Beverley, John. "Prologo." Gonzalez-Stephan, Beatriz. *Fundaciones: canon, historia y cultura nacional: Historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*. Madrid: Iberoamericana, 2002. 25-30. Print.
- Bhabha, Homi, K. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994. Print.
- Billing, Michael. *Banal Nationalism*. London: Sage Publications, 1995. Print.

- Blanco, Alda. "Gender and National Identity: The Novel in Nineteenth Century Spanish Literary History." *Culture and Gender in Nineteenth Century Spain*. Ed. Lou Charnon-Deutsch and Jo Labanyi. Oxford: Clarendon Press, 1995. 120-136. Print.
- Bolívar, Simón. "Carta de Jamaica." n.d. web.  
<<http://www.educ.ar/educar/site/secure/educar/area-usuario/carta-de-jamaica.html>>.
- Breu, Christopher. "Signification and Substance: Toward a Leftist Ontology of the Present." *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics*. Ed. Carsten Strathausen. Minnesota: University of Minnesota Press, 2009. 187-207. Print.
- Bueno, Raúl. "Sentido y requerimientos de una teoría de las literaturas latinoamericanas." *Escribir en Hispanoamerica: Ensayos sobre teoría crítica y crítica literarias* (1991): 85-106. Web.
- Burke, Kenneth. *The Philosophy of Literary Form*. Baton Rouge: Louisiana State University, 1941. Print.
- Butler, Judith. *Bodies that Matter*. New York & London: Routledge, 1993. Print.
- Cañizares-Esguerra, Jorge. *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford: Stanford University Press, 2001. Print.
- Carreter, Lázaro and Fernando Correa Calderón. *Cómo se comenta un texto literario*. Madrid: Cátedra, 1994. Print.
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005. Print.
- Castro-Klarén, Sara. "The Nation in Ruins: Archaeology and the Rise of the Nation." *Beyond Imagined Communities: Reading and Writing the Nation in Nineteenth-Century Latin America*. Ed. Sara Castro-Klarén and John Charles Chasteen. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 2003. 161-195. Print.
- Chartier, Roger. *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa, 2005. Print.
- Chartier, Roger. "The Two Frances: The History of a Geographical Idea." Chartier, Roger. *Cultural History*. Ithaca: Cornell University, 1988. 173-197. Print.
- Chasteen, John Charles. "Introduction." *Beyond Imagined Communities: Reading and Writing the Nation in Nineteenth Century Latin America*. Ed. Sara Castro-Klarén

- and John Charles Chasteen. Baltimore and London: John Hopkins University Press, 2003. ix-xxv. Print.
- Chatterjee, Partha. "Anderson's Utopia." *Diacritics* XXIX.4 (1999): 128-134. Web.
- Cheah, Pheng. "Grounds of Comparison." *Grounds of Comparison: Around the Work of Benedict Anderson*. Ed. Jonathan Culler and Pheng Cheah. New York: Routledge, 2003. 1-20. Print.
- Chiaramonte, José Carlos. *Nación y Estado en Iberoamérica*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2004. Print.
- Childers, Joseph and Gary Hentzi, *The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*. New York: Columbia University Press, 1995. Print.
- Cohen, Stanley. *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering*. Malden: Polity Press, 2002. Print.
- Cornelius, Castoriadis. *The Imaginary Institution of Society*. Trans. Kathleen Blamey. Cambridge: MIT Press, 1987. Print.
- Coviello, Peter. "Intimacy and Affliction: DuBois, Race, and Psychoanalysis." *MLQ: Modern Language Quarterly* VXIV.1 (2003): 1-32. Web.
- Cueva, Agustín. *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 1977. Print.
- Curtayne, Alice. *Lough Derg: St. Patrick's Purgatory*. London: Burns, Oates and Washbourne, 1944. Print.
- D'Andrade, Roy G. *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. Print.
- Deflem, Mathieu. "Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis." *Journal for the Scientific Study of Religion* 30.1 (1991): 1-25.
- Deleuze, G. and F. Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. M. Hurley, M. Seem and H. R. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983. Print.
- Derrida, Jacques. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning & the New International*. Trans. Peggy Kamuf. London: Routledge, 1994. Print.
- Dolar, Mladen. "Beyond Interpellation." *Qui Parle* VI.2 (1993): 75-96. Web.

- Du Bois, W.E. Burghardt. *Souls of Black Folk: Essays and Sketches*. 7th. Chicago: A.C. McClrng and CO., 1907. Print.
- Durkheim, , Emile. *The Elementary Forms of the Religion Life*. New York: Collier, 1961. Print.
- Dyess, Cynthia and Tim Dean. "Gender: The Impossibility of Meaning." *Psychoanalytic Dialogues* 10 (2000): 735-756. Web.
- Eagleton, Terry. *Criticism and Ideology*. London: NBL, 1976. Print.
- Easthope, Anthony and Kate McGowan. *A Critical and Cultural Theory Reader. Introduction to Subjectivity*. Toronto & Buffalo: University of Toronto Press, 1994. Print.
- Evans, Dylan. "The Lure of the Already There and the Lure of the Before: Psychoanalytic Theory and Historiography." *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 2.1 (1997): 141-145. Web.
- Ewing, Katherine. "Dialogues in Psychoanalysis and Anthropology." *Culture, Subject, Psyche*. Ed. Anthony Molino. Middletown: Wesleyan University Press, 2004. 80-97. Print.
- Ewing, Katherine. "Is Psychoanalysis Relevant for Anthropology?" *New Directions in Psychological Anthropology*. Ed. Theodore Schwartz, Geoffrey, M. White and Catherine, A. Lutz. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. 251-268. Print.
- Felman, Shoshana. *Jacques Lacan and the Adventure of Insight*. Cambridge: Harvard University Press, 1987. Print.
- Fernández Retamar, Roberto. *Calibán*. México, D.D.: Diógenes, 1974. Print.
- . *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*. Mexico, D. F.: Editorial Nuestro Tiempo, 1981. Print.
- Finnemore, Martha and Kathryn Sykikink. "Taking Stock: The Constructivist Research Program in International Relations and Comparative Politics." *Annual Review of Political Science* 4 (2001): 391-416. Web.
- Fourny, Jean-Francois. "Bourdieu's Uneasy Psychoanalysis." *Substance* 29.93 (2000): 103-112. Web.
- Freud, Sigmund. *The Interpretation of Dreams*. New York: Avon Books, 1998. Print.



- Frie, Roger and Bruce Reis. "Understanding Intersubjectivity: Psychoanalytic Formulations and Their Philosophical Underpinnings." *Contemporary Psychoanalysis* XXXVII (2001): 297-327. Web.
- Frie, Roger. *Subjectivity and Intersubjectivity in Modern Philosophy and Psychoanalysis: A Study of Sartre, Binswanger, Lacan and Habermas*. New York and London: Rowman and Littlefield Publishers Inc., 1997. Print.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: Avon Books, 1992. Print.
- Gallego, José Andrés. "El problema (y la posibilidad) de entender la historia de España y del mundo hispano." *Historia de la historiografía española*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1999. 327-369. Print.
- García de la Hoz, Antonio. "Sobre la Verneinung, la Verleugnung y la Verwerfung y su relacion con Verdrangung en la obra de Freud." *Clinica y analisis grupal* 17 (1995): 377-387. Web.
- Geertz, Clifford. *Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973. Print.
- Glynos, Jason and David Howarth. *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. New York: Routledge, 2007. Print.
- Glynos, Jason and Yannis Stavrakakis. "Encounters of the Real Kind: Sussing Out the Limits of Laclau's Embrace of Lacan." *Journal for Lacanian Studies* 1.1 (2003): 110-128. Print.
- Gonzalez-Stephan, Beatriz. *Fundaciones: canon, historia y cultura nacional: La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*. Segunda edición. Madrid: Editorial Iberoamericana, 2002. Print.
- Guerra, Francois-Xavier. "Forms of Communication, Political Spaces, and Cultural Identities in the Creation of Spanish American Nations." *Beyond Imagined Communities: Reading and Writing the Nation in Nineteenth-Century Latin America*. Ed. Sara Castro-Klarén and John Charles Chasteen. Baltimore and London: John Hopkins University Press, 2003. 3-32. Print.
- Hallowell, A. I. "Culture, Personality and Society." *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*. Ed. A. Kroeber. Chicago: University of Chicago Press, 1953. 597-620. Print.
- Halperin Dongui, Tulio. "Argentine Counterpoint: Rise of the Nation, Rise of the State." *Beyond Imagined Communities: Reading and Writing the Nation in Nineteenth-*

- Century Latin America*. Ed. Sara Castro-Klarén and John Charles Chasteen. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 2003. Print.
- Hamilton, Mark. "New Imaginings: The Legacy of Benedict Anderson and Alternative Engagements of Nationalism." *Studies in Ethnicity and Nationalism* VI.3 (2006): 73-89. Web.
- Hardt, Michael and Antonio Negri. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. Print.
- Harris, Marvin. *The Rise of Anthropological Theory*. Lanham: AltaMira Press, 2001. Print.
- Hegel, W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1980. Print.
- Henriquez Ureña, Pedro. *Las corrientes literarias en la América Hispánica*. Trans. Joaquín Diez-Canedo. Primera edición en español. Mexico, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1949. Print.
- Hernández Alvarado, Joaquín. "Filosofías nacionales." 20 Marzo 2012. *Diario Hoy*. Web. 21 Marzo 2012. <<http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/filosofias-nacionales-539153.html>>.
- Ivy, Marilyn. *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*. Chicago: Chicago University Press, 1995. Print.
- Juliá, Santos. *santosjulia.com*. n.d. Web. 3 April 2012. <[http://www.santosjulia.com/Santos\\_Julia/95-99\\_files/Espan%CC%83a%20sin%20guerra%20civil.pdf](http://www.santosjulia.com/Santos_Julia/95-99_files/Espan%CC%83a%20sin%20guerra%20civil.pdf)>.
- Kistner, Ulrike. "'Imagine Communities' - by what stretch of the imagination?" 3 & 4 September 1998. *criticalmethods.org*. Web. 11 12 2008. <<http://www.criticalmethods.org/imagined.htm>>.
- Knauff, Bruce, M. *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology: A Critical Humanist Perspective*. New York: Routledge, 1996. Print.
- Labanyi, Jo. "Introduction: Writing the Nation." *Gender and Modernization in the Spanish Realist Novel*. New York: Oxford University Press, 2000. 1-28. Print.
- Lacan, Jacques. *Ecrits*. Trans. Bruce Fink. New York & London: Norton & Company, 2006. Print.

- . *Seminar I: Freud's Papers on Technique*. Ed. Jacques Alain Miller. Trans. John Forrester. New York & London: Norton & Company, 1991. Print.
- . *Seminar VII: The Ethics of Psychoanalysis*. Ed. Jacques Alain Miller. Trans. Dennis Porter. New York: Norton & Company, 1992. Print.
- . *Seminar XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Ed. Jacques-Alain Miller. Trans. Alan Sheridan. New York & London: Norton, 1998. Print.
- . *Seminario I: Los escritos técnicos de Freud*. Ed. Jacques Alain Miller. Buenos Aires: Ediciones Paidós, 2006. Print.
- Laclau, Ernesto and Lilian Zac. "Minding the Gap: The Subject of Politics." *The Making of Political Identities*. Ed. Ernesto Laclau. London & New York: Verso, 1994. 11-39. Print.
- Laclau, Ernesto and Mouffe Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Second Edition. London and New York: Verso, 2001. Print.
- Laclau, Ernesto. "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony." *Deconstruction and Pragmatism*. Ed. Chantal Mouffe. New York: Routledge, 1996. 47-67. Print.
- . "Discourse and Jouissance: A Reply to Glynos and Stavrakakis." *Journal for Lacanian Studies* 1.2 (2003): 278-285. Print.
- . *Emancipation(s)*. London & New York: Verso, 1996. Print.
- Laclau, Ernesto. "Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Construction of Political Logics." Butler, Judith, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek. *Contingency, Hegemony, Universality*. London & New York: Verso, 2000. 44-89. Print.
- Laclau, Ernesto. "Introduction." *The Making of Political Identities*. Ed. Ernesto Laclau. London & New York: Verso, 1994. 1-8. Print.
- . *La razón populista*. Trans. Soledad Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005. Print.
- . *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London & New York: Verso, 1990. Print.
- Laclau, Ernesto. "Structure, History and the Political." Butler, Judith, Ernesto Laclau and Slavoj Zizek. *Contingency, Hegemony, Universality*. London & New York: Verso, 2000. 182-212. Print.

- Laplanche, J and J.B. Pontalis. "The Language of Psycho-Analysis." *The International Psycho-Analytical Library* 94 (1973): 1-497. Web.
- Levinson, Brett. *Secondary Moderns: Mimesis, History, and Revolution in Lezama Lima's "American Expression"*. London: Bucknell University Press, 1996. Print.
- López Ibor, Juan José. *El español y su complejo de inferioridad*. Madrid: Ediciones Rialp, S. A., 1951. Print.
- Lyotard, Jean-Francois. *The Postmodern Condition*. Minnesota: University of Minnesota, 1997. Print.
- Malinowski, Bronislaw. "The Problem of Meaning in Primitive Languages." *The Meaning of Meaning: A Study of Influence of Language Upon Thought and the Science of Symbolism*. Ed. C. K. Ogden and I. A. Richards. New York: Harcourt, Brace and World, 1923. 296-336. Print.
- Marchart, Oliver. "The Absence at the Heart of Presence: Radical Democracy and the "Ontology of Lack"." *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*. Ed. Lars Tonder and Lasse Thomassen. Manchester: Manchester University Press, 2005. 17-31. Print.
- Marcus, George E. "The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scene of Anthropological Fieldwork." *Representations* 59. Summer (1997): 85-108. Web.
- Mariátegui, Jose Carlos. *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality*. Trans. Marjory Urquidí. Austin: University of Texas Press, 1971. Print.
- Martínez Estrada, Ezequiel. *Radiografía de la Pampa*. Ed. Leo Pollmann. 2nd. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996. Print.
- Martínez, Bahamonde. *Historia de España en el siglo XIX*. New York: Oxford University Press, Inc., 2000. Print.
- McClennen, Sophia. "Area Studies Beyond Ontology: Notes on Latin American Studies, American Studies, and Inter-American Studies." *A Contracorriente* 5.1 (2007): 173-184. Web.
- Mera, Juan Leon. *Cumandá*. Madrid: Espasa-Calpe, 1976. Print.
- Mera, Juan León. *Ojeada historico-crítica de la poesía ecuatoriana*. Guayaquil: Publicaciones Educativas Ariel, n/a. Print.
- Michelena, Xavier. *Estudio introductorio*. Ed. Xavier Michelena. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1994. Print.

- Mignolo, Walter, D. *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Trans. Silvia Jawerbaum and Julieta Barba. 1era edicion en español. Barcelona: Gedisa, 2007. Print.
- Molino, Anthony. "Introduction: Rethinking Relations Between Psychoanalysis and Anthropology." *Culture, Subject, Psyche: Dialogues in Psychoanalysis and Anthropology*. Ed. Anthony Molino. Middletown: Wesleyan University Press, 2004. 20-42. Print.
- Moreiras, Alberto. "Pastiche Identity, and Allegory of Allegory." *Latin American Identity and Constructions of Difference*. Ed. Amaryll Chanady. Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1994. 204-238. Print.
- Mouffe, Chantal. "Deconstruction and Pragmatism." *Deconstruction and Pragmatism*. Ed. Chantal Mouffe. New York: Routledge, 1997. 1-11. Print.
- Mouffe, Chantal. *Entrevista con Mouffe y Laclau*. Ed. Ian Angus. 6 November 1998. Web. 6 October 2011.  
<<http://english.illinoisstate.edu/strickland/495/laclau2.html>>.
- Nancy, Jean-Luc and Philippe Lacoue-Labarthe. *The Title of the Letter: A Reading of Lacan*. Trans. Francois Raffoul and David Pettigrew. Albany: State University of New York Press, 1992. Print.
- Norval, Aletta J. "Theorising Hegemony: Between Deconstruction and Psychoanalysis." *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*. Ed. Lars Tonder and Lasse Thomassen. Manchester: Manchester University Press, 2005. 86-102. Print.
- O'Gorman, Edmundo. *La Invencion de las Américas*. Mexico D. F.: Fondo de Cultura Economica, 1958. Print.
- Oring, Elliot. "Victor Turner, Sigmund Freud, and the Return of the Repressed." *Ethos* 21.3 (1993): 273-294. Web.
- Ortner, Sherry B. "Introduction." *Representation* 59. Summer (1997): 1-13. Web.
- Pancrazio, James. *The Logic of Fetishism*. Lewisburg: Bucknell University Press, 2004. Print.
- Pastor, Beatriz and Raul Bueno. "Introducción. Actas del Simposio: Latinoamerica Nuevas Direcciones en Teoria y Critica Literarias." *Revista de Critica Literaria Latinoamericana* 15.29 (1989): 7-15. Web.
- Paul, Robert A. "The Question of Applied Psychoanalysis and the Interpretation of Cultural Symbolism." *Ethos* XV.1 (1987): 82-103. Web.

- Portuondo, José Antonio. "Periodos y generaciones en la historiografía literaria hispanoamericana." *Cuadernos Americanos* (1948): 231-251. Print.
- Prakash, Gyan. "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism." *The American Historical Review* XCIX.5 (1994): 1475-1476. Web.
- Quinn, Naomi and Claudia Strauss. "Introduction to the Special Issue on The Missing Psychology in Anthropology's Key Words." *Anthropological Theory* VI.3 (2006): 267-279. Web.
- Quintero, Rafael and Erika Silva. *Ecuador: una nación en ciernes*. Quito: Abya-Yala, 1991. Print.
- Ramos, Samuel. *Perfil del hombre y la cultura en México*. 4th. México D. F.: Espasa-Calpe Mexicana S.A., 1968. Print.
- Rangel, Carlos. *The Latin Americans: Their Love-Hate Relationship With the United States*. Trans. Ivan Kats. 1st English edition. New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1977. Print.
- Ríos-Avila, Rubén. "Lezama, Carpentier y el tercer estilo." *Revista de Estudios Hispánicos* (1983): 43-59. Web.
- Ríos-Font, Wadda, C. "National Literature in the Protean Nation." *Spain Beyond Spain: Modernity, Literary History and National Identity*. Ed. Brad Epps and Luis Fernández Cifuentes. Lewisburg: Bucknell University Press, n.d. 127-147. Web.
- Rizal, Jose. *Noli Me Tangere*. Manila: Instituto Nacional de Historia, 1978. Print.
- Robinson, Andrew. "The Political Theory of Constitutive Lack: A Critique." *Theory and Event*. Vol. VIII. 2005. Web. 02 February 2010.
- Rodó, José Enrique. *Ariel*. Reprint from the 1910 original edition. Book Renaissance, n.d. Print.
- Rowenwein, Barbara H. "Worrying about Emotions in History." *American Historical Review* 107.3 (2002): 821-845. Web.
- Sánchez Marcos, Fernando. "La historiografía de la edad moderna." *Historia de la historiografía española*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2003. 123-188. Print.
- Sánchez, Iris. "Verleugnung y la formación del analista." n.d. *A.L.I. Association Lacanienne Internationale*. Web. 8 February 2012. <[http://www.freud-lacan.com/articles/article.php?url\\_article=isanchez120794#pagewidth](http://www.freud-lacan.com/articles/article.php?url_article=isanchez120794#pagewidth)>.

- Sapir, Edward. *Culture, Language, and Personality: Selected Essays*. Ed. D. G. Mandelbaum. Berkeley: University of California Press, 1956. Print.
- Schwarz, Roberto. "Culture and Politics in Brazil, 1964-1969." *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*. Ed. John Gledson. London & New York: Verso, 1992. 126-159. Print.
- Silva, Erika. *Identidad nacional y poder*. 2nd. Quito: Abya-Yala, 2005. Print.
- . *Los Mitos de la ecuatorianidad*. Quito: Abya-Yala, 1992. Print.
- Sommer, Doris. *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley: University of California Press, 1991. Print.
- Sommer, Doris. "Irresistible Romance: The Foundational Fictions of Latin America." *Nation and Narration*. Ed. Hommi Bhabha. London and New York: Routledge, 1990. 71-98. Print.
- Spencer, Philip and Howard Wollman. *Nationalism: A Critical Introduction*. London: Sage, 2002. Print.
- Spindler, George and Spindler Louise. "Psychology in Anthropology: Applications to Culture Change." *Psychology: A Study of Science*. Ed. B. Koch. New York: McGraw-Hill, 1963. 510-551. Print.
- Splinder, George. "Introduction." *The Making of Psychological Anthropology*. Ed. George Spindler. Berkeley: University of California Press, 1978. 7-38. Print.
- Staten, Henry. *Wittgenstein and Derrida*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1984. Print.
- Stavrakakis, Yannis. *Lacan and The Political*. New York & London: Routledge, 1999. Print.
- . *The Lacanian Left*. Albany: State University of New York Press, 2007. Print.
- Steinmetz, George. "Bordieu's Disavowal of Lacan: Psychoanalytic Theory and the Concepts of 'Habitus' and 'Symbolic Capital'." *Constellations* 13.4 (2006): 445-464. Web.
- Strauss, Claudia. "The Imaginary." *Anthropological Theory* VI.3 (2006): 322-344. Web.
- Thomassen, Lasse. "In/exclusions: Towards a Radical Democratic Approach to Exclusion." *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*. Manchester University Press, 2005. 103-119. Print.

- Tonder, Lars and Lasse Thomassen. "Introduction: Rethinking Radical Democracy Between Abundance and Lack." *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*. Ed. Lars Tonder and Lasse Thomassen. Manchester: Manchester University Press, 2005. 1-13. Print.
- Trunnell, E. E, and W. E. Holt. "The Concept of Denial or Disavowal." *Journal of the American Psychoanalytic Association* 22 (1974): 769-784. Web.
- Turner, Victor and Edith Turner. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press, 1978. Print.
- Turner, Victor. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press, 1974. Print.
- Turner, Victor. "Encounter with Freud: The Making of a Comparative Symbologist." *The Making of a Psychological Anthropology*. Ed. George D. Spindler. Berkeley: Univeristy of California Press, 1980. 558-583. Print.
- Turner, Victor. "Symbols in Ndembu Ritual." *Forest of Symbols*. London: Cornell University Press, 1967. 19-47. Print.
- Turner, Víctor. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications, 1987. Print.
- Turner, Victor. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1969. Print.
- Ureña, Pedro Henriquez. *Literary Currents in Latin America*. Cambridge: Harvard University Press, 1945. Print.
- Valera, Juan. *Nuevas cartas americanas*. Vol. II. Barcelona: Linkgua Ediciones, 2006. Print.
- . *Obras completas*. 2nd. Madrid: Aguilar, 1947. Print.
- Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. 9th. México D. F.: Espasa-Calpe Mexicana S. A., 1985. Print.
- Wayne Ashhurst, Anna. *La literatura hispanoamericana en la critica española*. Gredos, 1980. Print.
- Wolf, Eric R. "The Virgen of Guadalupe: Mexican National Symbol." *Journal of American Folklore* 71 (1958): 34-39. Print.
- Zavala, Iris M. *Colonialism and Culture: Hispanic Modernisms and the Social Imaginary*. Bloomington: Indiana University Press, 1992. Print.



Zizek, Slavoj. *For They Know Not What They Do*. London : Verso, 2002. Print.

—. *Interrogating the Real*. London : Continuum, 2006. Print.

—. *Tarrying with the Negative*. Durham: Duke University Press, 1993. Print.

—. *The Plague of Fantasies*. London : Verso, 2008. Print.

—. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989. Print.