



ESTADO COLONIAL/ ESTADO NACIONAL: Madre Patria y Totalidad de Gente

Ileana Rodríguez¹

Este artículo responde a una invitación de Edgar Nolasco a enviar una contribución a la revista NECC-CADERNOS DE ESTUDOS CULTURAIS. Mientras pensaba en un trabajo que volviese al subalternismo, Juan Pablo Gómez, un investigador del Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica me preguntó qué relación tenía yo con el grupo de estudios subalternos latinoamericanos y le contesté que yo era una de las fundadoras. Me sorprendió la coincidencia de estas dos vueltas al tema de la subalternidad en el mismo mes y le pregunté al colega nicaragüense porqué ahora los jóvenes latinoamericanos se interesaban en el trabajo del grupo de subalternistas latinoamericanos y me contestó: porque ustedes nos enseñaron a poner en cuestión el liberalismo. Si esto es así o no, no lo sé a ciencia cierta, pero la respuesta me agradó y decidí entonces volver a uno de los grandes temas del liberalismo que era la cuestión nacional. Nada más apto al tema que el trabajo de Partha Chatterjee *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse*.² Este es un texto que examina a fondo el pensamiento nacionalista en relación al mundo colonial. Mas, a medida que releía el libro de Chatterjee, las ideas de Roberto Schwarz venía a mi memoria con insistencia. Qué tenían en común estos dos pensadores de tan lejanas orillas transoceánicas, uno de la India y el otro de Brasil, para que yo los juntase es el objeto de este trabajo en el que contrapunto las ideas de uno y otro para mostrar sus convergencias

¹ Ileana Rodríguez é professora na Ohio State University.

² Partha Chatterjee. *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993 (1986).

y sus diferentes estrategias de aproximación a los nacionalismos en los estados coloniales y postcoloniales. Empiezo con el trabajo de Chatterjee que habla del nacionalismo—orientales y occidentales—como un asunto cultural y paso luego a Schwarz que habla del nacionalismo cultural como copia y/o proceso por eliminación. Ambos muestran cómo el pensamiento occidental constituye un ineludible marco de referencia.

Al leer las últimas páginas sobre el pensamiento nacionalista en el texto de Chatterjee, y después de haber entendido dos significantes claves que propone, el del ‘nacionalismo oriental’ y el de la ‘revolución pasiva,’ nos damos cuenta que los líderes de los diferentes nacionalismos al estilo oriental (y él incluye Latinoamérica en esta rúbrica) han construido el significado de nación como hecho político siguiendo la lógica occidental y un sentido hegeliano de la historia que desemboca inevitablemente en la construcción del estado. Este determinismo histórico era de esperarse aun si albergáramos la idea de una opción diferente.

Más, lo interesante de este pensamiento subalternista reside en ponernos de frente al carácter inherentemente contradictorio de la formación de estos tipos de nacionalismos así como de las tensiones propias a los que estudiamos estos asuntos. Acaso, como indagaría Schwarz, “uma vez que não se referem à nossa realidade, ciência econômica e demais ideologias liberais é que são, elas sim, abomináveis, impolíticas e estrangeiras, além de vulneráveis” (11)?³ Debido a este predicamento, la interrogante final del libro de Chatterjee es si la historia del nacionalismo es una pregunta ‘fuera de lugar’ (metáfora de Schwarz) puesto que se ha consumido a sí misma; y la respuesta es que no porque en ninguna parte del mundo poscolonial el estado nación se ha podido apropiarse para sí y por entero la vida de la nación. ¿Para sí y por entero? Si, y por tanto, este excedente Schwarz llamará ‘eliminación’. Mas, ¿eliminación de qué, de quién, por quién? Esto es precisamente lo que Chatterjee ha explicado en todas las páginas precedentes que vamos a reconstruir aquí. Quizás la tesis fundamental es la de que el liderazgo moral e intelectual de las clases dominantes se basa en una unidad espuria. Sus fisuras dejan hondas cicatrices en su piel y ellas posibilitan la crítica a los nacionalismos aun si no podemos predecir cómo estos pueden superarse a sí mismos.⁴

³ Roberto Schwarz. *Ao Vencedor as Batatas. Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. Sao Paulo: Livraria Duas Cidades Ltda, 2000 (1977); “Brazilian Culture: Nationalism by Elimination.” En *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*. London, New York: Verso, 1992.

⁴ En sentido contrario vease las demandas de las propuestas de estados multiculturales. Cito a Luis Tapia. “Este proceso de organización (de estados multiculturales) lanzaría una primera ofensiva hacia el estado y la sociedad civil boliviana en el año 90 con una gran marcha por el territorio, en la que se demanda precisamente un reconocimiento cultural [la Dignidad] y la territorialidad, es decir reconocimiento de sus formas de vida económica social y de sus estructuras políticas. También son los que por primera vez lanzan la consigna de una asamblea constituyente, es decir, se plantea la necesidad de que el estado boliviano se reforme de una manera que incluya a estos pueblos y culturas en condiciones de igualdad, modificando las estructuras de desigualdad que históricamente han organizado las relaciones entre la sociedad dominante de origen

Concedámosle a Chatterjee la retórica de que el discurso histórico sólo puede luchar contra sus propios términos ya que el espíritu crítico no está en esta maniobra retórica sino en la anterior, en la imposible apropiación por parte del estado nacional de la vida de la nación. Y este es el meollo de la cuestión para ambos pensadores, Chatterjee y Schwarz. En la averiguación de esta incapacidad de apropiación yace la convergencia del pensamiento crítico sobre el nacionalismo orientalista en la India y en Latinoamérica. Habiendo adelantado la tesis principal, volvamos ahora al principio.

La primera maniobra de Chatterjee es descolocar el concepto del nacionalismo al deslizarlo del dominio de lo político al de lo cultural. El nacionalismo se apoya en un conjunto de términos que constituyen la red de salvación y condición de posibilidad de comportamientos nacionales. Quizás estas serían, volteando la discusión al revés, ‘las raíces genuinas’ ‘no adulteradas’ que Schwarz va a discutir para a su vez deslizar lo nacional de lo político a la cultura popular. A este conjunto de términos Chatterjee llama ‘estándar universal. Teóricamente, el ‘estándar universal’ resuelve el sentido de disparidad entre cosas diferentes; elimina las fluctuaciones entre subjetividades que intercambian productos, y grandes y complejas estructuras que intercambian valores. Cuando Marx en *El Capital* explica la transición entre el intercambio simple y el abstracto utiliza el oro como ‘equivalente universal’: un valor consensuado que normaliza inestabilidades y establece equivalencias entre lo diverso.

En el libro de Chatterjee, ‘estándar universal’ es una metáfora para hablar del nacionalismo occidental (en sus variantes racional, o romántica y emocional (ambas pos-Ilustración) en relación con el oriental (en sus variantes criolla-americana, lingüística u oficial de Rusia), y el diaspórico. El punto de arranque del texto es una diferenciación significativa entre ambos y un sentido de dominancia cultural que se establece precisamente a partir de la constitución del ‘estándar universal’ para significar un fenómeno cultural que adopta una forma política—en Schwarz es al revés, un fenómeno político que adopta una forma cultural. Dos líneas fundamentales emergen de esta caracterización: una, hacer

colonial y este conjunto de pueblos y culturas.... Por un lado, las asambleas de pueblos indígenas implican un proceso de ampliación de la sociedad civil, éstas se incorporan como instituciones de la sociedad civil, que interactúan con otras instancias de la misma y con el estado. En ese sentido, tenemos una sociedad civil más multicultural, hay un componente de desarrollo de la sociedad civil; pero a la vez este proceso implica también un proceso de articulación nacional, es decir, la articulación de estos pueblos y culturas como naciones, como colectividades que están en un proceso de rearticulación de sus estructuras de autogobierno y reclaman al estado boliviano el reconocimiento de las mismas. La reconfiguración en calidad de naciones es uno de los aspectos centrales a tomar en cuenta para la definición, redefinición o conceptualización de un estado plurinacional en el país.” (2-3). Luis Tapia. “Consideraciones sobre el estado plurinacional.” *Bolivian Research Review/RevistaE*. Vol 8 (Issue 2), October-November, 2010.

del nacionalismo un asunto cultural que adopta una forma política; otra, contraponer las culturas orientales y diaspóricas a las occidentales—que Schwarz elaborará en su genealogía de la discusión cultural en Brasil respecto a la relación entre original y copia.

Mas, ¿que se entiende por nacionalismo como primariamente un fenómeno cultural que adopta una forma política—o lo inverso? Significa series de procesos de pensamiento, preguntas y respuestas; armar un esquema cerrado, auto-referencial, compuesto por un conjunto de expresiones idiomáticas; y significa, también, un conjunto de procesos lógicos que se auto-remiten incesantemente, en circuitos cerrados, ayudados por una serie de conocimientos organizados en disciplinas—la sociología, la antropología, las ciencias naturales. De aquí surge una diferencia metodológica: la distinción entre ‘problemática’ y ‘temática’.⁵ Para Chatterjee, la ‘temática’ refiere a sistemas epistemológicos y éticos que proporcionan el marco para establecer relaciones entre elementos; y la ‘problemática’ consiste en afirmaciones concretas sobre posibilidades justificadas en referencia a la temática. Ambos términos cierran con llave de doble seguridad los sistemas dentro de los cuales un conjunto idiomático adquiere sus sentidos y establece sus lugares. De ahí que construir sistemas es una maniobra de contención: todo lo que el sistema observa o evalúa fuera de sí es traducido a sus propios elementos. El *pastiche* (lo híbrido, heterogéneo) son propuestas contrarias, sistemas abiertos, ejemplos de ‘la vida’ no asimilada por la nación.

90 Dicho esto, el conjunto de expresiones idiomáticas que sustenta el sistema epistemológico (la temática) y ético de los nacionalismos occidentales es, ‘progreso,’ ‘modernidad,’ ‘libertad,’ ‘razón,’ ‘industrialización,’ ‘democracia,’ ‘individualismo,’ ‘ciencia.’ Las reglas de juego que habilitan las relaciones posibles entre estos términos (o temática) están depositadas en los múltiples sistemas disciplinarios—la sociología empírica, la antropología ‘caritativa,’ y las ciencias naturales, paradigmas de todo conocimiento racional que garantiza el proceso incesante de apropiación de la naturaleza para servir los intereses nacionales. “La racionalidad viene a ser el principio normativo de cierto modo de vida que dice promover cierta manera de pensar, esto es, la ciencia. (mi traducción 16).⁶ Cualquier desviación o circunstancia particular fuera de estos parámetros, se explicará sociológicamente mediante otro conjunto de términos satelitales al sistema tales como ‘no propicio a la libertad,’ ‘desbalances,’ ‘desajustes,’ ‘etapas de desarrollo,’ ‘heterogeneidades,’ ‘cultura popular’—copias o eliminaciones. Se nota desde el principio la inconmensurabilidad y el relativismo

⁵ Chatterjee distingue tres momentos en la definición de cada una de ellas. Para la lógica aristotélica, ‘problemática’ significa el modo o modalidad de una proposición; para la filosofía contemporánea, el ímpetu común o dirección de una disquisición teórica implicada al presentar un grupo o conjunto de problemas en una disciplina científica particular; para Althusser el marco teórico o ideológico en el cual se usa una palabra o concepto que se recupera en una lectura sintomática de cuerpos textuales relevantes. Por temática se entiende, en la lógica griega, reglas de inferencia; en lingüística contemporánea, la manera en la cual se identifica la importancia relativa del sujeto o materia de una oración o discurso; en el existencialismo francés, aquello que propone algo como objeto intencional de la actividad mental.

⁶ De aquí en adelante, todas las traducciones son mías.

intercultural que el sistema ofrece para lo que vendrá a ser con muchísimas dificultades y de manera absolutamente desigual, las culturas mundo de la modernización y el intento de reemplazar las ‘culturas populares’ (entiéndase artesanales y agrarias) por las industriales que van a desgarrar el tejido social de las sociedades tradicionales aplicándoles las normas del ‘estándar universal’. De ahí la tesis fundamental del libro que dice:

El nacionalismo como ideología es irracional, angosto, odioso y destructivo. No es un producto auténtico de las civilizaciones no-europeas que, en cada caso particular, supone como su herencia clásica. Es completamente una exportación europea al resto del mundo. Es también una de las exportaciones más perniciosas de Europa, porque no es hija de la razón o libertad, sino su opuesto: de un ferviente romanticismo, de un mesianismo político cuya consecuencia inevitable es la aniquilación de la libertad (7).

A mí me interesa subrayar las coincidencias de apreciación de la inteligencia no-europea respecto a estos asuntos. Los teóricos latinoamericanos se preguntan porqué los países colonizados por Europa no tienen otra opción histórica más que la de tratar de aproximarse a los atributos de la modernidad cuando tal proceso de aproximación significa su continua subyugación bajo el orden mundial que sólo establece lo que hay que hacer y sobre lo cual no se tiene control. Y también concuerdan con la tesis de que no es posible pensar este problema dentro del ámbito del racionalismo burgués—conservador o liberal:

Porque pensarlo es colocar el pensamiento mismo, incluyendo el pensamiento que es supuestamente racional y científico, dentro del discurso del poder. Es cuestionar la misma universalidad, lo ‘dado’, la soberanía del pensamiento, para ir a sus raíces y radicalmente criticarlo. Es presentar la posibilidad de que no es solo el poder militar y la fuerza industrial, sino el pensamiento mismo que puede dominar y subyugar. Es aproximar el campo del discurso, histórico, filosófico, y científico, como terreno de guerra del poder político (11).

Esta doble articulación política y cultural es lo que caracteriza, a mi ver, el sentido del subalternismo. Esto es, darse cuenta que el poder ha establecido los parámetros con que pensamos y que la cultura establece sistemas de consenso que son constitutivos de poderes políticos. Son las ideas fuera de lugar de Schwarz y la colonialidad del poder y el saber de Aníbal Quijano. Esta concordancia de pensamientos llevó a pensar en la posibilidad de los estudios subalternos latinoamericanos.

El pensamiento de Chatterjee y el de Schwarz tienen muchos puntos de convergencia pero un sentido de direccionalidad opuesta. Mientras Chatterjee tiene como propósito estratégico identificar las líneas gruesas del pensamiento europeo nacionalista, como hecho cultural, y demostrar cómo su inversión en el vocablo ‘universalidad’ explica el atrofiamiento de toda idea de nación que no sea la suya, Schwarz elabora la idea en

sentido contrario. Pero ambos se unen en el sentido de los nacionalismos obstruidos. Realmente el pensamiento de ambos constituyen anverso y reverso de exactamente la misma cuestión. En este ataque a dos flancos tenemos algunas bases importantes cubiertas. Del lado de Chatterjee, la construcción de una contraparte local, una contra-hegemonía constitutiva desplegada en tres momentos, el de arranque, con Bankinchandra Chattopadhyay, el de maniobra, con Gandhi, y el arribo, con Jawaharlal Nehru; en el caso de Schwarz la identificación de grupos locales, comprador e importador de las ideas occidentales y sus comentaristas a nivel cultural—románticos, naturalistas, modernistas, derecha e izquierda, cosmopolitas, nacionalistas, y globalistas.

Podríamos decir que estas estrategias van constituyendo los puntos de convergencia entre historias ab initio dispares a través de los océanos como son Brasil e India. Los puntos de convergencia se darían a destiemplos, pero el término ‘revolución pasiva’ puede englobar ambos procesos. Se trata al parecer de comprobar que los efectos del colonialismo resultan en universales no por el grado de consenso que adquieren las ideas; menos aun por su coherencia lógica, cultural, o científica, que ahí la disyunción es absoluta sino en que ‘lo universal’ se realiza por la convergencia sectorial de intereses entre las burguesías locales y las ‘universales’ en todos los rescoldos a través de los mares. A partir de estas premisas queda claro porqué el concepto de nación es inalcanzable, inobtenible, u obtenible por eliminación. De estas posiciones se infieren las siguientes preguntas: ¿es la idea de nación fuera de occidente implausible y hasta indeseable?; y dos, ¿es toda oposición contra la idea de nación estilo occidental conservadora en extremo, romántica y fundamentalista; esto es, una agencialidad en perpetuo estado de beligerancia, rechazo y contra-hegemonía?

92

Me gustaría decir que esas son las dos inferencias mayores; pero el gesto no es ese. El gesto es encontrar en todas partes del universo social el hiato que quiebra la continuidad lógica entre razón ideológica y razón social—la eliminación, la substracción. Lo que se desvanece ante nuestros ojos es la coherencia o concordancia entre ideas ‘universales’ y realidades locales. La contradicción fundamental que identifica Schwarz es la idea de la libertad burguesa predicada sobre el trabajo libre y una sociedad basada en el trabajo esclavo; la de Chatterjee es la de las herramientas en uso referentes al trabajo útil socialmente en Gandhi. Así, mientras Gandhi sobre la mecanización afirma que

es buena cuando las manos son demasiado pocas para el trabajo a realizar. Es un mal cuando hay más manos de las requeridas para el trabajo, como es el caso en India.... El problema nuestro no es cómo encontrar descanso para los millones de amontonados que habitan los pueblos. El problema es como utilizar sus horas desocupadas, que son iguales a los días de trabajo de seis meses al año... (L)as fábricas de hilados y tejidos han privado a los pobladores de medios sustantivos de vida. No es una respuesta decir que ellos producen más barato, mejores telas, en caso de que lo hagan. Porque si han desplazado a miles de trabajadores, la fábrica de tela más barata es más cara que el más caro tejido kahdí de los pueblos (89).

Schwarz propone la metáfora de ‘las ideas fuera de lugar’ cuya lógica explica usando el ejemplos del trabajo libre del liberalismo. El argumento de partida es una cita en la que define ciencia:

‘Toda ciência tem princípios, de que deriva o seu sistema. Um dos princípios da Economia Política é o trabalho livre. Ora, no Brasil domina o fato ‘impolítico e abominável’ da escravidão. Este argumento... põe fora o Brasil do sistema da ciência (11).’⁷

Obvio el salto lógico que produce la ironía: si no hay trabajo libre, Brasil queda fuera del sistema de la ciencia, pero suficientemente absurdo para entender el principio de ‘las ideas fuera de lugar’ o la contradicción implícita entre hablar una idea y actualizarla en lo social. La artificialidad, lo inauténtico, caracteriza la cultura nacional brasileña. La contrapropuesta sería absurda: viz, considerar las ideas liberales como abominables, impolíticas y extranjeras por no referirse a la realidad brasileña—cita de arriba. Lo ilustrativo de estas citas es mostrar ambos argumentos como respuestas endebles; no obstante, a mí me interesa explorar cómo en ambas instancias se trata de la necesidad de documentar disparidades entre sociedad local (brasileña) y liberalismo como ideología y concreción política de los países centrales, europeos (espacio social occidentalista). Esta disparidad monta una especie de ‘comedia ideológica,’ diferente a la europea, donde el liberalismo también es una ideología pero donde las ideas ‘corresponden a las apariencias’ mientras en Brasil serían ‘falsas’ en un sentido diverso y ‘original,’ dado que las ideas son importadas. El corolario es la enajenación o extrañamiento. En palabras de Sergio Buarque: “Trazendo de países distantes nossas formas de vida, nossas instituições e nossa visão do mundo e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos uns desterrados em nossa terra’ (13).

El punto de arranque sería reconocer la verdad local: Brasil, país agrario, independiente, latifundista, de organización laboral esclava y de mercado externo, por tanto, apegado a las ideas económicas burguesas que dominan el comercio internacional hacia el cual viraba la cara la economía brasileña. De ahí se formaban tres grupos sociales, los latifundistas, los esclavos, y los ‘hombres libres’ que dependían del ‘favor,’ otro aspecto cultural clave para describir y entender el modelo brasileño. Aquí encontramos series de dependencias encadenadas, la ideológica, la mercantil, la esclavista que, a su vez, contradicen doblemente las ideas liberales dado el caso que al barniz de prestigio que añaden ‘las ideas fuera de lugar,’ la economía es una de sifón, y la esclavitud un sistema no rentable. Por tanto, no hay ninguna semejanza y menos equiparidad entre la filosofía burguesa, liberal, y las ideas reales que organizaban el país. De ahí que en Brasil la racionalidad burguesa se enrede y ahí “a ciência era fantasia e moral, o obscurantismo era realismo e responsabilidade, a técnica não era prática, o altruísmo implantava a mais- valia, etc” (15). En otras palabras, hay que reconocer que

⁷ Roberto Schwarz. *Ao Vencedor as Batatas*. Ibid.

(p)or un lado estaba el tráfico esclavista, el latifundio...y el clientelismo—... un conjunto de relaciones con sus propias reglas, consolidado en la era colonial e impermeable al universalismos de la civilización burguesa; por el otro estaba, atrofiado por estas relaciones, pero también atrofiándose a ellas, la ley frente a la cual todos eran iguales, la separación entre público y privado, las libertades civiles, el parlamento, el patriotismo romántico, y demás. Asegurar la coexistencia estable de estas concepciones, en principio tan incompatibles, era central a las preocupaciones ideológicas y morales de Brasil en el siglo diecinueve. Para algunos, la herencia colonial era la reliquia a superar en la marcha hacia el progreso; para otros, el Brasil real era el que tenía que ser preservado contra la imitación absurda (244).

Así descrita la situación, la problemática queda plasmada en términos de fantasía, falsedad, imitación, artificialidad, y la temática, en una articulación de la economía de sifón respecto a economías productivas. Claro está que entre las ideas liberales y las circunstancias particulares hay una cesura. El afán de Schwarz es identificar ambos lados del hiato para subrayarlo pero, a la vez, mostrar cómo los intelectuales locales de ambas orillas transoceánicas discuten este hecho a lo interno. Mientras Schwarz articula la postura compradora y sus ajustes mentales, la de los intelectuales que rechazan las ideas, y los intelectuales que la ironizan y teorizan, Chatterjee examina a los líderes ‘nacionales’ que van a llevar a cabo la ‘revolución pasiva’.

94

El momento de arranque de Chatterjee se asemeja al de Schwarz. Se trata de identificar los rasgos de un pensamiento nativo, contaminado de occidentalismos. En el caso de Chatterjee, el ejemplo está localizado en el novelista Bankimchandra que para nuestro propósito representa el espíritu de los intelectuales brasileños a partir de la independencia. En ambos casos se trata de una conciencia patriótica aprisionada dentro de un marco racionalista y un discurso teórico impuesto por el colonialismo. Este pensamiento es contaminado porque está instalado de lleno dentro de las formas del pensamiento científico post-iluminista, esto es, es un pensamiento que piensa con las categorías universalizadas por la burguesía nacionalista europea. Así, una burguesía nacionalista y la otra patriótica, establecen una sinergia (o quizás solidaridad sea la palabra adecuada aquí) entre ellas mismas a fin de alcanzar la modernización del mundo y su supuesto progreso.

El nudo ciego de la cuestión es que aceptar los presupuestos metodológicos, del ‘estándar universal,’ inhibe o engeuece cualquier posibilidad de pensamiento crítico respecto al marco mismo de referencia con el que se aproxima la cuestión del nacionalismo en este caso. El que adopta los valores de otra cultura no la puede criticar, ni puede construir un aparato conceptual para interpretarlo de otra manera; siempre opera por eliminación de lo propio y tiene la mira puesta en aceptar e imitar lo ajeno. ¿Cómo entonces valorar lo ajeno sin obscurecer, disminuir o despreciar lo propio? ¿Cómo captar

que las ideas están ‘fuera de lugar’; que no hay sincronía cronológica, que el desarrollo, el progreso, la modernidad son máquinas trituradoras que tienden a machacar lo existente por arcaico, por constituir un impedimento, obstáculo o estorbo al desarrollo? Para criticar este sistema hay que tener una posición fuera de él. Esta es la posición llamada conservadora e instalada en India en Gandhi y también en los románticos y exotistas nacionalistas brasileños. Más, ¿porqué es esta posición conservadora? Es conservadora porque mira hacia atrás. La mirada de avanzada tiende inevitablemente a una posición elitista por parte de la inteligencia, enraizada en la visión de una regeneración raigal de la cultura de la nación. Y este dilema es el que muestra Schwarz en la genealogía que revisaremos más adelante. Aquí emerge de nuevo el concepto de ‘cultura’ que viene poniendo en escena Chatterjee como historiador y Schwarz como crítico cultural.

Las posibilidades de una crítica raigal al sistema vendrán de tres contraposiciones consideradas conservadora, mágica y sentimental. A la cultura materialista, pragmática, basada en la razón instrumental, se le opone en primer término una cultura espiritualista a la que el occidente no tiene nada que aportar; un pensamiento hacia el pasado, arcaico, conservador de lo espiritual; y las políticas del afecto. Para una inteligencia elitista, la contradicción de estas dos visiones se manifiesta en una tensión entre el racionalismo despasionado y el irracionalismo emocional. Ni Chatterjee ni Schwarz proponen rendirse a una tendencia conservadora, ahogada en un emocionalismo arcaico. No se trataba de volver al pasado sino de proclamar una religión racional y moderna que calzara con las circunstancias locales. Se trata de una **95** cuestión crucial: incrustar en el proyecto histórico del nacionalismo estilo europeo, el cruce de temáticas y problemática propias al nacionalismo local. Significaba darse cuenta que los líderes y los intelectuales se encontraban frente al problema de ensamblar lo moderno y lo nacional local—tradicional; de que sus ontologías estaban atrapadas entre el racionalismo, historicismo, y cientificismo occidental y la especificidad local. Estaban al parecer atrapados todos en una situación insostenible. Al igual que las elites brasileñas, ser moderno significaba continuar bajo la tutela colonial; compartir el poder con las élites modernizantes de otros mundos; invertir en la formación del estado para modernizar las instituciones. De aquí el concepto de ‘revolución pasiva’. La otra opción era la vuelta mística, religiosa, fundamentalista. ¿Cómo resolver el problema del nacionalismo político en un país agrario? Oigamos el análisis y recomendaciones al predicamento.

Para representar la nación como una entidad política dentro de un proceso de estado colonial que claramente poseía considerables recursos para ampliar las bases de su legitimidad, interviniendo directamente en la lucha de clases agrarias, era necesario, sobre todo, llevar la política nacionalista a los campesinos. Sin esto, una emergente burguesía india nunca podría presentar un reto adecuado al gobierno colonial... El problema...reside precisamente en la dificultad enorme de reconciliar modos de pensamiento característicos de una conciencia campesina con las formas racionalistas de una política nacional ‘ilustrada.’ La conciencia campesina tendría que ser transformada o apropiada. Lo primero requiere una transformación total de la

economía agraria, la abolición de formas de producción pre-capitalistas y la disolución virtual del campesinado como forma distinta de existencia social del trabajo...esto difícilmente podría ser vista como una posibilidad política viable. La otra posibilidad entonces era la apropiación del apoyo campesino para la causa histórica de crear el estado-nación en el cual las masas campesinas serían representadas, pero de la cual no serían parte constitutiva. En otras palabras, revolución pasiva (81).

Para Schwarz la vuelta hacia lo propio implicaba pasar al polo opuesto y eliminar toda tendencia metropolitana, expulsar a los invasores para alcanzar una vida intelectual más substantiva. Esto, a su vez, significaba rechazar el imperialismo, neutralizar las formas mercantiles e industriales, desvincular la burguesía anti-nacional. ¿Se llegaría al nacionalismo auténtico mediante esta substracción? Schwarz lo pone en duda.

El momento de despegue del nacionalismo de la India en el caso de Bankim es que considera que algunos valores 'culturales' con más propicios que otros en el mundo de la política real de relaciones de poder. Y por poder entiende el resultado de la aplicación de la fuerza física de cuatro elementos: el espíritu de empresa, el sentido de libertad, el valor, y la perseverancia—él incluye también la solidaridad, pero esta palabra, en este contexto, resulta perturbante. Estos valores culturales se constituyen en deseos, en compulsiones, en empujes vitales.

El momento de maniobra refiere al pensamiento de Gandhi, que compagina con el pensamiento anti-occidentalista Latinoamericano representado hoy por los movimientos sociales indígenas estudiados por Arturo Escobar y Luis Tapia entre otros. Se trata de valorar los modos de producción arcaicos en aras de presentar modelos de desarrollo alternativos en estados plurinacionales. En Gandhi se trata de una crítica de la sociedad civil y la falla moral. Gandhi rechaza la seducción del oropel de la civilización moderna y la ilusión de los indios de las cualidades progresistas de la civilización moderna. El resultado de esta seducción es aprisionar al sujeto en sus apetitos de lujo y auto-indulgencia; desatar las fuerzas de la competencia, y traer los males de la pobreza, la guerra, el sufrimiento.

El momento de llegada es encarnado en Nehru y es expresado como sigue:

Dado los obstáculos históricos impuestos sobre la burguesía india dentro de la formación social colonial, el liderazgo intelectual-moral no podía nunca establecer firmemente el dominio de la sociedad civil. Por necesidad histórica, su revolución tenía que ser pasiva. La forma ideológica específica de la revolución pasiva en India fue un estatismo, que explícitamente reconocía el papel central, autónomo y directriz del estado y su legitimación mediante un matrimonio específicamente nacionalista de las ideas del progreso y la justicia social (123).

A la manera de Schwarz, Chatterjee nos dice que la apropiación necesaria para construir una nación en caso de sociedades agrarias es darle vuelta al tipo de organización del trabajo y al sujeto social que produce. En Brasil el caso es el de la sociedad esclavista y el de los esclavos y en el de India, el de una sociedad campesina y el campesinado. Hay momentos muy poéticos que ilustran este enorme reto. Oigamos el caso de Nehru, cuando se sincera consigo mismo y escribe:

La India estaba en mi sangre y había mucho ahí de ella que instintivamente me entusiasmaba. Y sin embargo, me acercaba a ella casi como un crítico ajeno, lleno de disgusto por el presente como por las muchas reliquias del pasado que vi. Hasta cierto punto vine a ella vía el Occidente y la miré como un occidental a fable lo hubiese hecho. Estaba deseoso y ansioso de cambiar su aspecto y apariencia y darle el ropaje de la modernidad. Y sin embargo, las dudas me embargaban. ¿Conocía la India, yo que presumía rasparle mucho su pasada herencia? (147).

Este es el líder que reconoce que desconoce; el líder investido de modernidad, mirando la sociedad que va a dirigir con una mirada occidental, un corazón lleno de afecto, y una política enteramente pragmática. Sentimientos y actitudes de difícil consistencia e imposible reconciliación, confesiones que hielan la sangre como la de la visita de Ramachandra, líder campesino de Uttar Pradesh. Nehru cuenta:

Nos rodearon de afecto y nos miraron con ojos encendidos y esperanzadores, como si fuésemos los portadores de buenas nuevas, los guías que los íbamos a conducir a la tierra prometida. Viéndolos a ellos y a su miseria y gratitud sofocante, me llené de vergüenza y dolor, vergüenza de mi propia vida fácil y cómoda y de nuestra política mezquina de la ciudad que ignoraba esta vasta multitud de hijos e hijas de la India semi-desnudos, dolor por la degradación y pobreza insoportable de India. Una nueva imagen de India parecía levantarse ante mí, desnuda, hambrienta, aplastada, y completamente miserable. Y su fe en nosotros, visitantes casuales de una ciudad distante me avergonzó y me llenó de una nueva responsabilidad que me aterrorizaba (147-48).

No es la primera vez que un líder confiesa ese sentido de terror sobre natural que sobrecoge cuando uno se siente incapaz de realizar una tarea. Ese miedo a la miseria de las masas, a su esperanza puesta en ellos, le sobrecogerá cuando toda esperanza en lo político nacional se vuelva 'irracional' en las masas campesinas. Si ante lo primero confiesa vergüenza y dolor, ante lo segundo confesará pánico, ganas 'escapar y esconderse en algún lugar, donde fuese, para escapar este mortal predicamento" (149). Y más cuando se da cuenta que él mismo los ha obligado a confesar su desacato a la ley, impulsados por el sentido del honor. A mí, la verdad, se me encoje el corazón ante tanta sinceridad y me empuja hacia el sentido conservador y arcaico de políticas de rechazo total. ¡Oigan lo que dice y cómo!:

Les pedí a aquellos que habían participado en el vandalismo que levantaran las manos, y extraño es decir, ahí, en presencia de numerosos oficiales de policía, cerca de dos docenas de manos se levantaron. Eso significaba cierto problema para ellos. Cuando hablé a muchos de ellos en privado más tarde y oí sus historias sin ninguna artimaña de cómo habían sido engañados sentí tristeza por ellos y empecé a arrepentirme de haber expuesto a esta gente tonta y simple a largos períodos de cárcel.... (Total ventaja se tomó en esta ocasión para aplastar el movimiento agrario en ese distrito. Cerca de miles de arrestos se hicieron.... Muchos murieron en prisión durante el juicio. Muchos otros recibieron largas condenas y más tarde, cuando fui a la prisión, encontré a algunos de ellos, niños y jóvenes, pasando su juventud en prisión (149).

No se puede permanecer impávido ante tal confesión del líder que va a formar la nación en base a estas distancias siderales entre él y su gente pero sí entiendo cómo el ejemplo ilustra que el estado no abarca la vida de la nación. Estamos sin duda en presencia de la razón afectiva, a la cual el nacionalismo occidental nada tiene que aportar pero el nacionalismo oriental, en su etapa formativa, sí y mucho. Por eso es que de idéntica manera conmueve la caracterización que hace Nehru de Gandhi, el que sí puede tocar, y más que tocar, acariciar esa vida nacional, esa 'irracionalidad' campesina. Oigamos a Nehru hablar de Gandhi:

Sus ojos calmos y profundos sostenían una gentil interrogación de sus profundidades; su voz, clara y límpida, ronroneaba su camino hacia el corazón y obtenía una respuesta emocional. Ya sea que su audiencia consistiese de una persona o de mil, el encanto y magnetismo del hombre la traspasaba y cada uno tenía el sentido de comunión con el que hablaba. Este sentimiento tenía poco que ver con la mente, aunque el llamado a la mente no fuese totalmente ignorado. Pero mente y razón ocupaban definitivamente el segundo lugar. El proceso de 'encantamiento' no era obtenido mediante la oratoria o el hipnotismo de frases asedadas.... Era la completa sinceridad del hombre y su personalidad la que sobrecogía; daba la impresión de una reserva de poder interno tremenda. Quizás también era la tradición que había en su alrededor lo que le ayudaba a crear una atmósfera propicia. Un extranjero, ignorante de esta tradición y no en sintonía con los alrededores, no habría sido probablemente tocado por esa magia, o, por lo menos, no de la misma manera (151).

98

Ronronear el camino hacia sus corazones; hablar imitando el sonido suave de un gato que murmura y la respuesta suave del que es arrullado por el mismo es la manera de explicar la efectividad junto a la afectividad de Gandhi. Por eso el verbo, la analogía con ese sonido tranquilizador transmite 'un sentido de comunidad con el que habla,' sentido que nada o poco tenía que ver con la razón, aunque el llamado a la razón no era totalmente ignorado, pero ocupaba un segundo lugar. Era el proceso de encantamiento que despertaba el orador.

En la figura de Gandhi convergen una serie de vectores: uno, la relación con la magia, con la historia sacralizada, con la razón afectiva; otro, con el conservadurismo, la vuelta hacia atrás, los *narodniks* rusos y los nuevos movimientos sociales. Voy a dejar esto para otra ocasión pero quiero dejar en claro las enormes apuestas que implicaba la creación de la nación. Una, el sentido de la inevitabilidad de los procesos históricos; otra, el sentido de lo económico como primario; otra más, el sentido élite de los cuadros nacionales; y, finalmente, el pragmatismo político de los dirigentes que terminan siempre utilizando todos los medios posibles para lograr la consolidación del estado. Una vez más, la tesis de que debido al carácter colonial de la formación social de la India, que imponía limitaciones a su burguesía, el liderazgo moral de la misma nunca podría establecerse en el dominio de la sociedad civil y tenía por tanto que ser una revolución pasiva.

Para construir la nación, Nehru comienza por desacreditar la diferencia entre oriente y occidente: la India tuvo un pasado floreciente que luego decayó. Oriente fue tan próspero como occidente. Pero cuando vino la época del decaimiento, oriente tuvo que aprender de occidente. Nehru recuenta la historia para señalar el momento de la diferencia que se origina en una rigidez de pensamiento, en una estulticia. Ese momento de debilidad otorga fortaleza a Inglaterra en su conquista y subyugación de la India. Y esta presencia impide el desarrollo de la capacidad industrial de India. La falta de desarrollo no es por tanto inherente a la India sino parte del régimen colonial. Nacionalismo, por tanto, significa en primera instancia deshacerse del régimen colonial para entrar en la etapa de ‘desarrollo normal’; esto es, el cumplimiento de las etapas históricas para alcanzar el nivel de las naciones desarrolladas. Esto queda inscrito en una metáfora: ‘el espíritu de los tiempos,’ el presente. Este espíritu será encarnado en un sentido de nación que emergerá a partir no de la ciencia sino de ponerle atención a las prioridades de la economía. Aquí Nehru elige un tipo de occidentalismo marxista y con él empieza a construir una ideología nacionalista. Su análisis será de clase. “Desde estas posiciones, es aún capaz de apropiarse por razones puramente nacionalistas ‘del método científico Marxista’ como la expresión más avanzada aún del racionalismo de la Ilustración europea” (140)—aún si de manera selectiva pues su pensamiento estará plagado de distinciones entre lo moderno y lo tradicional, lo secular y lo religioso, lo progresista y el obscurantismo. Claro estaba que había que remover todos los obstáculos para desarrollarse, y el estado colonial no estaba en la

disposición de proporcionar estas condiciones de crecimiento pleno a los ciudadanos.

El problema fundamental que enfrentaba esa burguesía era el del sentir subjetivo de las masas, muy distinto al de sus intereses económicos. Aquí nos topamos con el sentido de ‘resistencia pasiva’ que para Gandhi no era nada pasiva sino totalmente activa. Para construir la nación, hay que pensar la nación como la totalidad de la gente y aquí tenemos otra narrativa poética de tal sentido:

A veces cuando llegaba a una reunión, un gran estruendo de bienvenida me saludaba: Bharat Mata Ki Jai—¡Victoria a la Madre India! Les preguntaba sin preámbulos ¿qué querían decir con ese grito, quiénes era Bharat Mata, Madre India, cuyas victorias deseaban? Mi pregunta les divertía y sorprendía a ellos y a mí. Yo persistía en mi interrogatorio. Al final, un Jat vigoroso, ligado a la tierra desde generaciones inmemoriales diría que eso era el dharti, la buena Tierra India. ¿Qué tierra? ¿Su parcela de tierra en el pueblo, o las parcelas del distrito o la provincia, o de toda la India? Y así se sucedían preguntas y respuestas, hasta que me preguntaban impacientemente que les dijera todo acerca de eso. Yo me esforzaba en hacerlo y explicaba que India era todo esto que ellos habían pensado, pero que era mucho más. Las montañas y los ríos de India, y los bosques, y los campos abiertos, que nos daban comida, era todo querido para nosotros, pero lo que contaba en definitiva era la gente de India, la gente como ellos y yo, quienes estábamos distribuidos a través de esta vasta tierra. Bharat Mata, Madre India era esencialmente estos millones de gente, y su victoria significaba la victoria de esa gente. Ustedes son parte de esta Bharat Mata y a medida que esta idea fue empapando su mente, sus ojos se iluminaban como si hubiesen hecho un gran descubrimiento (146)

¡La Madre India! ¡Madre Patria! Ellos y la tierra, ellos y nosotros, ellos y yo, todos nosotros, campesinos y elite, intelectuales e iletrados, la totalidad social, la vida de la nación. ¡Qué quimera! El mandato era construir una nueva sensibilidad, una nueva cultura, el sentir subjetivo de la gente; significaba voltear el mundo al revés, convencer, persuadir el sentir de una sociedad campesina, agraria, *narodnik*, de las necesidades de una nación industrial. Significaba darle vuelta al corazón, susurrarles al oído para entrar en sus corazones, como lo podría hacer solo la Madre India, Bharat Mata, de que tenían que dejar la parcela de tierra, de que tenían que dejar de pensar en su terruño, en su distrito, en sus montañas y bosques para irse a las fábricas, para industrializar, porque dado el estado de la economía mundo no había alternativa entre una escala alta de industrialización y una descentralizada y pequeña. Construir la nación ameritaba “una ingeniería fuerte y un sector de máquina, institutos de investigación científica, y electricidad (144). La Madre India, para ser nación, tendría que ajustarse a un principio de maquinización. Ese era el ‘espíritu de la época,’ el presente, representado nada más ni nada menos que por la Gran Bretaña, el estado opresor. Había que convencer a estos campesinos que había que abandonar el gobierno británico y creer en el nuevo gobierno que veía a Gran Bretaña como la encarnación del ‘espíritu de los tiempos.’ ¡Sueños de opio! ¿Cómo poder voltear las mentes y los corazones en dos direcciones opuestas a la vez? ¿Cómo hacerles entender que había dos Bretañas, la de Shakespeare y la colonial? La de buena y la de mala fe cuando lo que ellos conocían o podían conocer era sólo la de mala fe, la que había no sólo impedido la industrialización sino la que había exterminado lo autóctono; la que sostenía el sistema feudal en los campos. El nuevo estado tenía una tarea monumental en sus manos que se lograba mediante el espíritu religioso de Gandhi, un líder cuya voz susurraba el camino hacia sus corazones; pero también mediante una pragmática política, la de un líder que les preguntaba frente a la policía quién había sido el culpable y luego los encerraba en la cárcel; o, peor, porque ejecutaba los dos pasos a la vez, primero uno, el de la maniobra del convencimiento para movilizarlas contra Gran Bretaña y luego, la segunda, la de hacerlas entrar en razón—en razón occidental y estatal.

Para reemplazar el estado colonial por un estado nacional había que industrializar, que eliminar toda presencia del feudalismo en el campo, que iniciar la reforma agraria para planear cuidadosamente el desarrollo industrial. Había que abrazar a toda la gente, por ignorante, atrasada, tonta, ingenua que fuese. Nehru era un líder pragmático, un líder auto-consciente, constructor del estado. La metáfora de la madre es parte de su lenguaje político, una consigna que había aprendido a gesticular. La victoria requería de toda la nación, nosotros y ellos, gente como tú y como yo. Más esta responsabilidad expresada de modo romántico y sentimental,

(e)staba mediada por una serie de conceptos, científicos y teóricos, acerca de la política y del estado, acerca de los principios de la organización política, acerca de las relaciones entre dirigentes y masas en los movimientos políticos, acerca de las estrategias y las tácticas. Las masas tenían que ser ‘representadas’; los dirigentes debían aprender a ‘actuar en su beneficio y por sus intereses (148).

¿Qué hacer entonces con la ignorancia y torpeza del campesinado, con su pobreza, su falta de pensamiento, su excitación irracional, con su sentido trágico de la vida, con sus emociones irracionales que los hacían de tan difícil manejo aun a un líder compasivo? Su falta de comprensión e imprevisibilidad podía sólo ser mediada por aquél que susurraba el camino hacia sus corazones. Debían entonces ser controlados y mostrarles su lugar en el nuevo esquema; resaltar las cuestiones agrarias principales y convencerles de que el nuevo estado nacional solucionaría el problema agrario. ¿Lo solucionaría? Había que dirigirlos hacia el principio abstracto de la nación y alejarlos del principio concreto de la tierra. Llevarles políticamente al afecto por la madre india y hacerles ver que esta era la tierra, la gente, y el gobierno. ¡Cuántos imponderables!

Pero ahí estaba Gandhi, con su sentido religioso de la vida, ese que tenía “un sentido extraordinario para alcanzar el corazón de la gente,” ese hombre que era “un hombre grande y único, un glorioso líder, y habiendo puesto nuestra fe en él le dimos un cheque en blanco, por el momento, al menos” (151). Por el momento, ¿escucharon? Ese que negó de corazón el encanto de la modernidad y abrazó sistemas viejos por considerarlos más aptos para el bienestar social y el bien común iba a ser sólo instrumentalizado, puesto que tenía “El poder de movilizar las masas hacia el Swaraj. La estrategia entonces es la siguiente: Lo conocemos bastante bien. Le damos casi carta blanca mientras tanto. Después del Swaraj, sus mañas y peculiaridades no deben ser apoyadas” (152). No disuadir, anular al líder espiritual de la nación.

101

En la India, el nacionalismo pasó primero por las diferentes etapas de pensamiento y al llegar el momento decisivo, los líderes utilizaron la capacidad de movilización de Gandhi y luego hicieron lo que tenían que hacer. En Brasil, el nacionalismo se construye a partir del mismo ‘estándar universal’ del que habla Chatterjee, esto es, “pertenece al mismo orden de cosas del progreso de los países avanzados...(y) los desacuerdos ciclópeos del capitalismo mundial (que) no son desviaciones históricas. Están ligados a las finalidades de un solo propósito que, en el caso del Brasil, requiere la continuación del trabajo forzado o semi-forzado y la correspondiente separación cultural de los pobres.” Se conforma también a partir “a falta de denominador comum entre o povo e a elite bem como a pouca impregnação nacional” (Schwarz 245/ 46).⁸

Hemos dicho arriba que Schwarz pone en cuestión la naturaleza imitativa de la cultura brasileña basándose en varias premisas que atañen a la discusión sobre el nacionalismo por una parte y por otra a la relación que Chatterjee establece entre temática y problemática, en tanto marco de referencia la una y posibilidades de inquirir la otra. Imitar implica distinguir entre original y copia. La tesis es que una cultura que copia puede leerse bajo la luz del

⁸ “Brazilian Culture...” Ibid.

concepto de ideología de Marx, en el sentido de ser una ilusión apoyada por apariencias. En el caso del Brasil, ésta sería la coexistencia entre los principios burgueses y las culturas arcaicas del *ancien régime*. También puede leerse como la valoración negativa que la copia conlleva respecto al original; esto es, una depreciación instalada cuya contraparte es la ‘solidez mítica’ que las elites latinoamericanas agregan a las desigualdades económicas, políticas, tecnológicas producidas por el orden internacional. De ahí el quiasmo entre “o Brasil real e o prestígio ideológico dos países que nos servem de modelos” (234). Schwarz igual se pregunta si el carácter imitativo de la vida no surge de formas de desigualdad tan brutales que carecen de la mínima reciprocidad y sin las cuales la sociedad moderna puede parecer artificial. Se pregunta si no es precisamente el desapego de la clase dominante por las vidas que explota la que le dio a ella misma y su cultura impostada un sentido de extranjería. El dolor que causa una civilización imitativa “se produce no por la imitación...sino por la estructura social del país” (246). Cómo dirá Chatterjee de la India,

Los intelectuales ‘intercambiarán una ciudadanía de segunda clase sumados a mayores privilegios basados en la rareza’. El proletariado intercambiará ‘penurias-con-desprecios por posibles mayores penurias con identificación nacional’. ¿El dilema de una elección entre la imitación y la identidad? ‘Superficialmente,’ los intelectuales ‘siempre enfrentarán el dilema crucial de elegir entre ‘occidentalizarse’ y la tendencia *narodnik*.... Pero el dilema es completamente espurio: en última instancia los movimientos invariablemente contienen ambos elementos, un modernismo genuino y una preocupación más o menos espuria por la cultura local. En el siglo veinte, el dilema ya casi no molesta a nadie: los filósofos-reyes del mundo sub-desarrollado actúan como occidentales y todos hablan como *narodniks* (4).

102

Ese sí que es un golpe bien asestado. Schwarz distingue varias posiciones que lo comprueban al pasar revista a las propuestas de los tradicionalistas, como Silvio Romero; a la de los románticos como Policarpo Quaresma y Antonio Callado; a la de Oswald y Mario de Andrade. Con estos ejemplos nos ofrece un abanico similar al de Chatterjee compuesto por Bankim, Gandhi y Nehru pero con acentos diferentes. Por ejemplo, la postura de Silvio Romero es pronunciarse contra la imitación de otros imperios pero a favor del conservar el sentido de lo portugués. Esta postura colonialista propone además que el deseo de copia tiene que ver con la etnia. Es el lado malo del mestizo el que imita pues el mestizo es dado a la fantasía e incapaz de creación. En esto, Romero imita el naturalismo científico en boga en Europa, que se pronunciaba por una sociedad homogénea para dar autenticidad a las raíces populares de la cultura nacional. La posición romántica-nacionalista está representada por Policarpo Quaresma y Antonio Callado quienes se colocan en el extremo opuesto y proponen volver a los orígenes, eliminar todo lo que no es indígena—viz, escribir en Tupi, alejarse de las costas Atlánticas, internarse en el territorio. El residuo de esta operación sería la esencia de Brasil. El caso de Oswald y Mario de Andrade es titulado Antropofagismo o modernismo. Este consiste en

fagocitar, digerir todo lo que se imita. Este tipo de interpretación es triunfalista; la falta de coincidencia entre el modelo burgués y las realidades de un patriarcado rural son fuentes de optimismo, muestra clara de la inocencia del país y de su desarrollo histórico no burgués. Esta postura propone una cultura irreverente en vez de la ofuscación subalterna; cultura pastiche, ingenua que traería un profundo sentido de cambio de valores que liberaría a la modernidad europea del utilitarismo capitalista. Mas, este Brasil es abstracto y carece de especificidades de clase. La última posición es la de los modernistas mediáticos, o globalistas, para los cuales establecer una cultura auténtica es una reliquia del pasado. Ellos imaginan un mundo universalista que no existe.

Esta genealogía subraya la tesis de Schwarz sobre la absoluta falta de correspondencia entre las ideas liberales y la estructura social del país. Pero a la vez hace notorio un determinismo histórico, a la Nehru, que explicaría el porque la cultura de imitación es inevitable. Ella viene “apareada a un conjunto específico de imperativos históricos sobre los cuales las críticas de filosofías abstractas no pueden ejercer su poder” (238-239). ¿Cuál es la propuesta de Schwarz, entonces? Para Schwarz como para Chatterjee, “la élite tenía la obligación de corregir el error que la había separado de la gente. Su crítica era buscar cómo hacer el abismo intolerable para la gente educada, ya que en un país recientemente emancipado de la esclavitud la debilidad del campo popular inhibía la emergencia de otras soluciones” (242). Eso no era posible puesto que implicaba “que as elites se poderiam conduzir de outro modo, sanando o problema, o que equivale a pedir que um beneficiário de uma situação acabe com ela” (247). La cuestión palpitante sigue siendo ¿cómo sería una cultura popular y una economía nacional sin mezclas? Y lo absurdo, pensar si es posible una reconquista, una expulsión de los invasores puesto que la cultura nacional ya ha sido distorsionada por el imperialismo, los intereses industriales y comerciales, y los sectores de las burguesías anti-nacionales. Ni románticos, ni naturalistas, ni modernistas, ni la derecha, ni la izquierda, ni los cosmopolitas, ni los nacionalistas han podido resolver el problema de la experimentación de la naturaleza artificial, inauténtica, e imitativa de vida cultural brasileña. El problema es de honda raigambre.

Schwarz como Chatterjee desvelan la naturaleza del problema y enfatizan la crítica a una modernidad que pulveriza las sociedades tradicionales pero de manera desigual, a destiemplos. Este gesto de a la vez aceptar y rechazar el ‘estándar universal’ viene apareado, a su vez, a los dos grupos sociales cruciales que según Chatterjee están encargados de llevar el proceso de modernización hacia delante, los proletarios y la inteligencia. De esta manera, el autor establece la cohabitación inteligencia/subalternidad en la formación de la nación y en el consenso que adquiere el ‘estándar universal’ diferencialmente, ya política, ya culturalmente.

¡Articulación diabólica! Sino en el que cohabitamos este y oeste y contribuimos a la dinámica fundamental del engranaje del sistema. Las narrativas del nacionalismo marcan a lo interno un sistema de alianzas y aspiraciones relacionadas con hegemonías y contra-

hegemonías. Economías mundo, países agrarios, latifundistas, esclavistas, campesinos, presionados por una cultura que se vende como superior y que se compra junto a lo que se compra en el mercado externo. El raciocinio económico burgués es inevitable ya que somos parte del comercio internacional y partidarios de las ideas francesas, inglesas y norteamericanas que forman parte de la identidad nacional que consensualmente acepta el prestigio ideológico de los países modelo. “Conforme notava Machado de Assis em 1879, ‘o influxo externo é que determina a direção do movimento.’ Que significa a preterição do influxo interno, aliás menos inevitável hoje do que naquele tempo?” (p. 30).

La tesis principal de este trabajo es que en ninguna parte del mundo poscolonial, el estado nación se ha podido apropiarse para sí y por entero la vida de la gente. Para lograrlo, era imperativo articular los sentires subjetivos de las masas a los intereses económicos objetivos de los líderes; esto es, voltear el mundo al revés. Requería una sociedad civil donde se hablasen y discutiesen estos sentidos múltiples de naturaleza absolutamente contradictoria; convencer a una sociedad campesina, agraria, *narodnik*, de ir contra sus propios intereses para construir la nación industrial; susurrarles al oído para entrar en sus corazones a decirles que tenían que dejar lo más amado, su parcela de tierra, su distrito, sus montañas y bosques para irse a las fábricas industriales porque, dado el estado de la economía mundo, no había alternativa entre una escala alta de industrialización y una descentralizada y pequeña. Obtener el consenso conllevaba la obligatoriedad de una transformación raigal de la economía agraria, la abolición de formas de producción precapitalistas y la disolución virtual del campesinado como forma distinta de existencia social del trabajo. Estos intereses encontrados impidieron la posibilidad de construir una madre patria, un sentido de nosotros todos, campesinos y elite, intelectuales e iletrados, la totalidad social, la vida de la nación. De aquí se infiere que dado los obstáculos históricos internos y externos, la dirigencia intelectual-moral no podía nunca establecer firmemente el dominio de la sociedad civil y podía sólo lograr una ‘revolución pasiva’. Una revolución activa obligaba a darle vuelta al tipo de organización del trabajo y al sujeto social que produce. La imposibilidad se presenta como estructural y de ahí el pragmatismo político de los dirigentes que terminan siempre utilizando todos los medios posibles para lograr la consolidación del estado. De ahí también la polarización de lo social, los dos estados y la resistencia pasiva o activa palpable en el desaliento de vida o en la llamada irracionalidad campesina. Teniendo esto en consideración, es claro que el liderazgo moral e intelectual de las clases dominantes se basa en una unidad espuria y excluyente que logra mediante la utilización de la mística patriótica, religiosa de los líderes populares, y una pragmática política que hace a las masas entrar por la fuerza en la razón de la sin razón occidental y estatal. En dicho estado-nación, las masas campesinas tendrían representación pero no serían parte constitutiva de ella.

Un determinismo histórico y económico explican el porqué los países colonizados por Europa no tienen otra opción histórica que la de tratar de aproximarse a los atributos de la modernidad por ella definida, aun cuando tal aproximación los subyuga al orden mundial que sólo establece lo que hay que hacer y sobre lo cual no tienen control. Los efectos del colonialismo resultan en universalismos no solo por el grado de consenso que adquieren las ideas; ni por su coherencia lógica, cultural, o científica, que ahí la disyunción es absoluta, sino por la convergencia sectorial de intereses entre las burguesías locales y las ‘universales’ transoceánicamente. Queda demostrado que la doble articulación del nacionalismo en lo cultural y en lo político, la identificación de la serie de términos que constituyen las bases de la dinámica entre temática (sistemas epistemológicos y éticos) y problemática (afirmaciones concretas justificadas en referencia a la temática) explica, a su vez, los circuitos cerrados en claustros disciplinarios en apoyo a los nacionalismos occidentales. Queda bien argumentada también la futilidad de pensar los problemas concernientes al nacionalismo poscolonial dentro del ámbito del racionalismo burgués—conservador o liberal. Criticar el sistema solo es posible desde la negatividad raigal, en posiciones nominadas conservadoras y románticas, que lo son porque su mirada es retrospectiva mientras que la mirada de avanzada es siempre hacia adelante. La clase dominante, la inteligencia es irremediablemente elitista. Su visión es regenerativa e imitativa, dinámica entre la copia desvalorizada y el original sobre-prestigiado.

Aquí nos encontramos con lo distintivo del subalternismo: pensar al subalterno como una categoría teórica con un poder generativo extraordinario—en este trabajo metaforizado como ‘la vida de la nación’ o la eliminación. El subalterno es un sujeto cultural y de conocimiento que copa de negatividad los espacios y cruza las fronteras políticas y epistémicas sin permiso. Al hacerlo, desarregla el ‘estándar universal’ y provoca un pensamiento político-cultural radical. Aquí se ha argumentado que el subalterno es un ser epistemológico, cultural y políticamente a la deriva, desligado de las identidades nacionales y reducido a una externalidad, ninguneada, a-ciudadana. La categoría de subalternidad sube al barco del capitalismo triunfante y del marxismo liberal acompañado de nocividad. Es un sujeto de escarnio que marcha en pos de su lugar epistémico mientras empolla sus huevos en el fulcrum de las democracias liberales. Así, una vez más, enloda las aguas de historiografías respetuosas y poesías líricas. Su condición hermenéutica es esa presencia recalcitrante, espuria, que recorre el discurso dominante desluciéndolo. A trepezones atraviesa el corazón mismo del pensamiento occidental y sus democracias liberales. Porque en las enfangadas aguas del subalternismo, lo que pulula es la crítica a la racionalidad misma, la idea de sus límites al centro de su propio discurso. El subalternismo contamina, perturba, interrumpe el discurso contra-hegemónico desde sus entrañas mismas. En esta condición hermenéutica reside su enorme atractivo. Eso es lo que yo entiendo por ‘la vida de la nación’ que no abarcan los nacionalismos por eliminación, mismos que colocan al intelectual en posición *narodnik*.

