

Desarrollo e Interculturalidad,  
Imaginario y Diferencia:  
la Nación en el Mundo Andino



## TEXTOS DE REFERENCIA

14<sup>a</sup> Conferencia Internacional

# Desarrollo e Interculturalidad, Imaginario y Diferencia: la Nación en el Mundo Andino

Quito, del 21 al 23 de Septiembre de 2006



Academia  
de la Latinidad

Rio de Janeiro, 2006

© Academia de la Latinidad

Educam – Editora Universitária Cândido Mendes

Praça XV de Novembro, 101, sala 27

20010-010 – Centro – Rio de Janeiro – Brasil

Tel.: (021) 2531-2310 – Email: cmendes@candidomendes.edu.br

*Coordinación Editorial*

Hamilton Magalhães Neto

*Revisión*

Anne Marie Davée y

Luiz Carlos Palhares

*Capa*

Paulo Verardo

*Ilustración de la Portada:*

Figura femenina emplumada La Tolita (500 a.C.–500 d.C.)

*Editoración Electrónica*

Textos & Formas Ltda.

(0xx) 21-3732-5084

## Sumario

### *Introducción*

➤ Au-delà des fondamentalismes post-nationaux Candido Mendes . . . . .	9
 <i>1</i> <i>Colonialismo y Hegemonía</i>	
➤ Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo Catherine Walsh . . . . .	27
➤ Siete piezas para un rompecabezas de caminos zurdos (no absurdos): celebrando aperturas o crítica de las certezas puras Fernando Coronil . . . . .	44
➤ Estados nacionales y resistencia anti-imperial en América Latina Enrique Ayala Mora . . . . .	61
➤ La latinité entre utopie et prospective François L'Yvonnet . . . . .	84

## 2

*Estado y Neo Dependencia*

## ➤ Université et vision critique de la mondialisation

Bernard Bosredon . . . . . 101

## 3

*¿Modernidades Fallidas  
o Alternativas? Identidades Emergentes*➤ The de-colonial option and the meaning  
of identity in politics

Walter D. Mignolo . . . . . 119

➤ Propuestas y retos para la construcción del Estado  
pluricultural, multiétnico e intercultural del Ecuador

Ariruma Kowii . . . . . 157

## 4

*Nuevas Fronteras  
del Multiculturalismo*➤ Radical Islam during transformation of Central Asia:  
state, experience and prospects

Vitaly Naumkin . . . . . 175

## ➤ Nationalism and cultures of democracy

Craig Calhoun . . . . . 198

## ➤ Diasporas arabes et musulmanes en Amérique latine?

Alain Roussillon . . . . . 237

## 5

*Fundamentalismo y Culturas Subalternas*

➤ Temps historique et intégration de l'Amérique du sud	
Helio Jaguaribe . . . . .	279
➤ Imperial discourse and post-utopian peripheries: “suspended” indigenous epistemologies in the Soviet non-European (ex)colonies	
Madina Tlostanova . . . . .	296
➤ La nación americana o la conjectura visionaria	
Nelson Vallejo-Gomez . . . . .	332

## 6

*Mestizaje y Multiculturalismo*

➤ Reflexiones sobre la dialéctica del desarrollo	
Gianni Vattimo . . . . .	357
➤ El mestizaje en vilo: una propuesta alternativa	
Javier Sanjinés C. . . . .	367
➤ Depersonalization(s)	
Helen Petrovsky . . . . .	387
➤ Frágil América Latina: del “mito del desarrollo” a las representaciones inciertas	
Enrique Rodríguez Larreta . . . . .	400

## 7

*Conciencia del Cambio  
e Identidades Colectivas*

- **Sovereign Right and the Global Left**  
Susan Buck-Morss ..... 423
- **Mobilité marginale et identité prospective**  
Candido Mendes ..... 466
- **Colaboradores** ..... 486

## Introducción

# **Au-delà des fondamentalismes post-nationaux**

*Candido Mendes*

## **Arrêt du développement et régression identitaire**

L’Académie de la latinité se tourne à Quito, en septembre 2006, vers la recherche du terroir final de rupture – sinon de faillite – de l’idée du développement et de sa politique, formulée comme l’aubaine de la mouvance des dites périphéries du régime capitaliste à la deuxième cinquantaine du siècle dernier. Toute la pensée née à la CEPAL, en ce que nous devrons à Prebisch, Anibal Pinto, Celso Furtado, Helio Jaguaribe, Enzo Faletto ou Fernando Henrique Cardoso demeurera la plateforme pour devancer les cercles vicieux de l’immobilisme et de la dépendance dont le vieux régime fit système. C’est ce qu’exprima le “fait social” total de l’inertie chronique des multiples paliers économiques, sociaux, politiques ou culturels, de toute une région qui, avec

l’Indépendance du XIX<sup>ème</sup> siècle, démontra une volonté d’autonomie historique, en deçà des conditions réelles pour l’assurer dans le monde du colonialisme. Elle ferait face à toutes ces résistances et “rationalisations” d’un même cadre de reproduction du paradigme centre/périmétrie dans la circulation des richesses et des chances d’un “plus-être”, de toute la frange afro-asiatique ou de l’hémisphère latino-américain. On ne ferait aujourd’hui qu’entreprendre le bilan de ce que l’impératif du développement représenta comme réplique à l’ancien régime. Il s’agirait de réussir au “pour-soi” des collectivités, échappant au système où elles vécurent comme exportatrices de matières-premières, vouées à l’immobilité sociale et à des conditions de pensée collective “toujours en reflet, jamais en réflexion”.

Le manque continu d'accès au développement soutenu amena à la croyance – sinon à l'idéologie – d'une repartie continue de ce marécage social. On continuerait à soutenir le succès final de ce “telos”, en versant en “ cercle vertueux ” l'ancienne cumulation des comportements, responsables des siècles de domination coloniale. En effet, il ne s'agit pas, uniquement, de trouver l'amorce qui pourrait faire aboutir le changement, par l'action de l'État et de la rationalité des politiques publiques. Mais d'assurer, au bon moment, l'effet de levier qui arracherait ces pays à leur pesanteur anomique traditionnelle. L'inadmissible du développement raté poussa, de façon acritique, au jeu des remises au futur de ce seuil idéal de rachat historique. Il y aurait refus de toute discussion de cette faillite et des régressions ob-

jectives de la reconnaissance identitaire de ces collectivités. La croyance dans l'aboutissement final se maintiendrait donc *in fieri*.

### **Un vouloir fondateur: la nation en Amérique latine**

Le début du siècle ferait état des cassures avenantes à ces renvois manqués entre les débuts d'un développement économique, politique ou social, que ratèrent leurs concavités attendues, ou endogénies de la mouvance. Nous ne faisons qu'entamer le bilan de ces symptômes régressifs où, faute de la cumulation prévue, l'élan fait brèche, retourne sur lui-même, devant un cadre général de stagnation ou de reprise des déséquilibres et contre-chocs de l'initiative avortée. Toute la visée interrompue brisait la perspective du vouloir politique fondateur dont se réclamerait le développement, tel qu'envisagé par la première planification comme réussite fondatrice dit “tiers monde”. Un tel “en soi” s'assure de sa différence par l'affirmation radicale du dépassement colonial, en vraie et première empreinte identitaire.

Le nationalisme des années 60 en Amérique latine marquait ce nouveau vouloir, ou ce désir d'un “en-soi” collectif promu par le développement, tel que pensé par la planification d'autan et s'assurait comme réussite dernière de l'initiative historique ouverte du tiers-monde. Le peuple se percevait comme “subjectivité avenante” de même qu'il se reflétait dans un projet en marche et un “que faire” aménagé à son horizon. Ou se détachait alors, et déjà, du vieux pro-

gressisme comme foi ingénue en un futur fatal, assuré par les engins huilés de la rationalité. La nation serait, plus qu'éveillée, fondée par ce parcours, ayant comme pédagogie une vraie conscience collective et cette poussée conjointe d'un monde de marginalité, de rejet face à l'altérité limite du partage des bénéfices du régime colonial.

En général, l'État précédentrait donc la Nation dans ces contextes historiques et la conscience politique serait de plus en plus reconnue comme le facteur critique de ce résultat, où un vouloir collectif conduirait à un nouveau dynamisme de marché. Le bilan de la gageure du développement soutenu implique cet écartèlement même de la mouvance frustrée, par les contradictions survenues lors de la première poussée contre le régime colonial, encore en teneur de la vieille dépendance. Les reprises ne font, à présent, que faire face, déjà, au passage de la globalisation en hégémonie. Une conscience fondatrice d'histoire se bloquerait en se rendant compte de cette régression mal pressentie au début, échappant à la vision du tout impliqué par le premier acquis de la mouvance, comme rupture coloniale. L'identité collective souffrirait de plus en plus de cette projection équivoque de sa représentation, prise en vol dans son premier essor, saisie en tant que devenir.

## **Prospective et fondamentalisme**

Le développement arrêté, le nationalisme deviendrait fantôme et garde du projet meurtri. Il se dessine en fonda-

mentalisme, aux noyaux des pays andins et au jeu de la démocratie, au mûrissement institutionnel, que leur apporterait ces dernières années, indépendamment de la richesse ou de la mobilité sociale. Mais quel est le vouloir politique qui ressort de cette manifestation, où les jeux des majorités objectives peuvent déjà se faire valoir comme manifestation de ce premier remous de conscience et de mobilisation, avortée la croyance finale au développement?

Dans l'hémisphère, les pays andins se sont fait remarquer, pendant les dernières décennies, par la contradiction entre l'enjeu des votes et la capacité effective de représentation des élus. La Bolivie le démontre par cette discontinuité chronique, accompagnée de l'Équateur et, chaque fois plus, du Pérou. La portée historique est, de toute façon, celle du jeu électoral qu'a servi, d'emblée, la reprise des oligarchies, en dehors de tout espoir de mouvance. Ce cadre ne fit que s'aggraver devant la vague néo-privatiste qui suivit le début de la globalisation et les premiers grands accords du pacte de Washington du début du siècle.

L'enjeu de la corruption traditionnelle, de l'appropriation des fonds publics et budgétaires au profit des sigles au pouvoir prit une autre allure avec le procès des privatisations et, ces dix dernières années, le vide apporté au contrôle des compagnies d'État responsables des activités extractives et des services publics basiques, demandés par le processus d'urbanisation. Un tel échange classique gagna un autre impact face à la portée de l'économie d'échelle requise par le nouveau marché des matières premières pour

l'économie globale devenue hégémonique. La suite des limogeages de gouvernants élus à La Paz ou à Quito ne fit que montrer l'écart entre le rite et son contenu, devant la résistance de longue durée de l'*establishment*. Mais le rappel continual au vote amènerait à une conscience de rejet de ce *status quo* par le développement éclaté et le durcissement de l'ancien régime et le nouveau éveil civique de la Bolivie et de l'Equateur.

## **Le retour aux identités pré-nationales**

La crise du projet de changement en manque d'empreinte collective se fit accompagner, parallèlement, de cette nouvelle poussée identitaire. Elle s'ouvrait, en même temps, sur la portée syndicale et les matrices préalables à la mobilité avortée du développement, dans l'espace urbain, même au prix du “grotesque” que pourrait impliquer l'opération formelle de la démocratie (Javier Sanjinés).

La force d'une organisation indienne réclamait son originalité, toujours d'avantage avérée, car il ne s'agissait pas de rachat d'un projet passé aux structures de gouvernance et de représentation frelatée par l'*establishment*. Elle se renforçait de la plongée nationale directe comme celle de la CONAIE (Confédération des Nationalités Indigènes), de l'Équateur, mise en place depuis 1986. En une mobilisation, consciente de ses limites et pressée depuis le début et qui réassurait la présence féminine, elle assure le succès de grèves successives et de paralysations de la circulation urbaine.

ne et rurale du pays. Nous pourrions parler de “séisme ethnique”, mais porté d’emblée sur une défense juridique politique des droits de l’homme, en conscience, en même temps, des limites de la négociation avec n’importe quel système. La véritable représentation nationale se cassait de plus en plus, devant la pente, vers la régression identitaire. Ces mouvements s’appuyèrent naturellement sur le rappel des grandes matrices indiennes fondatrices, telles que les aymarás ou les quechuas, qui permirent à plusieurs anthropologues de proposer le concept de “culture subalterne”, comme enceinte de cette identité rongée par l’échec du développement, et en voie de joindre à sa faillite le drapeau national. Quelle est la motion identitaire qui, chaque fois davantage, mènerait les populations indiennes aux élections, mettant en cause l’exploration économique perçue comme responsable de l’exclusion radicale et capable de soutenir une revendication collective et consistante du réaménagement de la chose publique?

La région andine en effet est aujourd’hui l’écran, sinon la vitrine, de l’arrêt d’une vision inclusivo-prospective de la nation en processus. Toute la montée nouvelle, finalement, de candidats comme Evo Morales, ou Humala au Pérou, ou Macca en Équateur assume le risque de l’écart de la représentation traditionnelle au bénéfice d’une mobilisation réelle et contrôlable de la volonté publique faite pouvoir. L’enjeu réel consiste à savoir jusqu’où il s’agit d’un assembléisme identitaire de départ, qui maintiendrait l’ensemble prospectif en suspens, face à la contradiction finale où abou-

tit le système, au bénéfice, à nouveau, d'un gouvernement redevable de vraies politiques publiques. Il faut savoir jusqu'à quel point la vraie société civile avortée par le développement retourne, régressivement, à ses paliers antérieurs de reconnaissance. Jusqu'où les cultures se prêtent à un jeu social subalterne effectif – ou deviennent de simples médiations du principe représentatif traqué. Pour de tels cas il faudrait parler d'un fondamentalisme maniable et opérationnel, d'une mécanique de pouvoir qui mène aux bâtons rompus des élections, indépendamment de tout pacte politique traditionnel.

## Résidus ou prothèses historiques?

Quand Xavier Albo se demande: les “*khitipxtansa*”?, qui sommes-nous? à quelle entité, ou résidu, ou prothèse historique se réfère-t-il ? Il faudrait d'autre part remarquer jusqu'où, face à l'effondrement de la démocratie nominale du *status quo* durant les gouvernements militaires latino-américains d'il y a trente ans, des mouvements tels que celui des Tupamaros marquaient d'une même prothèse politique, d'identité de choc et de lutte, et d'affrontement. Il ne leur fallait que le rassemblement d'appel à un fond culturel, sur le champ, comme nerf stratégique de résistance à la dictature. Aujourd'hui le rappel aux subalternités identitaires se ferait en prévoyance de l'impasse que l'arrêt du changement apporterait à ces inconscient collectifs. Les mouvements comme le Pacarí, de Felipe Quispe, ferait ce passage – con-

trairement aux Tupamaros –, et dans un doublé identitaire, entre revanche et héritage, d'un vouloir où le projet de nation serait arrivé à l'équivoque, face à l'aigü inouï de la contradiction coloniale en reprise continue. Quelle serait la praxis de cette reconnaissance sociale qui s'affirme comme elle se déprend, n'hésite pas à énoncer un *a priori* de subjectivité collective et ne le dégage pas d'une condition éprouvée de lutte et de démédiation-médiation dans la complexité du système de subissement de ces passifs historiques? Peu importe qu'ils se dépersonifient comme sujets de vietimisation, nécessairement partitive. Ils se récupéreraient en fondateurs, telle impulsion de reconnaissance *in actu* qui peut s'éveiller dans les cultures subalternes. Il serait question, non de fondamentalisme classique mais d'une incoation d'appel à des identités pré-nationales, épargnées par l'échec tardif de la mouvance.

## Culture subalterne et multiculturalisme

Dans le mouvement Pacari, l'appel identitaire croissant à la culture aymara se réclame d'un universel redécouvert, ou d'une subjectivité de mouvance et de passe, dont la modération témoigne d'une praxis tenue au terroir historique. Il ferait face, donc, à un projet de rassemblement et d'un faire, en même temps, convergeant et transcendant face à la mouvance ratée, contaminée du vieux *status quo*. En effet, il faudrait parler, au départ, d'un somnambule imaginaire et un appel à la vraie culture subalterne implique une invoca-

tion déjà partitive de ce “nous” usé et confondu par l’idée nationale, aux enchères du colonialisme et ses renvois idéologiques en “rationalité” ou ”modernisation”.

En deçà de la Nation, la caractéristique, peut-être, la plus significative du monde andin en ce moment de faillite d’une perspective fonctionnelle ou entropique du développement, comme avenirance de l’“en-soi” des pays issus du colonialisme en Amérique Latine, introduit une nouvelle dialectique possible de la différence dans ce retournement identitaire.

En effet, avant la rupture finale des derniers vingt ans, l’idéologie du multiculturalisme pourrait s’accouder, aussi dans le monde andin, à une vision du métissage comme sa synthèse, de même que les dynamismes tribaux d’origine se fondaient dans la Nation et la réussite de son projet de modernisation. Tel est par exemple le paradigme avancé par Tamayo dans les années 20, comme un vrai projet de pédagogie nationale, ainsi que le souligne Javier Sanginés. Il reconnaîtrait une “vitalité musculaire” dans cet entrain, justement dans le sens opposé de tout protagoniste d’une vision normative-idéaliste de l’identité, comme transparence foncière et originale d’une reconnaissance collective. Significativement, la naissance-même de ce concept à l’époque aurait provoqué un rejet de la part des élites, au nom du jeu complet et envoûtant de l’abstraction nationale, conducteur du saut implicite qu’impliquerait le passage d’une immédiacéne de représentation de ces entités collectives à leur “en-soi”. Alcides Alguedas verrait précisément, dans le mé-

tissage, une identité à rebours, dominée par les manques d’aboutissement et les malheurs de routes historiques, plutôt que la vraie portée constamment refondatrice de la Nation en tant que source, comme le fait d’un vouloir déterminé et non d’une reconnaissance travaillée au cours d’une mémoire, dans tous ses ressorts et tensions.

Une dialectique forcenée à l’abstraction mènerait à un faux contrepoint entre la différence et la fusion représentées par le métissage. Elle luttera contre les mouvements d’un “pour-soi” collectif contemporain à l’éclatement de l’idée nationale, à des rappels aux origines qui se voudraient véritable médiation régressive à des universels de reconnaissance.

## **Au-delà des intégrismes réducteurs**

La notion d’une identité originaire révélée par la conséquence d’un projet, en même temps fondateur et prospectif, caractérisera le mouvement Katari issu, dans un premier moment, de la perspective radicale révolutionnaire et fut menée à la véritable politique d’une praxis de changement plutôt que de témoignage de différences meurtries. Le katarisme se dissocie, entre sa fronde extrémiste et ses médiations et débouche sur les mouvements syndicaux et les anime d’une visée indigène, qui ne veut pas se réclamer de son tout. Ce passage d’une practicité de mouvance associe le Katari, pendant les années 70, à l’UDP et au Parti Communiste Bolivien. Il veut assurer la plus grande souplesse praxistique en se proclamant “dedans et contre” dans cette

position idéologique, face aux alliances immédiates de terrain. Mais en même temps, le Katari porte les cicatrices d'une hyper-praxis si bien que – rejetant une vision meurtrie de la révolution –, il en refuse aussi le métissage et proclame toujours la radicalité d'une visée indigène gagnée à/ou rescapée d'une mouvance devenue équivoque. Dans ce nouveau protagonisme, le mouvement de Felipe Quispe, “le Mallku” s'affirme en tête d'un universel récupéré. Tout comme si l'identification Aymara s'éveillait d'un essor général ou inspiration, au sein de ces refus et adhésions à la mémoire historique de Tupac Katari. La clameur Aymara ne se voit donc pas, dans cette perspective et en ce premier moment, comme un intégrisme réducteur, mais comme point d'identification où la contradiction coloniale agrandie met en route, paradoxalement, de multiples réactions ramenables à une mouvance. La souplesse de cette conscience englobante et fondatrice pourrait même, contrairement aux radicalités prévues, renforcer les pas d'un katarisme modéré, conduisant à l'alliance – même à la limite de la quasi contradiction – avec le “mouvementisme neo-libéral”. Víctor Hugo Cárdenas serait le vice-président dans cette première alliance politique, qui mènerait, à côté de Sanchez de Losada, le katarisme au pouvoir. Devant les inévitables contradictions de ce projet, le katarisme réussit, toutefois, à échapper aux impasses du nouveau gouvernement immédiatement touché, en proposant pour la première fois cette hyper-pédagogie de la praxis qui accueille, au “nom du plan de tous”, un plurilingüisme en Bolivie, et la chance de créer

une Nation par la “pluralité de ses identités culturelles”. À un tel seuil, le katarisme de Quispe et de Cárdenas aboutit déjà, face à la mouvance cassée du développement, aux multiplans de l'affirmation d'une subjectivité attentive aux “deux yeux” de sa percée critique, pour assurer la modernisation, même manquée la vision nationale-limite, soutenue par la démocratie représentative.

Dans cet élargissement limite et final, de la quête identitaire bolivienne poussée aux fondamentalismes d'origine, le katarisme, d'une manière exemplaire, montre aujourd’hui sa dialectique acquise face aux positions de Cárdenas et de Quispe. Mais, tous les deux dépassent déjà l'idée d'une nation-dépôt, une reconnaissance finale visant une prospective des peuples “pour la création d'une mère-patrie”. Tant que Cárdenas jouait encore sur une fusion multiculturaliste, Quispe exprime déjà une émergence à rebours voyant l'identité Aymara comme la cheville ouvrière d'une subjectivité menacée par les contradictions capitalistes qui se seraient même emparées de l'idéologie mestiço-créole. L'arrivée de Quispe à un fondamentalisme intérimaire, pour survivre aux contradictions aigües menant au gouvernement Morales, se réclame d'un réducteur opérationnel, ou mieux, d'une pédagogie à l'envers des propositions initiales de Tamayo, pour trouver une mobilisation d'assembllement et non de reconnaissance. Il se tournerait vers un strict impératif d'organisation porté par une mouvance quasi intransitive face aux “nationalismes révolutionnaires”.

Il faudrait reconnaître aujourd’hui dans ce moment subjectif de l'identité andine, et surtout bolivienne, le résultat

de l'accumulation de ces hyper-praxis manquées, au prix, en même temps, des radicalités de retour et d'affirmation d'une subjectivité déraillée par la perversion des idéologies de reconnaissance fondamentalistes ou fusionnistes. Dans son propos de praxis limite, le Katarisme échoue dans le piège des distinctions *ex-post*. C'est de là même qu'il récupérait, en seul sauvetage – ou sans le “temps faible” de Vattimo – le seuil des “cultures subalternes”. Et donc d'un devenir et re-fondation, comme dire de rencontre.

## Bibliographie

- ACADEMIE DU ROYAUME DU MAROC (1997). *Mondialisation et identité*. Colloque de Rabat 5-7 Mai 1997. Voir Amadou Mahtar M'Bow, “Diversité culturelle et mondialisation” (p. 71-81), et Mohamed Allal Sinacoeur, “Mondialisation et identité” (p. 21-3). Rabat: Académie du Royaume du Maroc.
- ALBÓ, Xavier (1987). “From MNRistas to Kataristas to Katari”. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*. In: Steve J. Stern (ed.). Madison: University of Wisconsin Press.
- ARCHONDO, Rafael (2000). “Comunidad y divergencia de miradas en el katarismo”. *Umbrales*, n. 7, p. 120-32.
- GEBAUER, Gunter and Christoph Wulf (1992). *Mimesis: Culture, Art, Society*. Voir “Mimesis as Imitation, the Expression of Power, and Literate Subjectivity”. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- GIDDENS, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity – Self and Society in the Late Modern Age*. California: Stanford University Press.
- JAGUARIBE, Helio (1966). *Politic, Economy and Economic Development*. New York: Haut & Row, 1966.
- KOZAKAI, Toshiaki (2000). L'Etranger, l'identité – Essai sur l'intégration culturelle. Voir “Le Mythe de l'identité collective” (p. 19ss). Paris: Payot et Rivages.

- MAFFESOLI, Michel (1988) *Le Temps des Tribus*. Paris: Fayard.
- MARIN, Louis (1994). De la représentation. Voir “Manifestation, cortège, défilé, procession” (p. 46-62); “La Ville dans sa carte et son portrait” (p. 204-19); et “Représentation et simulacre” (p. 303-13). Paris: Gallimard, Le Seuil.
- MENDES, Cândido (1963). *Nacionalismo e Desenvolvimento*. Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos – Presidência da República (2<sup>a</sup> edição: Rio de Janeiro, Educam, 2005).
- \_\_\_\_\_ (1992). *A Democracia Desperdiçada*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- MEYER, Michel (2000). *Questionnement et historicité*. Voir “Pragmatique de l’altérité; l’altérisation des systèmes conceptuels – L’Histoire comme problématique par inscription différentielle” (p. 555-59). Paris: Presses Universitaires de France.
- MIGNOLO, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press.
- SANJINÉS, Javier (1996) “The Skeletal, the Carnal, and the Visceral: Metaphors We Live By in Contemporary Bolivia”. *Dispositio/n*, n. 21, p. 183-218.
- TAMAYO, Franz ([1910] 1975). Creación de la pedagogía nacional, 3<sup>a</sup> ed. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República.
- TAYLOR, Charles (1992). *Multiculturalisme – Différence et démocratie*. Avec des commentaires de Amy Gutmann, Stevens C. Rockefeller, Michael Waltzer, Susan Wolf. Paris: Champs/Flammarion.
- WIERWORKA, Michel (2001). *La Différence*. Voir Maurice Hallbachs, “Mémoire collective et mémoire individuelle” (p. 170-74) et “De la formation d’une mémoire collective à son expression publique” (p. 177-80). Paris: Balland.



# Colonialismo y Hegemonía



## **Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo**

*Catherine Walsh*

El sonido de los *pututus* –un instrumento de viento tradicionalmente usado para llamar los pueblos aymaras a la rebelión– y los gritos *¡Jallo Evo! ¡Jallo Evo!* resonó en el Templo de *Kalasasaya* el día 21 de enero del 2006, donde más de 20.000 personas se juntaron para presenciar la llegada al poder del primer presidente indígena en las Américas, Evo Morales. Descalzo como señal de respeto a la *Pachamama* y vestido en una túnica ceremonial ancestral usada hace más de 10 siglos por los curas del Sol de la cultura *tiwanacota*, la investidura de Morales fué parte de un rito antiguo no utilizado en 700 años en el cual cuatro *amautas* invocaron la protección de los ancestros, nombrándole jefe máximo de los pueblos indígenas de la región andina y confiriéndole los poderes necesarios para gobernar Bolivia.

Algunos sectores de la prensa describieron este acto en forma irónica como “la coronación de Evo I”, advirtiendo sobre los peligros de *revanchismos* étnicos y suplicando al nuevo presidente a evitar una política indianista, para más bien pensar en todos los bolivianos. De hecho, nadie ha pedido lo mismo de otros presidentes, pero claro no eran indí-

genas, pobres o parte de un movimiento social masivo y, por eso, supuestamente representaron a “todos”.

Puesta en evidencia con esta referencia “a todos” es la relación directa entre *mestizaje* y ciudadanía, una relación que históricamente ha servido como base del imaginario de la nación en América Andina y del control de la diferencia (étnico-racial y colonial) dentro de ella. En este imaginario de nación, los dignos de representar (gobernar, hablar, pensar) han sido solo los criollos y blanco-mestizos; los pueblos indígenas y pueblos de descendencia africana quedan fuera de este imaginario (y de la historia en sí) o, en el mejor de los casos, subalternizados dentro de él, considerados como incapaces a conformarse a las normas y privilegios de la ciudadanía, incluyendo representación nacional.<sup>1</sup> Ciertamente este imaginario no se limita a Bolivia. Se extiende a todos los países de la región pero por la fuerte presencia indígena en Bolivia como también en Ecuador, se hace aún más evidente en estos países, particularmente en momentos cuando los movimientos presentan desafíos directos a la hegemonía del poder.

Tal fue el caso dentro de la supuesta alianza militar-indígena del gobierno ecuatoriano de Lucio Gutiérrez en 2003, una alianza falsa que apenas duró 8 meses, dando fuego a nuevos racismos y “mesticismos”. Bajo el emblema de “nuestro país mestizo” y “nuestra nación mestiza”, fortalecido aún más por los resultados del censo que declaró sólo 7% del país indígena (en comparación con los estimados anteriores de entre 15 y 40%), la prensapuso en cuestión casi

continuamente la capacidad de un indígena ser ministro o ministra y representar la sociedad (léase blanco-mestiza). Los editorialistas y comentaristas volvieron a citar los pensadores criollo-latinoamericanos como autoridades al respecto y a nombrar el proyecto político y epistémico de mestizaje como central a la “unificación” (Walsh, 2006).

En el contexto ecuatoriano y en manera similar a lo que está sucediendo actualmente en Bolivia, fueron constantes las admoniciones sobre los peligros de revanchismos y la inseguridad que implicaba “a llegar al poder” el movimiento indígena. No obstante, es interesante anotar que en la coyuntura actual, la candidatura presidencial del líder histórico indígena Luis Macas (ministro de agricultura en el gobierno de Gutiérrez) no tiene este mismo impacto o tipo de admonición. Eso es, tal vez, por el hecho de que en estos momentos no representa una amenaza ninguna, tanto por la fragmentación al interior del movimiento indígena (producto en gran parte de la misma experiencia debilitante de estar “adentro” del estado<sup>2</sup>) como por la falta de tener (ahora y antes) una clara propuesta política en torno al estado y la nación (aunque si existía en los años 90 una propuesta política en torno a la sociedad). De hecho, Macas es visto ahora simplemente como un candidato más en la lista de los 11, un candidato individual sin el agenciamiento o poder colectivo de seriamente interrogar el aparato político hegemónico.

De hecho, lo que está en juego tanto con el proyecto del gobierno de Evo Morales como en todo lo sucedido con el movimiento indígena ecuatoriano en los últimos 16 años

—desde su potencia más alta en los 90 hasta su fragmentación hoy—, no es simplemente el imaginario de la nación, sino mas bien la operación entrelazada de diferencia y poder como constitutivos de este imaginario y de la nación misma. Aníbal Quijano se ha referido a ésta como la *colonialidad del poder*, señalando el uso de raza como patrón de poder conflictivo y permanente, lo que estableció desde la colonia hasta hoy una escala de identidades sociales con el blanco europeo en cima y los indios y negros en los peldaños finales, éstas últimas como identidades homogéneas y negativas. Esta colonialidad claramente se extiende a los campos del ser —la deshumanización y trato de no-existencia de algunos grupos—, y del saber —el posicionamiento del eurocentrismo y occidentalismo como modelos únicos del conocimiento, así descartando por completo los afros e indígenas como intelectuales y como productores del conocimiento.

En un país de mayoría indígena como Bolivia donde el poder del Estado siempre ha estado en las manos de la *q’ara* (los blanco-mestizos), el significado de la elección de Evo y de los ritos ancestrales por medio de los cuales asumió al poder (incluyendo las responsabilidades colectivas que estos ritos sugieren) es evidente un significado que se extiende a todo *Abya Yala*. Sin embargo y como Evo mismo argumenta, tal significado no debe ser visto simplemente en términos étnicos o simbólicos. Más bien, debe ser entendido como parte de un vuelco histórico, geopolítico, social, ético e intelectual, un giro radical basado en una visión o imaginario “otro”, construido a partir de siglos de lucha y conciente de

los asuntos contemporáneos del capitalismo global y lo que Freí Beto llame la globocolonización. Es un giro que desafía el horizonte largo de colonialismo que habla Silvia Rivera Cusicanqui (1993), haciendo un llamamiento de una *nayra-pacha*, un pasado capaz de renovar el futuro.

La elección de Evo (y sus subsecuentes designaciones de gabinete) radicalmente perturba, llevando a la vez a la discusión, las discontinuidades y los legados de las matrices coloniales e imperiales del poder presentes no solamente en el espacio geográfico de América Latina y de América Andina, sino también en su proyecto político hegemónico, incluyendo en el mismo nombramiento de la región como América “Latina” suplantando todo lo anterior, para así marcar un nuevo comienzo.<sup>3</sup> De hecho, el mismo concepto de “latinidad” es parte de eso. Su uso inicial empezó en la segunda mitad del siglo XIX por las élites locales como parte de una idea avanzada por Francia para marcar una distinción con lo anglo-sajón –una distinción en la cual la religión católica fue central– así creando una identidad supuestamente “poscolonial” en las antiguas colonias de Francia, Portugal y España, todas ahora consideradas parte de *Latin* América. Por lo tanto y como bien dice Mignolo (2005, p. 65), “América Latina como proyecto político y ético fue el genio del colonialismo interno”.

Como manera de enfrentar este genio y política de nombramiento, las nacionalidades, pueblos y organizaciones indígenas empezaron en los años recientes a referirse a la región como *Abya Yala*, expresión proveniente de los cuna

de Panamá que significa “tierra en plena madurez”. Para el kichwa ecuatoriano Armando Muyulema (2001) esta reca-tegorización del nombre tiene doble significación: como un posicionamiento político y como lugar de enunciación, es decir como manera de confrontar el peso colonial presente en “América Latina” entendido como proyecto de occiden-talización, ideológicamente articulado en el mestizaje. Si-milarmente para el aymara Esteban Ticona (2005), represen-ta un repensar de la descolonización desde la experiencia de pueblos kichwa/kechua y aymara, y desde sus valores éti-co-políticos.

En contraste con otros jefes de Estado, Evo Morales no pretende esconder o ignorar este legado, sino posicionarlo como céntrico:

Estoy convencido que solo con la fuerza del pueblo vamos a acabar con el Estado colonial y el modelo neoliberal. La necesitamos para doblar la mano del imperio. (Discurso inaugural.)

Al nombrar el estado “colonial”, hablar de la vigencia de su colonialidad e identificar la descolonización como parte del trabajo para hacer con el poder de la gente, Evo ha dado un sentido muy distinto al proyecto de gobernar como también al proyecto de construir una Bolivia y una América Latina/Andina otra. Tal proyecto hace recordar los amones-tares de Aimé Césaire y de Frantz Fanon (en el contexto ca-ribeño) sobre la naturaleza continua de la dominación colonial y del estado colonial, un pensamiento también re-flejado en los escritos del intelectual kechua-aymara bolivi-ano Fausto Reinaga<sup>4</sup> (1970/2001).

Nuestra lucha es contra todo vestigio europeizante (...) el Derecho Romano, el Código Napoleónico, la democracia francesa, el marxismo-leninismo todo, nos mantiene en la dependencia, en el colonialismo mental, en la ceguera sin encontrar la luz. (P. 15.)

Además, da a entender el proyecto boliviano guiado por Morales no como una nueva delegación de poderes sino como una praxis enraizada en el agenciamiento del movimiento indígena, una praxis que supera un accionar y pensar basados en la resistencia defensiva, evidenciando un pensar y accionar enraizados en la insurgencia ofensiva, explícitamente dirigidos a transformar las instituciones, estructuras y relaciones dominantes y, a la vez, crear nuevas condiciones sociales, políticas y culturales, como también de pensamiento y conocimiento.

Es esta creación y construcción que permite imaginar y concebir una visión “otra” y un proyecto “otro” de Bolivia y de América Andina, una visión y proyecto fundados en un nuevo nacionalismo desde abajo, en el sentimiento y potencia de una *nación movilizada*. No obstante y al frente de estos nacionalismos y movilización, la hegemonía y el racismo criollo retoman fuerza. Esto se evidencia en las palabras de una persona activamente involucrada en la Constituyente:<sup>5</sup>

Estamos desde hace meses metidos en este rollo del apoyo a las organizaciones frente a la Constituyente. Nos rompemos la cabeza con los dirigentes y con sectores varios del movimiento indígena, originario y campesino cómo hacerle para que de verdad se pueda re-fundar este país, cómo hacer para que la Asamblea nos ayude a

vivir como gente. Y lo que tenemos es a una ciudad [Sucre] que se cree la cuna de la aristocracia boliviana pero que no resiste al racismo que circula en sus venas. A doña Isabel Domínguez, la Ejecutiva de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa” la insultan y la maltratan a cada momento (nadie me lo contó, yo lo ví y lo escuché): “¡Qué haces aquí india sucia! ¡Chola con aires de constituyente! ¡Puta del Evo!” Etc., etc., etc. Y los taxis no paran para llevarla y no encuentra un cuarto para alquilar en el centro de la ciudad (aunque haya... pero para los constituyentes del MAS no hay). (...) La agredieron junto a otros constituyentes. La prensa publicó al día siguiente que ella era la agresora. Una tal Capobianco, asambleísta de Santa Cruz le gritó a doña Isabel, en medio de la Plenaria, que no hable hasta que aprenda a hablar en castellano.

De hecho, el proyecto de re-fundar Bolivia está moviendo el piso de los poderes dominantes establecidos, incluyendo para estos poderes que no tuvieron mayor problema hablar de la diversidad, solo y cuando esta diversidad permite mantener el orden. Claro es que poner la diferencia no solo étnico-racial sino colonial en el centro del debate para así empezar a reconstruir y re-fundar marca una dirección muy distinta. Es una visión y proyecto no constituidos por el reconocimiento multicultural –la estrategia contemporánea del neoliberalismo y capitalismo transnacional– sino por la interculturalidad como ha sido propuesta y comprendida por los movimientos indígenas de la región.<sup>6</sup> Es importante destacar ésta distinción. Mientras que el multiculturalismo sustenta la producción y administración de la diferencia dentro del orden nacional volviéndola funcional a la expansión del neoliberalismo (Muyolema, 2001), la interculturalidad pen-

sada desde lo indígena (y más recientemente desde lo afro), apunta cambios radicales a este orden. La meta no es simplemente reconocer, tolerar ni tampoco incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Más bien, es implosionar desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder, del saber y del ser como reto, propuesta, proceso y proyecto; es hacer reconceptualizar y re-fundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar y vivir. Por eso la interculturalidad no es un hecho dado sino algo en permanente camino y construcción.

Más que un concepto de interrelación o comunicación (como típicamente suele entenderse en el contexto europeo), la interculturalidad en esta región del mundo, significa potencia e indica procesos de construir y hacer incidir pensamientos, voces, saberes, prácticas, y poderes sociales “otros”; una forma “otra” de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad. No nos referimos aquí a un pensamiento, voz, saber, práctica y poder mas, sino unos pensamientos, voces, saberes, prácticas y poderes *de y desde* la diferencia que desvían de las normas dominantes radicalmente desafiando a ellas, abriendo la posibilidad para la descolonización y la edificación de sociedades más equitativas y justas. Por eso, la interculturalidad y la decolonialidad deben ser entendidos como procesos enlazados en una lucha continua. Una lucha dirigida a enfrentar y desestabilizar las construcciones e imaginarios de nación y de

América “Latina” concebidos por las élites locales, la academia y el occidente, y a hacer construcciones e imaginarios distintos, así a la vez poniendo en cuestión la noción que las soluciones a los problemas y crisis de la modernidad tienen que venir de la modernidad misma.

Claro es que en América Andina, el referente para estas construcciones e imaginarios distintos ha sido lo indígena. Pero podemos preguntar: ¿Qué pasa entonces con los pueblos afros que igualmente forman parte de la región? ¿Acaso no son también referentes?

Juan Angola (2006) apunta como esta ausencia de lo afro se mantiene en la coyuntura actual del gobierno de Evo Morales:

Para el señor presidente Evo Morales Ayma, los de linaje africano no formamos parte del mosaico étnico del país, en todos sus discursos no se le ha escuchado pronunciar la palabra afrodescendiente y/o afroboliviano, nos ha deslegitimado de la nacionalidad boliviana. [...] Mientras el slogan “somos diversos en la pluralidad” persista como emblema del cotidiano discurso, nuestra presencia continuará bajo la influencia de los temores infundados que nos ha caracterizado por siglos.

Los pueblos de descendencia africana en la región andina constituyen alrededor de 15 millones,<sup>7</sup> geográficamente situados en las costas del Pacífico y del Caribe, en las ciudades de la sierra y en los valles interandinos, incluyendo las yungas de Bolivia donde hasta muy recientemente fueron contados en los censos nacionales como indígenas; ahora constan dentro de la categoría de “otros”. Imaginar pueblos

afros a 2.800 metros como es el caso de ciudades como Quito o Bogotá, o más alto aún en el caso de La Paz, es a poner cabeza abajo la noción todavía presente en América Latina que los negros son solo gente de la costa. También es evidenciar la subalternización territorial y la racialización espacial construidas en la noción de lo Andino.

A pesar de su presencia significativa, los pueblos afrodescendientes han permanecidos afuera de las construcciones e imaginarios tanto de lo andino como de la nación; sus historias y pensamiento negados y silenciados con relación a las culturas criollas y blanco-mestizas y al proyecto de la modernidad. Mientras hay varios factores que han contribuido a esta invisibilización, lo que quiero poner en discusión aquí es la oposición construida en el mismo imaginario colonial entre los indígenas y los afros, dando un nivel de superioridad a los primeros.

Como fue el caso del Caribe, los africanos fueron traídos a la región andina para contrarrestar la disminución de la población indígena, resultado de enfermedades y la violencia de la esclavitud y colonización. El hecho de que los africanos tenían menos derechos, privilegios y protectores<sup>8</sup> fue determinante en el establecimiento de un sistema de relaciones desiguales, un sistema que continuó en las nuevas repúblicas andinas con el reconocimiento y protección de los indígenas por medio de tributos e impuestos especiales. Así mientras que los indígenas recibieron el estatus de “gente” o “personas” (aunque sin derecho de ciudadanía), los africanos esclavizados fueron considerados como nada más

de objetos de mercado para ser poseídos y/o comerciados. Estas condiciones históricas, políticas, sociales y culturales son constitutivas de la colonialidad del ser y la señalización de afro andinos como los “últimos otros”.

Ejemplos claros de esta “otrificación” se encuentran en el pensamiento fundacional de la región. José Carlos Mariátegui, considerado como uno de los pensadores más importantes y progresivos del continente, argumentó para la inclusión de los pueblos indígenas y campesinos en los procesos de construcción nacional. No obstante y al mismo tiempo, clasificó los negros como bárbaros.

La contribución del negro que llegó como esclavo pareciera ser menos valiosa y negativa [en comparación con la del indígena]. El negro trajó consigo su sensualidad, su superstición y su naturaleza primitiva. No está en condiciones de contribuir a la creación de cultura alguna, sino de obstruirla por medio de la influencia cruda y vidente de su barbarie. (Mariátegui citado por Jesús García, 2001, p. 80.)

El pensamiento de Mariátegui y de otros intelectuales, incluyendo por ejemplo José María Arguedas (Perú) y Benjamín Carrión (Ecuador) entre otros, es importante porque evidencia que las construcciones, tanto nacionales como regionales, han sido a las espaldas de los pueblos afrodescendientes. El enaltecimiento de lo inca y lo indígena-campesino en países como Ecuador, Perú y Bolivia, por ejemplo, y, desde temprano en la historia de estas repúblicas, el establecimiento de mecanismos para que los indígenas pudieran legitimar sus identidades (por medio de héroes,

leyes, etc.), dió un reconocimiento como personas (pero claro es, siempre dentro del esquema de dominación), que los afros como “cosas” del mercado, nunca tuvieron. Por eso, y como argumentó Nina de Friedemann, “la invisibilidad que como lastre el negro sufría en su dignidad humana e intelectual desde la colonia quedó así plasmado en el reclamo de un americanismo [y podemos añadir un “andinismo” –es decir, una región o área andina] sin negros” (De Friedemann, 1992, p. 138).

Eso no es decir que los pueblos indígenas no han tenido que luchar históricamente con los efectos vividos de la colonialidad del poder. Sin embargo es aceptar que estas luchas han sido, de manera frecuente, llevar a la exclusión de los pueblos negros. Hasta en Colombia y Venezuela donde la población de descendencia africana es grande, los indígenas han tenido más reconocimiento político, jurídico y cultural por los gobiernos nacionales como también por las entidades multilaterales y transnacionales. En Venezuela, por ejemplo, las reformas constitucionales recientes del gobierno Chávez reconocen los pueblos indígenas y sus derechos pero no da reconocimiento a los afrovenezolanos. Similarmente, la reforma constitucional colombiana de 1991 incorporó una serie de derechos indígenas; fue dos años más tarde que los afrocolombianos lograron con la Ley 70 establecer sus derechos en la Constitución.

En el Ecuador, esfuerzos en los años 90 para establecer alianzas entre indígenas y afros terminaron en 1998 con las reformas legales que reconocieron los derechos colectivos

de los dos grupos. A partir de esta fecha, empezaron aparecer fundamentalismos indígenas y una nueva hegemonía indígena, contribuyendo más aún a la invisibilización o no-existencia de los pueblos afros (Walsh, 2002). Esta situación se complica más a nivel internacional al frente de los reclamos indígenas de derechos ancestrales como “las naciones primeras”.

En este contexto y realidad, los pueblos afros sufren un tipo de doble subalternización –la subalternización ejercida por la sociedad dominante blanco-mestiza pero también la ejercida por los pueblos y movimientos indígenas. El hecho de que el reconocimiento en Ecuador y en la región de la existencia de los pueblos indígenas fue a la cuenta de los descendientes africanos y que el establecimiento de la esclavitud negra tenía como motivo central el salvar los indígenas de exterminación, apunta una historia que siempre ha posicionado los indígenas en cima de los negros en la escala de clasificación social. Es una historia que para los afros siempre ha significado la lucha constante con el racismo y la racialización y para la existencia, en contra de esta doble subalternización, las raíces de las cuales se encuentran en el orden racial que la colonialidad del poder ha establecido.

Claro es que desde el cimarronaje de los siglos XVIII y XIX hasta el cimarronaje actual, los pueblos afrodescendientes de la región andina han resistido y desafiado este orden, son ellos conjuntamente con los pueblos indígenas de la América Indo-Afro Andina que hacen evidente tanto en sus prácticas y proyectos decoloniales de re-existencia<sup>9</sup> co-

mo en sus maneras de re-vivir y re-sentir, la diferencia y la nación de otro modo.

Manuel Zapata Olivella en su libro autobiográfico *¡Levántate Mulato!* rescata sus raíces ancestrales provenientes de África pero también de Indo-América y de la América colonial-español. Desde estas raíces, reanima la concepción mestiza no como borrador de sangres oprimidas o señal de hibridación, sino como propuesta política desalienadora inspirada en las luchas de los pueblos oprimidos y con miras hacia una conciencia decolonial. Tal vez esta sería un camino más en el pensar y construir de diferencia y nación de otro modo.

## Notas

1. Ver Silvia Rivera Cusicanqui, “La raíz: colonizadores y colonizados”, en *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*, coord. Xaver Albó y Barrios, La Paz, CIPCA, 1993, y Javier Sanjinés, *El espejismo del mestizaje*, La Paz, IFEA, PIEB, 2005.
2. Para una discusión sobre esta tensión para el movimiento indígena ecuatoriano de estar adentro, afuera y en contra, ver Walsh (2002).
3. Ver Kowii (2005) y Césaire (2006).
4. No es de mera coincidencia que el trabajo de Reinaga ha venido tomando una creciente centralidad dentro del movimiento indígena boliviano. Sin embargo, lo que no es usual es la atención que pone Reinaga en Frantz Fanon, uno de los pocos casos donde un indígena entabla seriamente con los pensamientos de un intelectual negro.
5. Comunicación de Fernando Garcés, 3 de septiembre de 2006.
6. Claro es dentro de estas propuestas y proyectos de la interculturalidad, quedan fuera de consideración seria los pueblos de descendencia negra.

cia africana, situación que aún se mantiene en el proyecto boliviano.

7. A pesar de que datos exactos para la región no existen, podemos hacer estimados basados en la información estadística de cada país. Por ejemplo, según DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas) en Colombia, la población afro es equivalente a 26% de la población total de 40 millones de habitantes.
8. Aquí estoy haciendo referencia a Bartolomé de las Casas cuyos esfuerzos desde América Central y el Caribe sirvieron a empujar leyes en la región andina al favor de los indígenas. Estas leyes (1542) pararon la exterminación indígena a la vez que generaron una recomposición poblacional y cultural. Mientras que las Casas inicialmente apoyó la importación de esclavos africanos para “liberar” los indígenas del sistema brutal de explotación, luego en los últimos años de su vida asumió una posición crítica en contra del colonialismo y esclavitud.
9. Concepto introducido por Adolfo Albán en el Encuentro Internacional “Insurgencias políticas epistémicas y giros de-coloniales”, 17 a 19 de julio en la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito.

## Referencias

- ANGOLA MACONDO, Juan (2006). “Nosotros los afrodescendientes en el escenario del nuevo proceso político”, documento inédito. La Paz.
- CÉSAIRE, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, Akal.
- KOWII, Ariruma (2005). “Barbarie, civizaciones e interculturalidad”, en C. Walsh (ed.). *Pensamiento crítico y matriz colonial*. Quito, UASB/Abya Yala.
- MIGNOLO, Walter (2005). *The Idea of Latin America*. Malden, MA, Blackwell.
- MUYOLEMA, Armando (2001). “De la ‘cuestión indígena’ a lo ‘indígena’ como cuestionamiento.” En *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*, Ileana Rodríguez (ed.). Amsterdam, Rodopi.

- QUIJANO, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera, C. Millán de Benavides (eds.) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá, Colección Pensar/Centro, Editorial Javeriano.
- REINAGA, Fausto (1970/2001). *La revolución indio*. La Paz, Ediciones Fundación Amaútica “Fausto Reinaga”.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (1993). “La raíz: colonizadores y colonizados,” en *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política*. Xaver Albó y Barrios (coord.). La Paz, CIPCA.
- SANJINÉS, Javier (2005). *El espejismo del mestizaje*. La Paz, IFEA, PIEB.
- WALSH, Catherine (2002). “La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: Reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento”, en C. Walsh. F. Schiwy, S. Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, Abya Yala//Universidad Andina Simón Bolívar.
- \_\_\_\_\_ (2005). “Introducción. (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad,” en C. Walsh (ed.). *Pensamiento crítico y matriz colonial*. Quito, UASB/Abya Yala.
- \_\_\_\_\_ (2006). “De-colonialidad e interculturalidad: Reflexiones (des)de proyectos político-epistémicos”, en PIEB (coord.). *Modernidad y Pensamiento Descolonizador. Memoria Seminario Internacional*. La Paz, PIEB.
- ZAPATA Olivella, Manuel (1990). *¡Levántate Mulato!* Bogotá, Rei Andes Ltda.

## **Siete piezas para un rompecabezas de caminos zurdos (no absurdos): celebrando aperturas o crítica de las certezas puras**

*Fernando Coronil*

Por medio de estas notas quiero explorar algunos aspectos centrales del orden capitalista neoliberal contra el cual ha surgido en los últimos años en la América Latina, para sorpresa de quienes celebraban el fin de la izquierda, un racimo de gobiernos y movimientos “zurdos”. Celebrando las aperturas que estas luchas ofrecen, también quiero contrarrestar cierta tendencia que le cierra caminos al imaginario utópico: la certeza que permite postular a alguien o postularse como agente puro de la historia y dueño de su verdad, pretensión que quienes aspiran a otro orden, incluyendo viejas y nuevas izquierdas, comparten demasiadas veces con quienes dominan el orden imperial.

Es ya un lugar común decir que ha ocurrido un giro hacia la izquierda en la América Latina. Aún quienes por hábito profesional cuestionamos lugares comunes, desconfiamos del uso de etiquetas genéricas, y reconocemos las marcadas diferencias de gobiernos como el de Chávez en Venezuela y Bachelet en Chile, o la heterogeneidad de movimientos

como los piqueteros en Argentina y los zapatistas en México, recurrimos al término “izquierda” como el signo político común de esta emergente realidad latinoamericana. Aún cuando la pintemos con matices variopintos, es difícil no ver a nuestra América teñida de algo de rojo, o al menos de rosa-dos. Después de estar de capa caída, ahora la izquierda ondea en nuestro continente como una flamante bandera. Viejo signo en tiempos nuevos. ¿Qué significa esto?

Significa, al menos en parte, que estamos en guerra –o para algunos, en pelea de parejas. Aún en los centros metropolitanos se terminó la luna de miel con el neoliberalismo, que se proclamaba a si mismo, después de la caída del socialismo realmente inexistente, como el fin de la historia –su fin en el doble sentido de su meta y de su plena realización. Al cabo de unos breves años de difícil matrimonio planetario, el neoliberalismo ha dejado maltrecho al planeta y no ofrece recetas creíbles para mejorar las cosas. Aunque no aparezca claramente un mejor partido, ahora el neoliberalismo solo puede proclamarse como patrón mundial si oculta que puede solo ser el fin deseado de algunos a costa del desdichado fin de muchos más.

Desde las cimas imperiales, quienes dominan el orden mundial buscan reformas que disminuyan el desastre o lo hagan menos evidente o peligroso. La lucha contra la pobreza se ha convertido en lema de agencias y organismos internacionales; hasta el Fondo Monetario Internacional lo proclama como suyo.

¿Y qué pasa en la América Latina? Aún cuando las prácticas no vayan siempre de mano del discurso, al menos

la retórica política es cada vez más progresista. Estados y movimientos sociales hacen suyas las propuestas por un orden no solo más justo, sino más plural. Desde la derecha, aún el nuevo presidente de México, Felipe Calderón, proclama que lucha por una sociedad sin pobreza y multiétnica, aunque su programa represente la continuación del excluyente proyecto de mestizaje. Desde la izquierda, Hugo Chávez, el ícono del estado radical latinoamericano, proclama el socialismo del siglo XXI como alternativa al imperio capitalista, aún cuando se convierte en empresas mixtas a transnacionales petroleras. Mientras tanto, al margen del Estado, esquivando debates sobre izquierdas y derechas, el subcomandante Marcos pide que de arriba vayamos abajo: que veamos lo que quiere el pueblo y actuemos en base a sus pedidos. En nuestra América, diversos movimientos populares –indigenistas, de vecinos, de mujeres, de campesinos sin tierra, de obreros sin trabajo– también se enfrentan al orden neoliberal. Algunos quieren reformarlo, otros revolucionarlo, y otros crear un orden alterno en base a cosmologías no occidentales.

Entonces, ¿se puede hablar de un movimiento de izquierda, de un proyecto común? ¿Sería más acertado reconocer una multiplicidad de izquierdas y movimientos contra el orden imperante? ¿Se trata de realizar la promesa de igualdad del orden occidental o reconocer otros ideales basados en otros órdenes culturales? ¿Si ya no el proletariado, quién o quienes serán los agentes del cambio? ¿Se lucha ahora por el poder, o, como proponen algunos, contra el poder? Si no es-

tamos claros con respecto a los fines, reconocemos al menos que estamos en guerra, pero ¿acaso compartimos el mismo enemigo? Muchos le han puesto nombre: capitalismo neoliberal, imperialismo, patriarcado, Europa, el Occidente, la civilización blanca, el episteme moderno. Pero, más allá de las etiquetas, ¿cómo lo comprendemos, y mas importante, cómo lo diferenciamos de nosotros mismos? En qué mundo nos hemos formado, en qué idiomas hablamos, qué contenidos y experiencias informan los sueños que soñamos?

Mis notas se inspiran en estas preguntas para explorar algunos aspectos del orden imperial. Las presentaré siguiendo un modelo del subcomandante Marcos que ya he hecho mío: como piezas de un rompecabezas para armar en común. Las piezas son incompletas –faltan muchas. Tal vez no todas las piezas cuadren bien, pero como en los rompecabezas que uno armaba de niño, a veces uno las empuja duro y, aunque no entren bien en el puesto que le correspondan, permiten vislumbrar algo no imaginado antes –lo que no cuadra bien a veces ilumina lo que cuadra.

## **1. La fundamental relationalidad e historicidad de la izquierda**

Desde sus orígenes en los cuerpos deliberativos de la Asamblea Legislativa durante la Revolución Francesa, la izquierda se ha definido en oposición a la derecha –por el lugar donde ha colocado su fundamento en relación a esta. Su contenido es variable, cambiante y relacional. Si tiene

un denominador común, este viene dado por su oposición cambiante con respecto a las cambiantes jerarquías del poder. En Francia los Montagnards eran izquierda contra los Feuillants, pero posteriormente la izquierda vinó representada por los Girondistas, que fueron desplazados por los Jacobinos después de la caída de Robespierre. Con la consolidación de Napoleón en el poder, la izquierda tuvo que acomodarse al juego del poder dominante. Igual acomodo parece ocurrir ahora, cuando el poder imperial de los Estados Unidos se ha impuesto a nivel mundial.

Durante la Revolución Francesa, la izquierda tendía a favorecer al liberalismo, a la república o a un monarquismo lite contra el monarquismo absoluto, al mercado contra el Estado, a la guerra expansionista imperial contra el provincialismo nacional. Ahora la izquierda se define contra el mercado, a favor de la intervención estatal en beneficio de mayorías, contra guerras expansionistas, y a favor de la sociedad civil contra el Estado y el mercado; en ciertas comunidades, se rechazan estas categorías como parte de un orden occidental, en nombre del orden ancestral que se aspira mantener o recrear.

La distinción entre jerarquía e igualdad ha sido, como plantea Norberto Bobbio, un axis diferenciador de derechas e izquierdas: mientras la derecha favorece la verticalidad de jerarquías, la izquierda favorece la horizontalidad de igualdades. Si bien en el siglo XIX y XX la igualdad dentro de los patrones occidentales era objetivo central de la izquierda, ahora la igualdad se plantea también fuera de sus patrones

dominantes, y aún más, fuera del Occidente mismo: la igualdad de diferencias, es decir, entre todo tipo de culturas y subculturas.

El dominio de la derecha significa que tiene poder para definir el juego político. Como siempre, las izquierdas han estado condenadas en consecuencia a una doble relación: entrar en juego con la derecha, y a la vez tratar de cambiar no solo las reglas del juego, sino sus participantes y el juego mismo. Si el signo del dominio de la derecha es su capacidad de definir el juego, el signo del poder de la izquierda es su poder de jugarlo y transformarlo sin ser absorbida.

La relationalidad constituyente de la izquierda hace que su posición en cada momento dependa del cambiante juego de poder. Después de la caída del muro de Berlín, mientras en el Norte el centro se ha movido a la derecha, en el Sur la izquierda se ha movido al centro. Sin suficiente fuerza para cambiar el juego, la izquierda proclama sus ideales pero ajusta su conducta. Esto ha llevado a una inflación del discurso izquierdista –Chávez es su máxima expresión a nivel del Estado– en medio de una práctica acomodaticia. Posibilismo y utopía se entrejen en compleja maraña. Más no se trata simplemente de un doble discurso, de un divorcio entre palabra y realidad, pues el discurso tiene efectos reales. Ya es difícil hacer política en la América Latina, aún para la derecha, sin hacer del “pueblo” un centro del discurso.

La derecha defiende el orden existente. Las izquierdas buscan un orden futuro, y por ello inédito e innombrable. En la medida en que la utopía implica un orden de libertad en

igualdad, necesita ser imaginada por lo que Marx llamó “la poesía del futuro”. Pero aún esta poesía, como una lengua nueva que aprendemos, está saturada por los acentos de la vieja lengua; nunca aparece pura.

## **2. En esta era imperial, la derecha es el capitalismo global**

Si una vez fué revolucionario, el capitalismo hoy es la fuente de las jerarquías más acentuadas del mundo. El capitalismo es global no solo porque cubre el globo, sino porque es global en sus orígenes, desarrollo y evolución. En la historiografía occidental, el capitalismo aparece como un fenómeno europeo que se expande hacia sus periferías y las asimila paulatinamente. En esta historiografía, debates sobre los orígenes del capitalismo se enfocan en relaciones dentro de Europa. Paradójicamente, el imperialismo, un fenómeno global, aparece como si sus agentes fueran exclusivamente europeos. La periferia aparece como el pasivo objeto del abrazo imperial.

Otras perspectivas –dependentistas, sistema mundo, teoría postcolonial– han descentrado esta visión del capitalismo y redefinido la discusión sobre sus orígenes y naturaleza. De acuerdo con estas perspectivas, se trata ya no, como en conocidos debates, de determinar el origen del capitalismo en el campo europeo o en su comercio inter-urbano, sino de ubicar la Europa misma en el contexto de relaciones globales. La colonización ibérica de las Américas le proporcionó a la Europa

no solo inmensas riquezas en la forma de recursos extraídos del suelo americano y de plusvalía extraída por medio de muchas formas de trabajo forzado. También se convirtió en un laboratorio imperial donde se forjaron modelos de gobierno y de producción. La jurisprudencia española, en gran parte formada como resultado de debates sobre el encuentro colonial, sirvió de fundamento para el derecho internacional (como argumenta Carl Schmitt). Los rebeldes de Haití forzaron a los rebeldes franceses a abolir la esclavitud y a hacer menos provincial la declaración universal de los derechos del hombre y del ciudadano (faltaron otras luchas para que incluyera a las mujeres). Las plantaciones en el Caribe y Brasil, integrando agricultura e industria de gran escala, fueron formas originarias de agro-industria que sirvieron de modelo para la producción capitalista industrial europea. Como ha mostrado Fernando Ortiz a través de su contrapunto entre el azúcar europeo y el tabaco americano, la modernidad no se produjó *en una región*, sino como resultado de intercambios transculturales *entre* centros metropolitanos y sociedades coloniales.

Según esta perspectiva, el capitalismo no se originó *en* centros urbanos o en el campo rural británico y luego se expandió hacia los trópicos. Mas bien, se desarrolló *entre* las colonias y los centros metropolitanos a partir de la expansiva economía mundial del siglo XVI. Sus orígenes se encuentran no en una región, pero entre regiones por medio del proceso que las formaron. El trabajo libre es la forma dominante y más oculta del trabajo forzado bajo el capitalismo, en su criterio definitorio. El desarrollo capitalista no es solo

desigual, sino asimétrico; sus múltiples formas regionales reflejan su dinámica polarizante y las cambiantes formas de poder global dentro del cual se desarrolla.

El proceso global iniciado en la colonia sigue en el presente imperial. Cada vez más definido por redes de capital y trabajo que trascienden fronteras nacionales, la división capitalista tanto del trabajo como de la naturaleza continúa dividiendo a la humanidad, fracturándola entre zonas que concentran la producción de mercancías sofisticadas o basadas en innovaciones científicas y tecnológicas, y áreas que producen mercancías intensivas de trabajo y de naturaleza.

Es cierto que Europa transformó a América. Pero también es cierto que América transformó a Europa. Dada su mutual constitución, no es posible hablar en términos de unidades geo-históricas discretas y autoconformadas y decir que tal o cual región es el producto de la otra. Si bien en desiguales condiciones, Europa y América se constituyeron mutuamente. Pero porque la corriente hegemónica corre en una sola dirección, y se dice a menudo que Europa ha creado a América, tiene sentido entonces, a contracorriente, aseverar junto a Fanon que “Europa es la invención de América.”

### **3. Naciones, imperios y pueblos se han formado en íntima relación, internalizando y creando exterioridades transculturales –todas entrelazadas, impuras**

La formación de los Estados naciones ha estado intimamente ligada al desarrollo global del capitalismo. Como

centros políticos, los imperios coloniales promovieron la expansión del comercio y la industria aún antes que las naciones se constituyeron como Estados independientes. España como nación se forma durante el largo periodo que abarcó tanto la constitución y disolución de su imperio. Como enfatiza Benedict Anderson, la independencia política de la América Latina fué pionera del nacionalismo moderno. La disolución del imperio español dió lugar no solo a las formación de naciones independientes en la América Latina, sino de España misma como un Estado-nación. La entidad llamada “Francia,” que se refiere tanto a un Estado imperial y a un Estado-nación, se convirtió en una entidad estrictamente “nacional” solo después de la disolución del imperio francés durante la segunda mitad del siglo XX (Cooper). Las naciones se formaron simultáneamente con la formación y disolución de imperios; en el proceso, desarrollaron cambiantes formas de definir, incorporar, transformar y diferenciar sus distintas poblaciones.

El imperio no se define por criterios formales o informales, sino por la integración de ambos elementos. En las Américas, la literatura sobre el imperio informal se refiere casi exclusivamente a la experiencia británica, siguiendo la famosa distinción de Gallagher y Robinson de 1953. El hecho de que la noción de imperialismo informal no se ha usado en relación a los Estados Unidos, lejos de cuestionarla, demuestra su validez. La distinción era necesaria para afirmar, como hicieron Gallagher y Robinson, “la unidad” y “totalidad” del imperio británico, tanto en su modalidad de

imperio formal en Asia y África, y de imperio informal en las Américas. Esta distinción se hizo innecesaria en el caso del imperialismo estadounidense, pues este ha hecho de la informalidad su forma normal de ejercer dominio; en su caso, lo que fué una vez informal se ha convertido en lo formal.

El proceso de globalización capitalista internaliza diferencias, destruyendo o transformando pueblos y culturas. Las exterioridades del sistema han sido internalizadas –nada queda intocado, ni los grupos más apartados del Amazonas. La resistencia al sistema es simultáneamente aquella que se produce en sus íntimos engranajes internos como en sus márgenes externos, no menos márgenes sistémicos por extensos, como es el caso de la América andina indígena. En el globo no hay sociedades desligadas de relaciones de dominación externas e internas, ni culturas puras, sino un contrapunteo de sociedades, culturas y subculturas entretejidas por distintas relaciones de poder.

#### **4. El imperialismo no es la fase superior del capitalismo, sino su coetánea condición de existencia**

Esta proposición cuestiona la visión clásica sobre el imperialismo. Tres premisas han fundamentado esta visión eurocéntrica:

- a) el capitalismo es un fenómeno europeo;
- b) las naciones capitalistas europeas son los agentes fundamentales del imperialismo;

- c) el imperialismo es una fase superior del capitalismo europeo. Si aceptamos que el capitalismo es un fenómeno global y que las naciones europeas no son solo sus agentes sino su producto, veremos al imperialismo con otros ojos.

Desde el sur, podemos ver mas fácilmente que el imperialismo no resulta de la dinámica expansiva de las naciones capitalistas europeas ya en su etapa de madurez. Mas bien, el capitalismo es una condición coetánea del capitalismo. El capitalismo y el imperialismo se constituyeron mutuamente en la forja del mundo colonial y del mercado mundial a partir del siglo XVI. Ambos son a la vez causa y producto de la interacción entre imperios metropolitanos y periferías coloniales. Los factores indicados por los teóricos europeos del imperialismo para distinguirlo como una fase del capitalismo nacional europeo –exportación de capitales, la búsqueda de mercados, la unión entre el capital financiero y el productivo, y las rivalidades y alianzas entre Estados– han estado presentes en forma diferente desde la colonización de las Américas hasta el presente. Su configuración particular en un momento específico (como en el período que dió pié a la clásica definición de Lenin) define a una modalidad de imperialismo, no a su esencial naturaleza.

Capitalismo e imperialismo son dos caras de un mismo proceso. Así como el imperialismo hace evidente la dimensión política del capitalismo, el capitalismo hace visible la dimensión económica del imperialismo. Esta manera de ver hace permitir observar que “Estados” y “mercados” son di-

mensiones complementarias de un proceso unitario; su tajante división, tan central en discusiones políticas actuales sobre el papel del Estado y del mercado, ocultan sus profundos nexos y su mutual constitución. Así como el mercado capitalista siempre se ha formado con el apoyo del Estado, el neoliberalismo depende de toda suerte de respaldos estatales, desde leyes laborales y comerciales hasta apoyos financieros. En breve, sin el capitalismo no existiera el imperialismo moderno, pero, igualmente, sin el imperialismo moderno no hubiera capitalismo.

Este planteamiento recoje ideas ya sembradas en la América Latina hace muchos años. Escribiendo en la primera mitad del siglo XX (1936), el líder peruano Haya de la Torre argumentó que en la América Latina el imperialismo no era la fase superior del capitalismo, sino su primera etapa. Lo que dice Haya de la Torre es cierto pero no solo en relación a la América Latina, sino al capitalismo mundial. Si bien el imperialismo siempre ha acompañado al capitalismo, también el capitalismo siempre ha ido de mano con el imperialismo moderno.

Con este planteamiento no quiero invertir el argumento de Lenin y decir que el capitalismo es una etapa del imperialismo en la América Latina o en otras partes. Mas bien, mi argumento es que el capitalismo e el imperialismo modernos son procesos coetáneos que se condicionan mutuamente en forma variable en diferentes contextos. Naturalmente, así como ha habido capital antes que hubiera capitalismo, han habido imperios antes que hubiera existido el capitalismo.

Igualmente, han habido, y tal vez habrán, imperialismos sin capitalismo. Pero el imperialismo moderno ha estado siempre intimamente asociado al capitalismo. Las formas del imperialismo, a su vez, varían de acuerdo a las cambiantes formas del capitalismo, y viceversa. Los imperios modernos –primero coloniales y luego nacionales– están ahora dando paso –como forma dominante, pero sin desplazar totalmente a las anteriores– a un imperialismo global, formado por redes de estados metropolitanos y capitales transnacionales, el cual es cada vez menos dependiente de formas directas de control político.

## **5. La guerra imperial en el presente es un infierno con muchos círculos**

Es una guerra con múltiples frentes, agentes y objetivos. Ya no es la guerra fría, que terminó en el 1989, marcada por conflictos en las colonias o ex-colonias en un mundo dividido entre los bloques capitalistas y socialistas. Esta es una guerra a la vez nacional y transnacional, formal e informal. Es una guerra que a la vez consolida y transciende la división en Estados-naciones y regiones basadas en criterios geopolíticos convencionales. Involucra tanto Estados nacionales, como los Estados Unidos e Israel, así como a “redes” de capital y Estados. Va dirigida contra otros Estados-nación, como Irak o Siria, pero también contra fuerzas o grupos transnacionales, como “los terroristas.” A la vez, es una guerra del Norte contra el Sur.

Hasta ahora, la guerra caliente se ha centrado en el Medio Oriente. Pero en otros círculos infernales, la guerra vie-

ne por la vía de la explotación, la pobreza, la exclusión. Más esclavos hay hoy que durante tres siglos del período colonial. La miseria, epidemias y hambrunas traen diariamente más muertes que las guerras calientes, muertes evitables con los recursos que dispone la humanidad. Pero la preservación de un orden mundial basado en la desigual producción y distribución de estos recursos no solo no impide, sino mantiene la polarización mundial. Los Estados Unidos, con 5% de la población mundial, consume la mitad de la gasolina y la cuarta parte de la energía mundial; aunque se erige como modelo universal de civilización, su modelo no se puede generalizar, pues se basa en la explotación y exclusión de otros. Las respuestas tienen que ser alternativas a este orden.

## **6. El presente prefigura impuramente al futuro**

Todo proyecto utópico, si aspira ser realizable y no enfermarnos con deseos imposibles (como diría Terry Eagleton), tiene que basarse en las tensiones y posibilidades reales del presente. Estas tensiones anuncian un futuro otro, más no definen su contenido –lo prefiguran, no lo figuran. Su figura será el producto de luchas cuyos resultados no podemos predecir. En algunos casos, el futuro se imagina como transformación, como disolución de diferencias. En otros, se imagina como la permanencia de las diferencias, o al menos de algunas diferencias a las cuales se le da valor especial como base para futuros cambios. Si bien el presente esta preñado del futuro, su desarrollo en libertad implica la imposibilidad de definirlo de antemano. Las sombras que

vislumbramos en el día son tan importantes como los sueños que nos animan en la noche. En la medida en que ambos están marcados por nuestra historia, la encarnan en su riqueza; en la medida en que están marcados por la libertad, celebran la incertidumbre de lo inédito.

Aunque es obvio, es necesario enfatizar que el *otromundismo* que nos anima depende de la labor de una gran diversidad de agentes. Sin pretender dar respuesta al problema de las alianzas y convergencias, estas serán tanto más posibles mientras más ocurran en democracia. –Como diría Boaventura de Sousa– no se trata de una alternativa a la democracia, sino de una democracia alternativa. Esta democracia tiene que incluir la práctica permanente de la democracia como un legado de luchas mundiales, de europeos y americanos (y africanos y asiáticos), un legado indispensable pero insuficiente. La modernidad es global y heterogénea; incluye márgenes formados en un contrapunteo permanente. La práctica de la democracia, como legado mundial de ese contrapunteo, excluye que se le atribuya a nadie o que nadie se atribuya a si mismo privilegios epistémicos o políticos.

Ni Chávez, ni Bachelet, ni Morales, ni Marcos, pueden hablar o soñar por todos –cada proyecto, por más incluyente, excluye y limita, dando pie a luchas continuas por una mayor igualdad y diversidad universal. Cada proyecto plantea preguntas difíciles. Es cuestión de mantener diferencias, o transformarlas? ¿Quienes deciden y cómo? ¿Cómo usar los recursos de la humanidad? ¿Quién decide qué hacer con el gas, el petróleo, el agua?

Podemos pensar un mundo donde quepan todos los mundos en cualquier idioma, con cualquier epistemología. Pero este mundo será mejor mundo si esta hecho por muchos mundos. Mundos hechos de sueños, soñados en catres en los Andes o en chinchorros en el Caribe, en aymara o en español, sin que nadie diga que sueños soñar, por mundos en los cuales nadie tenga miedo a despertar.

# **Estados nacionales y resistencia anti-imperial en América Latina<sup>1</sup>**

*Enrique Ayala Mora*

## **La cuestión**

Por años, en América Latina, como en otras latitudes, los críticos radicales del sistema se prepararon activamente para demoler el estado que las clases dominantes habían establecido y desarrollado a lo largo de la historia. Una lectura del marxismo muy generalizada por largo tiempo ha considerado que la revolución reemplaza el estado de la burguesía por el del proletariado y sus aliados. Una de las funciones del estado burgués es dividir a los trabajadores, cuyos intereses de clase son los mismos de un país a otro. De esta manera, el “nacionalismo” se concibe, de entrada, como reaccionario; como la antítesis del “internacionalismo”, considerado como la forma más avanzada de las posturas revolucionarias.<sup>2</sup> Desde esta perspectiva, la idea de “patria”, por ejemplo, se vio como un instrumento de dominación ideológica, y el “patriotismo” como la manipulación que las clases dominantes ejercen sobre las masas para consolidar su dominio, para enfrentar entre si a los pobres, para enviarlos a morir en las guerras, matando a otros pobres de los países

enfrentados para defender los intereses de los capitalistas que los oprimen.

Claro que, como muchos argüirán, éstas pueden ser consideradas como posturas extremas, casi como caricaturas; porque, en realidad, ya desde hace muchos años se ha considerado que en Latinoamérica hay elementos positivos en las naciones para buscar la transformación de nuestros países. No pocas luchas contra las dictaduras de la segunda mitad del siglo XX por la vigencia de la democracia se han levantado sobre “frentes patrióticos” muy amplios, en lo que la idea de rescatar la nación era central.<sup>3</sup> El pensamiento de José Martí y lo que podemos denominar como “nacionalismo cubano” ha sido un puntal básico de la resistencia de ese país y un elemento indispensable de su revolución. Pero la verdad es que, sin haber realizado una crítica a fondo de los conceptos, queda siempre una sospecha, una nube negra sobre el papel del estado, el nacionalismo y sus símbolos.

En los últimos años, luego de los grandes cambios de Europa Oriental, frente a un escenario internacional de predominio unipolar y de consolidación de una tendencia imperial en Estados Unidos, frente a una forma de civilización y de manejo del poder mundial que se ha denominado en términos generales “globalización”, han surgido numerosos movimientos de resistencia de muy diversa índole. Buena parte de ellos se han aglutinado alrededor de lo que puede verse como intereses tradicionales clasistas. Los trabajadores organizados han enfrentado con fuerza las políticas de ajuste neoliberal. Otros se agrupan por identidades étnicas,

regionales o de género, que están en ascenso en el mundo. La defensa del medio ambiente ha sido también una poderosa motivación. Pero uno de los elementos más fuertes en esa resistencia ha sido una suerte de repotenciación del nacionalismo, que utiliza los símbolos de los estados, de las naciones para enfrentar el poder neoimperial.

Banderas, escudos, himnos, íconos, canciones y otros símbolos nacionales se han reactivado, aún en manos de sectores radicales. Tal parece que aquellos signos externos de los estados forjados por las clases dominantes son ahora, para muchos, fuertes instrumentos de la unidad de los pueblos contra la amenaza de un poder global incensurable. Aún más, los héroes de la Independencia, fundadores de los países, con el Libertador Simón Bolívar a la cabeza, son referentes de la lucha y ciertamente pesan ahora mucho más que los teóricos de izquierda. Estamos en una aparente contradicción, ya que los símbolos y valores acuñados por los estados, instancias de dominación, se han transformado en exponentes de la reacción popular frente a la dominación global.

Para la defensa de los recursos naturales, convoca mucho más la bandera nacional, que las de los sindicatos, gremios o partidos políticos. En la reivindicación de la soberanía de los países frente a actos de intervención, de amenaza o de ocupación territorial, la idea de soberanía nacional ha vuelto a ser utilizada, aún por quienes no hace mucho consideraban el derrocamiento del poder estatal como el objetivo más alto de la lucha social. Se habla de alianzas amplias de clase. El

lenguaje de la independencia y las frases de Bolívar y los patriotas pesan ahora más que las citas de Althusser y Pulantazas, incluso más que las del propio Carlos Marx.

Vivimos un gran cambio. Los valores colectivos están mutando. Claro que no se ha suspendido la lucha de clases, ni se ha detenido la explotación, ni han dejado de pesar las grandes diferencias que existen – y en estas últimas décadas se han agudizado – dentro de nuestros países. Pero es evidente que debemos mirar con atención el papel que los estados nacionales están cumpliendo en el mundo, sobre todo en el que antes llamábamos “tercer mundo”.

## **Los Estados-nación**

En el mundo actual, los estados están sufriendo profundas transformaciones.<sup>4</sup> Varios de sus atributos de soberanía se han transferido a la comunidad internacional o a los entes de integración. Esto ha hecho pensar a algunos que la era de los estados nacionales ha pasado y que van a desaparecer. La verdad es que los estados–nación están cambiando de manera irreversible, pero no están desapareciendo.<sup>5</sup> Aún más, los nuevos procesos de integración y la compleja estructura social presente, demandan una consolidación de esos estados bajo nuevas condiciones. No sabemos con certeza que sucederá en cien o doscientos años, pero no cabe duda que en los próximos veinte o cincuenta, los Estados nacionales, reacomodados a las nuevas realidades mundiales, seguirán en pie. Aunque es falso que los Estados nacionales

vayan a desaparecer en medio de una unificación planetaria, es cierto que en los años futuros ya no serán lo que fueron o lo que quisimos que fueran. La dimensión internacional cumplirá un papel mucho más protagónico que hasta ahora. Y una de las diferencias más notables es la creciente conciencia de que más allá de los límites nacionales y regionales se va consolidando la identidad con todos los hombres y mujeres del mundo, especialmente con los de los países pobres de la tierra.

En la discusión académica se han dado muchas definiciones y conceptos de nación. En general se suele definirla como una comunidad históricamente desarrollada de tradiciones, cultura, lengua y objetivos comunes. Esa comunidad tiende también a ser vista como unidad geográfica, es decir ubicada en un territorio. A estos elementos humanos, psicológicos, culturales y territoriales debe añadirse el económico. Junto con los mencionados, un elemento fundamental que se destaca en la nación es la autoconciencia de un conglomerado humano. Uno de los notables especialistas en el tema define a una nación como una “comunidad imaginada”, destacando el hecho de la identidad colectiva.<sup>6</sup>

Al estudiar los Estados-nación se plantea necesariamente la relación entre los dos elementos. Una visión tradicional sostiene que las naciones se gestan en las sociedades y que luego se constituyen jurídicamente como Estados. De acuerdo con esta postura, las comunidades nacionales se forman en largos períodos y solo cuando han madurado se organizan como entes políticos formales, es decir como

Estados. En algunos casos se habla de la “nación eterna” o milenaria que en un momento de su vida pasa a formar un estado como una formalidad necesaria. No se discute que las naciones anteceden a los Estados. Pero la verdad es que las naciones no son permanentes sino hechuras históricas en las que los Estados tienen un papel crucial. Solo desde que surgen las comunidades políticas modernas que llamamos Estados, se constituyen las modernas naciones. No hay naciones sin una base estatal concreta y sin un esfuerzo consciente por crearlas y desarrollarlas, que se da desde el poder estatal y quienes lo controlan. La presencia de los Estados va consolidando las naciones.<sup>7</sup> Esto quiere decir que el desarrollo histórico de las naciones en el mundo moderno está sujeto al de los Estados, y que se da en medio de procesos complejos en los que la acción del poder constituido es importante, al mismo tiempo que la presencia de los pueblos. Por ello no podemos hablar de los dos elementos separados, sino de Estados-nación o Estados nacionales.

Sin ánimo de entrar en un debate, que puede ser muy rico y complejo, enfatizaremos aquí que se entiende al estado como un conjunto de personas sujetas a una autoridad soberana dentro de un territorio. Los elementos fundamentales de los Estados son pues, el conjunto de ciudadanos y ciudadanas, es decir el “pueblo”, y la autoridad.<sup>8</sup> Los Estados tienen soberanía, es decir independencia para mantener control sobre el territorio y organizar la sociedad. En su funcionamiento conservan un monopolio de la fuerza pública (ejército y policía). Al mismo tiempo controlan a la comuni-

dad nacional mediante la emisión de leyes y otras normas. También mantienen los sistemas educativos y otros servicios; promueven y controlan las comunicaciones y la cultura, para lo cual imponen como oficiales los idiomas de las élites dominantes. Los Estados dirigen las sociedades, organizan la autoridad mediante la represión y el consenso, reproduciendo y consolidando el poder social, es decir expresando la dirección política de los grupos de poder socioeconómico.

En América Latina la historia de los Estados nacionales tiene ya cerca de dos siglos. Aunque se ha repetido que nuestros Estados-nación son jóvenes, la verdad es que son viejos. Se formaron más o menos al mismo tiempo que los europeos y tienen una historia larga. La mayoría se fundaron antes que Italia y Alemania, para mencionar dos ejemplos muy conocidos. Su trayectoria se inició en el siglo XIX, que fue el del auge de los nacionalismos y las naciones.<sup>9</sup> Entre el siglo XIX y el siglo XX, los Estados surgidos en América Latina cambiaron significativamente. Se volvieron mucho más complejos, sus estructuras burocráticas se multiplicaron, los mecanismos de opinión pública crecieron; todo ello en el marco de un escenario mundial dominado por una nueva fase de desarrollo del capitalismo.

La historia de los Estados-nación latinoamericanos ha estado dominada por diversos niveles de contradicciones dialécticas entre autoridad y pueblo, opresores y oprimidos, intentos de unidad, centralización, homogenización y resistencia por mantener la diversidad. El surgimiento y desar-

rollo de los Estados modernos fue un gran avance histórico, pero este avance se dio en medio de conflictos de clases. La autoridad de los Estados era ejercida por minorías social y económicamente poderosas que trataron de homogenizar a la sociedad imponiendo una cultura oficial. Se dieron grandes esfuerzos por divulgar los valores dominantes como “universales”, por eliminar las especificidades culturales.<sup>10</sup> Pero esos esfuerzos tuvieron límites.

Como hemos advertido, si bien es posible hacer una distinción académica para estudiar la nación y sus atributos, frente al estado y los suyos, en realidad se trata de dos aspectos o dimensiones de la misma realidad que no se dan separados. Lo que existe en el mundo actual son Estados-nación y no las dos realidades por su lado. Desde luego que hay Estados que abarcan dos o más naciones. También hay comunidades nacionales que buscan independizarse, adquirir soberanía y formar su propio estado nacional. Pero estas realidades justamente ratifican la constatación básica de que no se puede pensar sino en Estados-nación.

Pero si no se puede pensar en las naciones separadas de los Estados, eso no significa que las comunidades nacionales sean hechuras artificiosas o burocráticas, creadas sin la acción de los pueblos. Al contrario, precisamente porque son comunidades, su base social es real. Las naciones más sólidas son aquellas en donde la participación de los pueblos ha sido más activa y profunda. El estado no saca de la nada los contenidos del imaginario nacional. Los encuentra muchas veces en las gentes, en su propia base popular. En su in-

tento por imponer la visión nacional de las clases dominantes se han encontrado con rasgos de las culturas populares y los han incorporado a la cultura oficial. En muchos casos, leyendas populares, tradiciones regionales, prácticas locales se han convertido en ejes de las naciones modernas. Los Estados-nación más sólidos, con más raíces, son aquellos en que la acción estatal ha logrado recoger rasgos profundos de las culturas populares y los ha transformado en elementos de la comunidad nacional.<sup>11</sup> Ese es el caso de los idiomas regionales que por acción del estado han pasado a ser idiomas nacionales.<sup>12</sup>

Aunque importante, el idioma, no es el único elemento nacional. Hay naciones con diversas lenguas y varias naciones que tienen una lengua común. El fenómeno nacional es complejo y en cada caso se constituye por la articulación de elementos de diverso peso y presencia histórica. Lo que si parece común a todas las naciones modernas es que son conglomerados políticos y culturales con una “comunidad de destino”, es decir una conciencia de que, más allá de sus diversidades y conflictos internos, participan de un gran objetivo nacional común. Este objetivo no solamente afirma un “nosotros”. También enfrenta al “otro” o a los “otros” como enemigos o inferiores, como distintos y excluidos.

## **Los Estados nacionales y su papel subversivo**

De la problemática brevemente planteada en los párrafos anteriores, se desprende una constatación que, no por ser

ya vieja, debe dejar de establecerse: Los Estados nacionales son una realidad ambivalente y contradictoria. Por una parte son instancias de dominación y control del poder de clase en las sociedades. Por otra, son comunidades culturales y políticas con una identidad en que se expresan los pueblos. Por ello, al mismo tiempo que cumplen papeles represivos y de consolidación de las diferencias sociales y económicas, sus símbolos son utilizados por la ciudadanía para enfrentar el poder, reivindicar la democracia y reclamar el control de sus recursos frente al capital transnacional. La formación de las “comunidades nacionales”, con todos sus límites y debilidades, ha sido exitosa en nuestro subcontinente, puesto que se han gestado fuertes identidades pese a los abismos entre ricos y pobres, que han crecido en los últimos años. Aún más, las grandes mayorías populares, desde la exclusión y la pobreza, han reivindicado para si la representación nacional, arrinconando a los grandes capitalistas locales, a los representantes criollos de los países capitalistas avanzados y a los de las multinacionales, como enemigos de la patria, como antinacionales. De este modo los Estados nación, que surgieron como expresión del poder oligárquico en el siglo XIX, sin perder su naturaleza básica, se han transformado en elementos subversivos frente a la globalización dominada por el poder imperial unipolar.

Estamos atestiguando un fenómeno similar al papel ambivalente del cristianismo en la historia y la realidad presente de América Latina. Originalmente fue difundido por los misioneros, a veces con la represión, como instrumento ideo-

lógico para consolidar la conquista y la colonización. Con el tiempo, los pueblos latinoamericanos, incluidos los indígenas, los trabajadores, los pobres y los negros, principales víctimas del poder colonial, asimilaron el cristianismo y lo convirtieron en elemento central de su identidad. De este modo, sin dejar de cumplir un rol en la vigencia de la dominación, se transformó al mismo tiempo en vehículo ideológico y a veces organizativo de la lucha por la liberación.<sup>13</sup> El que los detentadores del poder hayan visto a los cristianos comprometidos como más peligrosos que los comunistas es una prueba de ello.

Todo esto, desde luego, no es una casualidad. Hay un gran cambio que se produce en América Latina y el mundo. En todos los ámbitos de la tecnología y especialmente en el campo de las comunicaciones, la transformación ha sido rápida y profunda, hasta convertir al planeta en una “Aldea Global”. También la economía mundial y la de los países en particular han cambiado bajo la influencia del neoliberalismo. La internacionalización del capital se ha acelerado y las barreras puestas al intercambio comercial han ido cayendo.

Este crecimiento económico y la intensificación del intercambio internacional se han dado con una polarización entre minorías cada vez más pequeñas que acumulan grandes riquezas y una creciente mayoría que se empobrece.<sup>14</sup> Dentro de los países ha crecido la distancia entre quienes han acumulado la riqueza y los que viven bajo los niveles de pobreza e incluso de miseria. Lo mismo sucede en el ámbito internacional. El empobrecimiento creciente de grandes blo-

ques de la humanidad, la profundización de la brecha entre pobres y ricos, el irracional abuso de los recursos planetarios, en especial de las fuentes de energía. Esto ha despertado movimientos sociales, antiguos y nuevos, en todo el mundo. Estos movimientos reclaman un modelo alternativo al neoliberalismo, la vigencia de un nuevo orden económico internacional, el no pago de la deuda externa del tercer mundo, la protección del medio ambiente, etc.<sup>15</sup>

A esta realidad de intensificación de las relaciones planetarias y de reacomodo mundial se la ha denominado “globalización”. No vamos a intentar definir aquí este complejo y elusivo término, pero podemos destacar dos de sus características. Primera, vivimos en un mundo globalizado y no es posible a las sociedades, a los países, optar por aceptarlo o no participar de él. No hay elección. A estas alturas de la historia mundial, las condiciones de globalización afectan a todos los pueblos como un hecho dado. Segunda, es también necesario entender que los pueblos pueden asumir la globalización de diversas maneras, de modo que puedan aprovechar sus elementos positivos y reducir el impacto de sus consecuencias negativas.

Por lo dicho, lo más grave que puede sucedernos como país, como región, es no aceptar que vivimos un cambio radical del mundo, que demanda una nueva visión de la realidad y una actitud francamente distinta hacia el futuro. Lo que viene nos es desconocido y resulta muy riesgoso intentar predecirlo, pero podemos descubrir algunas tendencias que serán las de las décadas por venir. Uno de los rasgos que

se perciben es que frente a este proceso mundial de globalización orquestada desde los intereses de los grandes poderes del capitalismo, surge también una tendencia a la unidad de los pueblos y de los pobres que avanza aceleradamente, con una fuerza que también rompe las convencionales barreras de los países. Con ello se cumple el viejo principio de que la revolución no se da en un solo país, sino que es un esfuerzo colectivo.

## **Globalización e integración**

Por lo que puede preverse, en el futuro las barreras al comercio seguirán siendo levantadas y las posibilidades de oferta de bienes y servicios se ampliarán.<sup>16</sup> No cabe duda de que habrá ventajas para amplios grupos de consumidores en este mercado en expansión. El ritmo mundial de desarrollo científico y tecnológico va a continuar. Las comunicaciones van a intensificarse. El Internet será cada vez más usado. Y la educación a distancia va a crecer. Muchos de los adelantos del conocimiento y de la técnica van a beneficiar a grandes sectores de la población, en campos como la medicina. Pero, aparte de que los costos de la tecnología están ahora y parece que lo estarán en el futuro, sobre las posibilidades económicas de muchos, el peligro que todo ello trae a nuestras sociedades, a la cultura, no debe despreciarse. Si no se cambia el modelo económico, las desigualdades e injusticias aumentarán, con consecuencias conflictivas. La liberalización del tránsito de bienes no está acompañada con la de

personas. Hay cada vez más restricciones para la migración desde los países pobres a los ricos, pero el flujo continúa a pesar de los riesgos.

En este ambiente de transformaciones, ha cambiado también el sujeto social de la unidad popular y el cambio. De una perspectiva que enfatiza el enfrentamiento clasista o las afirmaciones étnicas, se pasa a una postura que privilegia la identificación con lo nacional. De este modo, la nación viene a ser el eje convocante de la unidad de los ciudadanos frente a sus enemigos comunes. Se forjan así grandes alianzas que agrupan a tradicionales sectores populares, pero también a grupos medios y empresarios golpeados por el neoliberalismo y la monopolización de la economía. En las recientes décadas de América Latina se han levantado propuestas que han convocado a todos esos actores sociales y han logrado triunfos o caudalosas votaciones. Quizá por primera vez, a nivel continental, la izquierda sintoniza con la mayoría, reivindica la nación y convoca a toda la sociedad.<sup>17</sup>

Junto al ascenso de las reivindicaciones nacionales, ha crecido también en América Latina la tendencia a la integración de los países, aunque los procesos concretos se han topado con grandes dificultades que los han puesto al borde del fracaso. Los procesos de integración, así como la globalización, afectan muy profundamente a los países, pero no suprimen a los Estados. Demandan que éstos se estabilicen y se consoliden como condición para el éxito de la unidad.<sup>18</sup> En América Latina, la idea de integración no es nueva. La independencia de nuestros países, durante las primeras dé-

cadas del siglo XIX, no se dio en forma aislada. Solo pudo lograrse mediante un gran esfuerzo de integración militar, política y económica. El Libertador Simón Bolívar, máxima figura de ese proceso, no solo lo condujo exitosamente, sino que lo visualizó como un antecedente necesario para la vida de las nuevas naciones.

En 1969 se estableció el Pacto Andino, que luego se denominó “Comunidad Andina” (CAN). Su trayectoria ha sido muy importante a nivel continental. La experiencia ha permitido ver a la Comunidad Andina como un paso para la integración sudamericana.<sup>19</sup> Mediante su confluencia con el MERCOSUR, se logrará la creación de la “Unión Sudamericana”, que potencie su capacidad de negociación con otros bloques del mundo. Vista de esta manera, la integración no es solo un esfuerzo por eliminar barreras fiscales e intensificar el comercio, o un mecanismo para potenciar la producción con un mercado ampliado. Es también un vehículo de articulación de nuestros países para presentarse juntos dentro del panorama mundial de la globalización.

## Papel de los símbolos

Hemos visto en este texto como los símbolos del estado nacional se transforman también, sobre todo en la historia reciente, en símbolos de la resistencia popular frente al predominio mundial unipolar. Esos símbolos (generalmente la bandera, el escudo y el himno) se fueron incorporando en nuestros países en las primeras décadas de la vida indepen-

diente, cuando nuestros Estados nacionales avanzaron en medio de un conflictivo proceso, fundamentalmente por la acción de sus estructuras de dirección política y por la creciente aceptación de los ciudadanos de ser parte de una comunidad. Las clases dominantes fueron imponiendo su visión nacional, pero también los sentimientos populares se fueron incorporando a ella, a lo largo de un proceso dialéctico. Los Estados-nación expresaron en su historia los enfrentamientos de los sectores dominantes con el pueblo, de la dominación étnica sobre los indígenas y negros, del centralismo frente a las regiones. Pero no solo se hicieron “desde arriba”, ni tampoco es fruto de una suerte de mesianismo “nacional popular”. En todo caso, no son algo inmutable, ya hecho, sino una cambiante realidad que está en construcción y que necesita de voluntad expresa para consolidarse y avanzar al futuro.

Los símbolos convencionales como la bandera, el escudo y el himno son muy importantes en la formulación de los imaginarios nacionales, pero hay también otros que se forjan en el desarrollo de la cultura, la educación, la milicia, la vida cotidiana de los pueblos. Las grandes figuras, los héroes y los padres fundadores son símbolos nacionales importantes en todos los países. Ya hemos mencionado que el máximo héroe andino y quizá sudamericano es el Libertador Simón Bolívar, cuyo pensamiento es uno de los ejes de nuestra identidad.<sup>20</sup> Junto a él se han consagrado varias decenas de líderes militares e intelectuales. En los últimos años se ha reconocido el papel de las mujeres. Otro elemento genera-

dor de símbolos nacionales es la geografía. Los grandes volcanes, los ríos, la flora y la fauna identifican a las naciones. También los productos culturales se transforman con frecuencia en símbolos de los países. Hay un símbolo nacional que en muchos casos se constituyó en un referente de los países: la moneda.

Además de los símbolos que podríamos establecer como oficiales, hay otros que los pueblos asumen como expresión de su vida, de su identidad y de sus luchas. Ese ha sido el caso, por ejemplo, del maíz y la papa, productos agrícolas que se desarrollaron en el espacio andino y que siguen siendo base de nuestra alimentación. Los movimientos indígenas los asumieron como símbolos de la lucha contra la suscripción de tratados de libre comercio con Estados Unidos y los llevaron como expresión del trabajo, de la producción y la unidad. Por otra parte, la inclinación de las masas por el espectáculo deportivo, ha ido haciendo que las figuras de los deportistas sean también referentes de identidad.

Las naciones no son producto de la acción espontánea de los pueblos, pero los habitantes comunes y corrientes se reconocen en los elementos integradores de las naciones-estado, como su historia, su cultura, sus símbolos, y así se apropián de la idea y la identidad de las naciones. Así se identifican con los Estados nacionales y los consideran su patria.<sup>21</sup> Este término tiene muchos significados. El más común hace referencia a la tierra de los padres, de los mayores. La patria, en este sentido, es la tierra que nos alimenta y guarda los restos de nuestros antepasados. Nuestros pueblos

originarios la consideran la “Pacha Mama”, una visión hermosa que todos podemos compartir. La patria es esa nación-estado que, como comunidad, nos incorpora como sus integrantes. Es también el conglomerado de sus habitantes, que son conscientes de su pertenencia no solo por parentesco, sino por participar de una ciudadanía en común. La patria es, en fin, el patrimonio material, las tradiciones, la lengua, la historia colectiva, los recursos naturales.

No se puede aquí hacer una discusión, aunque fuera muy corta, sobre las diversas acepciones de patria. Pero hay una cuestión elemental, casi de perogrullo, que no puede dejar de mencionarse. Y es que la patria es la gente. Muchos defienden la patria pensando en la cultura, el territorio, los recursos naturales, pero, en verdad, es ante todo la propia gente.

Por años, en ciertos grupos intelectuales latinoamericanos, el patriotismo era considerado como una deformación. Se pensaba que era alentado por los mensajes patrioteros y hasta ridículos de “amor al país” que se promovían en los medios castrenses y educativos. En muchos casos se identificaba en la participación en las Fuerzas Armadas o en la represión. Pero en los últimos tiempos hay un renacimiento del sentido patriótico. Dice Arturo Roig:

Debemos confesar que durante muchos años hemos evitado las invocaciones a la Patria y a sus símbolos, por el temor de caer en patriotismo cursi o presuntuoso, o simplemente por no incurrir en el nacionalismo de sectores reaccionarios, olvidándonos que la patria tiene otros valores semánticos y que, también por eso mismo, es palabra de libertad y dignidad.<sup>22</sup>

El patriotismo y el nacionalismo no son posturas reaccionarias, por más que hayan sido manipuladas por la derecha por muchos años. La verdad es que si queremos enfrentar el futuro con optimismo, debemos renovar nuestros sentimientos patrióticos y tratar de conocer mejor nuestra identidad. Hay que reconciliar definitivamente la tendencia progresista y el patriotismo.

Junto a la resistencia al poder imperial y al proyecto de revolución como cambio radical, se debe también desarrollar en nuestros países la democracia. Para ello hay fundamentos. En medio de la inestabilidad social y política, se puede percibir una recurrente búsqueda de la democracia. Nuestra historia está llena de luchas por la vigencia de la justicia y de actos verdaderamente democráticos. Cierto es que se han dado el electoralismo y el populismo; también es verdad que varios cambios políticos han respondido a los intereses de los poderosos; pero otros se han producido gracias a la lucha por la vigencia de los derechos de las mayorías y por la voluntad de mantener la soberanía de los países.

Democracia es una palabra que usamos con frecuencia y con diversas connotaciones. Aunque su significado es “gobierno del pueblo”, su contenido es muy amplio, puesto que se refiere no a un modelo único de sociedad, sino a varios, que se han dado y pueden darse en la realidad mundial. A riesgo de caer en generalizaciones, podemos establecer que la democracia supone al menos la vigencia de un régimen de derecho con igualdad, garantías y seguridad para los ciudadanos y ciudadanas, elección de sus autoridades, obli-

gación de éstas de rendir cuentas, acceso equitativo a los bienes y las riquezas, protección del trabajo y la iniciativa, compromiso de conservación del medio ambiente como garantía hacia el futuro. Democracia no es solamente la vigencia de una constitución y un orden legal, o la realización de elecciones. Implica, no solo un régimen jurídico, sino respeto efectivo a los derechos de las personas y un gobierno que en la práctica exprese a la mayoría, con un elemento participativo básico. Por otra parte, la democracia no solo supone los derechos políticos, sino también equidad y justicia social. En un pueblo en donde crecen la explotación, la miseria y las grandes inequidades socioeconómicas no hay condiciones para la democracia.

En todas partes, la consolidación de la democracia supone el desarrollo vigoroso de la ciudadanía.<sup>23</sup> Un país democrático en marcha es un país en el que sus ciudadanos y ciudadanas ejercen plenamente sus derechos y obligaciones. Pero, también en este caso, la ciudadanía exige no solo la existencia formal, sino la vigencia efectiva de garantías. Y eso implica sobre todo cambio de actitudes. Es preciso ir desarrollando una cultura política democrática, con un ejercicio de la tolerancia, del respeto a las ideas ajena, y que demanda un gran esfuerzo colectivo por promover y mantener la participación como eje de la vida social. Eso significa que debemos promover un gran cambio de las propuestas y las prácticas de los sectores progresistas. Esa renovación, sin embargo, “debe darse en estrecha relación con la lucha social, con el trabajo militante para el robustecimiento de las orga-

nizaciones populares.”<sup>24</sup> Pero esa participación no se res-tringe a las fronteras de los países. También debe identificarnos como parte de América Andina, de Latinoamérica y de la comunidad universal, que debe ser reconstruida a base de una mundialización que parta de la ciudadanía.<sup>25</sup>

Si en América Latina hay una tendencia que va de la reivindicación de los valores nacionales frente al poder imperial, a la gestación de una auténtica comunidad mundial de pueblos, eso implica una postura revolucionaria que, si bien invoca los valores de los Estados nacionales y de la integración, al mismo tiempo se compromete a la lucha por un cambio radical del poder del estado dentro de los países y por la implantación de un nuevo orden internacional que está en las antípodas de la globalización dominada por una potencia unipolar.

## Notas

1. Estas son las notas para una presentación en la Conferencia Internacional Desarrollo e Interculturalidad: Diferencias e Imaginarios de la Nación en el Mundo Andino. Agradezco a Pablo Antonio Ayala Román y a Ana María Canelos por su apoyo en la redacción.
2. Cfr. L. Onikov y N. Shishlin, compiladores, *Breve Diccionario Político*, Moscú, Editorial Progreso, 1983, p. 295.
3. La bibliografía sobre este tema es muy amplia y permite un gran debate. (Puede citarse como ejemplo: Varios autores, *El Salvador en la hora de la Revolución Latinoamericana*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1980; David Nolan, *La ideología sandinista y la Revolución Nicaragüense*, Barcelona, Ediciones 29, 1986.)
4. En este acápite el autor ha insertado varias reflexiones que ya ha presentado en: Enrique Ayala Mora, *Ecuador, Patria de todos*, Qui-

- to, Universidad Andina Simón Bolívar-Corporación Editorial Nacional, 2004. También ha expresado esas ideas en la introducción al volumen VII de la *Historia General de América Latina*, que publica la UNESCO, Madrid, Editorial Trotta, 2007.
5. Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 232.
  6. Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen de la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
  7. Tomás Pérez Vejo, *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionistas*, Oviedo, Ediciones Nobel, 1999, p. 129.
  8. Un conocido diccionario jurídico define al estado como “un pueblo y un territorio regidos por un poder supremo” (Guillermo Cabanelas, *Diccionario Encyclopédico de Derecho Usual*, Buenos Aires, Edit. Heliasta, 1997).
  9. Cfr. Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Editorial Crítica, Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1991.
  10. Josep Fontana, *La historia después del fin de la historia*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 109.
  11. No se desarrollará aquí un concepto de “cultura popular”. El tema es complejo y admite varias aproximaciones, como lo demuestra Guerrero en su libro reciente. Aquí se usa el término en su acepción más comúnmente usada (cfr. Patricio Guerrero Arias, *La cultura, estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*, Quito, Abya Yala, 2002, p. 66).
  12. Un ejemplo es como la lengua toscana se consolidó como idioma italiano entre las diversas lenguas que se hablaban y aún se hablan en Italia. Es muy decidora la frase “un idioma es un dialecto con un ejército detrás” (Pérez Vejo, *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionistas*, p. 48).
  13. Cfr. Antonio José Echeverri, *Teología de la liberación en Colombia*, Cali, Universidad del Valle, 2005, p. 169.
  14. Oscar Ugarteche, “Globalización y crisis en debate”, en Alberto Acosta, compilador, *El desarrollo en la globalización, el reto de América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 2000, p. 29.

15. En los últimos tiempos se han desarrollado formas de resistencia y de protesta popular y ciudadano originales, que usan los recursos comunicaciones de punta (cfr. Oswaldo León, Sally Bursch, Eduardo Tamayo, *Movimientos sociales en la red*, Quito, ALAI, 2001).
16. Cfr. Wilma Salgado Tamayo, ed., *El sistema mundial de comercio, el Ecuador frente al GATT y la OMC*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Corporación Editora Nacional, 1996.
17. Esto no quiere decir que movimientos nacionales o locales no lo hayan hecho en el pasado, como en efecto ha sucedido. Hay numerosos casos en nuestra historia que lo prueban.
18. Luxemburgo, el más pequeño estado de la Unión Europea, no ha desaparecido por la integración. Como otros miembros de la Unión, ha cedido competencias económicas y políticas a los organismos comunitarios, pero continúa su existencia y no parece que va a desaparecer.
19. Germánico Salgado, *El Grupo Andino de hoy, eslabón hacia la integración de Sudamérica*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar-Corporación Editora Nacional, 1998.
20. Simón Bolívar, *Escritos fundamentales*, Caracas, Monteávila Editores, 1983.
21. “Patria: Tierra natal o adoptiva ordenada como nación, a la que se siente ligado el ser humano por vínculos jurídicos, históricos y afectivos” (Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, Vigésimo segunda edición, 2001, p. 1.155).
22. Arturo Andrés Roig, “Necesidad de una segunda independencia”, s/f, p. 2.
23. José Sánchez-Parga, *Lo público y la ciudadanía en la construcción de la democracia*, Quito, ILDIS, 1994, p. 43.
24. Gustavo Ayala Cruz, Flor Chancay, compiladores, *Temas urgentes para la izquierda latinoamericana*, Quito, Ediciones La Tierra, 2005, p. 8.
25. Wim Dierckxsens, *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*, San José, Colección Universitaria, 1998, p. 182-6.

## **La latinité entre utopie et prospective**

*François L'Yvonnet*

“C'est à mi-pente que le monde est le plus beau.”  
(Saint Augustin.)

Si l'on adopte une démarche de type “apophatique”, dans le prolongement d'une explicitation de la notion amorcée à Lisbonne, en octobre 2003 (“Vingt fois sur le métier remettez votre ouvrage”), nous pouvons peut-être essayer de dire de la latinité non ce qu'elle est, ce qu'elle est *positivement*, du moins ce qu'elle n'est pas:

**I – La latinité n'est pas la romanité.** Simone Weil parlera des Romains comme d'une “poignée de fugitifs qui se sont agglomérés artificiellement en une cité”, des conquérants qui, à la différence des Grecs, resteront étrangers à toute spiritualité. Idolâtres de l'État, idolâtres de la force – qui réifie l'homme, qui le cadavérise –, intrinsèquement cupides, les Romains, prétendument dépositaires d'une mission civilisatrice qui les conduiront à déraciner par le glaive les peuples conquis, se seraient essentiellement caractérisés par leur impérialisme, qu'elle compara à celui d'Hitler. Ainsi,

Carthage fut-elle détruite... Bernanos, de son côté, lecteur effaré de Suétone, gardera une aversion définitive pour les mœurs délitées de l'empire.

Elle n'est pas la romanité, bien qu'à la suite de Rémi Brague nous mesurions combien l'univers latin porte la marque forte et originale d'une expérience romaine de la transmission de ce qui n'appartient à personne en particulier et donc peut appartenir à tous. Pour un latin, la médiation romaine est difficilement contournable. La Constitution antonine, qui étendait la citoyenneté romaine à tous les hommes libres de l'Empire, tire une grande part de sa force symbolique d'un tel geste "transmetteur". "À la différence des Grecs qui mettent leur point d'honneur à ne rien devoir à personne, à ne pas avoir eu de maîtres, les Romains avouent volontiers ce qu'ils doivent aux autres."<sup>1</sup> D'où l'idée très féconde de "voie romaine".

En ce sens, la latinité, telle que nous l'entendons, doit à la romanité quelque chose d'essentiel: tout commencement est un recommencement.

Candido Mendes, dans un ordre d'idées proche, insiste sur la triade qui "arme" en profondeur la latinité, la distinguant du monde anglo-saxon: l'État, le pluralisme et le syncrétisme.<sup>2</sup> Une culture de l'État qui est un legs de l'empire romain. Un pluralisme constitutif: c'est le grand fleuve de rencontres dont a parlé Fuentes (la source romaine, les apports français, italien, espagnol, portugais auxquels se joignent les affluents amérindiens et les eaux primordiales de l'Afrique noire). Un pluralisme qui tend

vers un syncrétisme, point d'orgue de l'enchevêtrement inextricable des inspirations et des motifs.

(Peut-être faudrait-il préférer l'idée de "romainité" à celle de "romanité", afin d'éviter tout relent maurrassien: une vision romanocentrale, antimoderne, antigermanique, antisémite et antidémocratique, qui mêle politique "naturelle" et classicisme gréco-latin. Elle inspira aussi bien Franco que Salazar.)

**II – La latinité n'est pas l'europeanité.** Nous sommes ici, à Quito, quelques Européens, nominalement du moins, qui s'accorderaient à grand peine à donner un semblant de contenu commun à cet ensemble flou et fuyant qu'est l'extrême occidentale du continent asiatique. On peut être européen à la manière de Descartes guerroyant dans les rangs de l'armée hollandaise de Maurice de Nassau ou dans celle de Maximilien de Bavière, aux abords immédiats de son célèbre "poêle", de Voltaire prenant langue à Londres ou à Berlin avec le roi Frédéric II, de Stendhal le plus lombard des écrivains français, de Robert Schuman ou de Jean Monnet. Pour ne parler, sautant de siècle en siècle, que de l'Europe "française". Il nous semble, dans l'horizon tragique des missions achevées, que l'Europe est déclinante. S'il y a une merveilleuse mosaïque européenne (foisonnement inouï de détails, dans lesquels William Blake voyait un caractère sacré), on peut avec George Steiner se demander si l'Europe n'est pas fatiguée de ses 2000 ans d'histoire: "Pourquoi se remettrait-elle des deux guerres mondiales, des tueries de la première aux massacres de la seconde? Dans le

passé, des empires immensément doués ont disparu! Et puis, il est possible que les cultures qui tuent leurs juifs ne reviennent pas.”<sup>3</sup> G. Steiner se demande encore si la conscience européenne ne porte pas en elle une certaine conscience de soi eschatologique, l’idée confuse, mais présente dans nos représentations collectives, que l’histoire a un terme (bien avant la reconnaissance par Valéry de la nature mortelle des civilisations).

Il est au surplus fort douteux que l’Europe puisse prétendre être un modèle universalisable (quoiqu’en pensent certains, dans leur hâte à vouloir intégrer, comme naturellement, à la Communauté Européenne les marges de l’Europe historique). À force d’éviter l’Europe de toute mémoire, on n’obtient qu’un vague squelette normatif, tout juste bon à nourrir les exercices rhétoriques.

La latinité n’est pas l’européanité, bien que les pays latins (et l’expression mériterait de plus amples développements) gardent de l’Europe-mère des traits d’identité remarquables, des manières d’être et de vivre entre toutes reconnaissables. Le même George Steiner, dans un petit essai brillant,<sup>4</sup> met l’accent sur deux dimensions, géographique et historique, qui font selon lui la singularité de l’Europe: des horizons accessibles à des jambes (“Métaphoriquement, mais aussi maternellement, ce paysage a été moulé, humanisé par des pieds et des mains”) et les cafés (“lieux de rendez-vous et de complot, de débat intellectuel et de commérage [...]. C’est le club de l’esprit et la ‘poste restante’ des sans-abri.”). Steiner ajoute que ni la Russie, ni

l'Angleterre, ni l'Amérique du Nord ne connaissent pareille institution. Qu'ils se nomment Deux Magots, Florian, A Brasileira, Gijon, Slavia, Leopold Hawelka, etc.,<sup>5</sup> le café est emblématique de l'*extimité* (le contraire de l'intimité) des mœurs européennes. Il y a une dramaturgie des relations sociales, dont le café est l'enclos remarquable.

Remarquons, seulement, que la “carte des cafés” couvre un espace qui excède celui de la seule Europe. Nous trouvons pareillement aux quatre coins de la latinité, à Dakar, Rio, Buenos Aires ou Valparaiso et sans doute à Quito cet art de la socialité, de la sociabilité, cet art de la conversation autour d'un pot dans ce que nous nommons par dérision “bistrot” (en souvenir d'une occupation militaire), alors qu'au contraire, rien ne presse en ces lieux. Ici, l'entregent se conjugue avec une certaine impertinence. Où que je sois, dès lors qu'existent ces refuges “latins”, je me sens chez moi. Je ressens très intensément ces lieux à la fois publics et privés, comme des lieux de fronde, de création et de paroles librement partagées.

**III – La latinité n'est pas la Méditerranée.** Nous nous en sommes expliqué à Bakou. Le monde latin a pour une large part rompu avec la mer nourricière. Larguant les amarres pour d'autres horizons, les conquérants latins ont labouré l'océan. Il n'y aurait pas grand sens à vouloir maintenir une sorte de cordon ombilical entre la *mare nostrum* et sa supposée progéniture. Sans compter que le monde arabo-musulman, jaloux de ses singularités, en borde la rive sud. Mais de

rive à rive, de bord à bord, depuis des millénaires, les peuples méditerranéens s’observent, commercent, s’ignorent et se battent... Un vis-à-vis majeur qui rythme l’histoire méditerranéenne gréco-latine, judéo-chrétienne et musulmane. Rien de tel aujourd’hui dans un monde sans ailleurs, sans secret, un monde où règne sans partage le “temps réel” des *computers*, temps intégral, uniforme et unique, potentiellement tyrannique (Paul Virilio<sup>6</sup>). Dans un monde sans rive, et donc sans possible face-à-face, dans un espace de plus en plus restreint.

La latinité n’est pas la Méditerranée, bien que celle-ci garde une fonction quasi paradigmatische: elle est un espace en perpétuelle tension (jusqu’à l’éclatement) qui réalise un équilibre précaire entre les contraires, entre le clos et l’ouvert (une mer qui est un long détroit entre deux mers, l’une quasi fermée, la mer Noire, l’autre ouverte sur les lointains maritimes, l’Atlantique); le même et l’autre (une identité forte, faite d’appartenances ouvertes et indéfinies, toute tentative de réduction de l’une à l’autre est un appauvrissement<sup>7</sup>); l’un et le multiple (en dépit des scissions et des crises, en dépit des affrontements, la Méditerranée est à la fois homogène et disparate).

Lorsque Édouard Glissant parle des Caraïbes comme d’une autre Méditerranée, lorsque Candido Mendes croit reconnaître dans notre cher Atlantique, au-dessous des Bermudes, une Méditerranée allongée, où sommeille l’hellenisme de l’Occident, de quoi s’agit-il? sinon de Méditerranées plurielles dans lesquelles puise l’imaginaire de peuples dif-

férents, souvent composites, mais unis dans un même esprit d'anticipation. Nous sommes tous ici en quelque façon les riverains de cette Méditerranée “immatérielle”, idéelle plus qu’idéale, et de ses eaux mêlées.

Nous ne voyons pas dans ce que l’on appelle assez curieusement (pour une oreille française) l’indigénisme une objection majeure à cette forme paradoxale d’appartenance. Le réveil (ou l’éveil) d’une conscience indienne en Bolivie, au Pérou ou en Équateur est l’ultime rupture avec les modèles post-coloniaux. Non avec la latinité, qui peut au contraire maintenir entre les différences le ciment nécessaire à la construction durable des nations. Il en va de même – toute chose égale d’ailleurs – des relations compliquées qui unissent la France à certaines de ses anciennes possessions coloniales dans les Antilles, en Afrique du Nord ou en Afrique noire. Ainsi, avec l’Algérie: de manière récurrente, qui frise parfois l’obsession, Abdelaziz Bouteflika renvoie la France à ses crimes coloniaux impunis, qu’il n’hésite pas à comparer aux pires atrocités du nazisme. Outrances évidentes et provocations politiques qui ne doivent pas masquer une proximité culturelle objective, très souvent revendiquée (quels que fussent, par le passé, les programmes d’arabisation forcés): la pratique commune d’une langue, le français, qui n’est la propriété d’aucun peuple en particulier, qui n’appartient qu’à ceux qui en font leur langue véhiculaire ou de plume.<sup>8</sup>

La volonté politique de liquider le passé colonial ne comporte pas *ipso facto* de rupture avec tout le passé, en tout cas avec le passé fécond, celui qui engendre l’avenir. Le bi-

linguisme arabe-français ne gêne que les idéologues enfermés dans leurs schémas stériles.

La latinité francophone d'ici et d'ailleurs (elle peut être pareillement lusophone ou hispanophone), c'est d'abord une expérience de l'altérité faite langue. À travers la langue française, c'est une certaine vision du monde qui est reven- diquée. Vision "latine", nous semble-t-il, qu'ont laissé de côté les organismes officiels de la francophonie trop attachés à la seule "défense et illustration" d'un idiome. Léopold Sédar Senghor, le père du Sénégal indépendant et chantre de la négritude, immense poète de langue française, a écrit des pages lumineuses sur la latinité "nègre".

**IV – La latinité n'est pas la catholicité** (contre un monde protestant). Nous ne cherchons pas à renouer avec le vieux rêve de Napoléon III d'opposer un monde latin et catholique à une Amérique anglo-saxonne et protestante. L'épisode mexicain de triste mémoire a tourné à la pantalonnade! Le partage du monde n'obéit pas aux dichotomies d'école. Le monde catholique est une galaxie faussement homogène, parcourue de fractures diverses, en particulier théologico-politiques. Pensons à l'aventure dramatique des théologies de la libération en Amérique latine, en particulier au Brésil et à la manière forte avec laquelle Rome en régla le sort. Sans compter que nombre d'individus d'Europe et des Amériques se sentent latins, profondément, sans appartenir à l'Église, sans revendiquer une quelconque appartenance confessionnelle. Sans compter, aussi, que le catholicisme le plus vivant semble prospérer hors du monde latin (pensons,

par exemple, aux Philippines, au Bénin ou à l'île de Florès en Indonésie).

La latinité n'est pas la catholicité, bien qu'elle soit empreinte de culture catholique, de cette culture particulière qui imprègne le sud de l'Europe et l'Amérique latine. Brandir ici l'étymologie (*katholikos*, universel) serait un artifice apologétique un peu trop usé. Il faut seulement constater (l'analyse reste à faire) que la latinité est cet "espace" du monde où le pouvoir politique (et social) et le pouvoir spirituel sont séparés, pour le pire parfois (la *chose publique* est alors sans âme), le plus souvent pour le meilleur. Une séparation des pouvoirs que renforcera la Contre Réforme tridentine.<sup>9</sup>

Imagine-t-on sérieusement un Bush catholique?

Il est vrai aussi, Candido Mendes aime à le rappeler,<sup>10</sup> que protestantisme et tropique n'ont jamais fait bon ménage. Les "premiers" navigateurs français à s'être aventurés le long des côtes brésiliennes étaient des protestants calvinistes (les amiraux Coligny et Villegagnon) qui ne firent pas souche, pour le moins.

**V – La latinité n'est pas la méridionalité** (contre la septentrionalité). Comme s'il fallait régénérer les rapports Nord/Sud, leur conférer (presque inespérément) de nouvelles formes d'expression et de radicalisation. Le tiers-mondisme est mort (avec le tiers-monde), laissons-le reposer en paix. Comme le disait Renan, la foi qu'on a eue ne doit jamais être une chaîne, on est quitte envers elle quand on l'a soigneusement roulée dans le linceul de pourpre où dorment

les dieux morts. L'axe Nord/Sud appartient à une géographie périmée. C'est en termes de turbulences locales, de déchirures, de plis peut-être (Deleuze), voire de refuges qu'il faut essayer de penser les résistances à la globalisation intégrée qui nous est aujourd'hui imposée.

Il faut renoncer aux géographies trop facilement historisées: l'oiseau de Minerve ne prend pas son envol à l'Est (dans la Chine hégélienne) pour venir mourir dans l'occident rationaliste. Les crises majeures du nouveau millénaire ont durablement agacé les boussoles.

La latinité n'est pas la méridionalité, bien qu'elle ait à voir avec une certaine lumière, avec l'exigence de clarté et de distinction déjà présente dans le Logos grec, qui nimbera toute la culture antique transmise jusqu'à nous par la voie romaine. Une voie singulière qu'emprunteront les passeurs du sud de l'Europe, tous les voyageurs italiens, espagnols, portugais ou français, mais aussi levantins ou perses. Sans relâche, depuis des temps reculés, ils arpencent les routes maritimes et caravanières tissant un réseau d'humanité bigarrée.

Edgar Morin aime à dire que la latinité c'est le sud + l'universel. Il ajoute: "La latinité n'est pas une défense qui veut se refermer, se recroqueviller dans une ethnie propre, c'est quelque chose à travers tous les héritages civilisateurs qui ont marqué les pays méditerranéens et l'Europe du sud, puis les métissages culturels profonds qui ont existé et qui existent encore en Amérique latine." Un peu plus loin: "Et puisque les pays de langues latines ont fortement le sens de

l'universel, par là même, sans vouloir être les porte-parole, ils peuvent défendre les intérêts et les cultures des autres pays du sud: européens, africains, asiatiques et autres.”

**VI – La latinité n'est pas l'ancien monde** (contre le nouveau monde). D'abord, de quel *nouveau* monde parlons-nous? De celui qui se riait hier encore, avec Ronald Rumsfeld, des *vieilles* nations d'Europe? Le Brésil et les États-Unis, par exemple, ne vivent pas la nouveauté de la même manière.<sup>11</sup> Le Nouveau monde nord-américain pense la nouveauté dans les termes d'une post-histoire. “La fin du monde est reportée à une date antérieure”, disait drôlement Philippe Muray, celle de l'histoire aussi, serions-nous tenté d'ajouter. Une annonce aux accents baudrillardiens.

D'une certaine manière, nous sommes tous au seuil du nouveau monde, sur le point d'y basculer, et son avènement a quelque chose d'effrayant. Ce nouveau monde est sans passé (l'amnésie est à la mesure des repentances, toujours abyssales, avec ses rituels compulsifs) et sans avenir (c'est le règne de l'illimité). Un monde sans histoire, sans tournant et sans leçon (l'Irak et le Liban en payent le prix fort). Jean Baudrillard parlerait de “solution finale”: “On a déjà franchi le point d'irréversibilité (...), on est déjà dans une forme exponentielle, illimitée, où tout se développe dans le vide, à l'infini, sans pouvoir être ressaisi dans une dimension humaine, où on perd à la fois la mémoire du passé, la projection du futur, la possibilité d'intégrer ce futur dans une action présente.”<sup>12</sup>

La latinité n'est pas l'ancien monde, bien que nous sachions qu'avancer suppose de ne pas annuler tout ce qui a eu

lieu. Simone Weil disait que le salut viendra du passé, c'est-à-dire de la *fidélité* (que l'on peut opposer à la *foi*). Il y a une fidélité latine, à son héritage, qui est projective. Non point se fermer à ce qui sera, mais le rendre possible ici et maintenant. Il faudrait parler de “tradition du nouveau” ou d’“invention de la tradition” (Michel de Certeau), contre la tyrannie du “nouveau monde”, qui a pris le relais, presque sans transition, de l’“avenir radieux”.

**VII – La latinité n'est pas une partie du monde**, elle n'est pas davantage une “civilisation”. On serait bien en peine d'en produire, comme telle, une définition. Elle est, ce qui la rend infiniment précieuse à nos yeux, un espace et un temps de communication, de circulation et de passages. C'est sans doute, une fois de plus, ce qui fait que l'on se sent chez soi, sans hyperbole, à Santiago du Chili, à Rio, à Naples ou à Paris: on est pris dans le même mouvement, celui qui réalise les équilibres précaires, qui nous fait nous tenir dans les marges, là où s'exerce une force centrifuge – celle qui nous éloigne du centre.

La latinité n'est pas une partie du monde bien qu'elle soit un “milieu”. Il faudrait ici jouer de toutes les ressources de l'espace contre le diktat du temps, contre la réduction de l'espace au temps qui prévaut dans les grandes philosophies de l'histoire, qui trouveront leur accomplissement paradoxal dans la fin de l'aventure historique. Le temps a définitivement réduit l'espace, sonnant sa disparition en tant que temps historique (doué d'un sens, d'une linéarité et d'une finalité). Il faudrait concevoir d'autres géographies, déterritori-

rialisées, des géographies “spirituelles” qui fassent toute leur place aux réseaux, aux rhizomes (si l’on veut être deleuzien), à des mises *en* relation (horizontales), qui s’opposeraient partout et toujours aux mises *sous* relation (verticales). À la mesure de ce qu’Édouard Glissant appelle le “Tout-monde”

•

La latinité est autant une méthode (au sens propre et grec du terme, “*methodos*”, un “chemin qui mène au loin”, un chemin qui n’est pas tout tracé, mais advenant à mesure que l’on chemine...), qu’une posture (une certaine manière d’aborder les problèmes, d’habiter les crises, de nouer des relations), une inspiration (un certain souffle qui est peut-être celui de l’esprit) ou une prospective. Gaston Berger – qui le premier fit de l’adjectif “prospectif” un substantif – souhaitait nous arracher à la fascination du passé, à la tentation “rérospective”). Il disait que l’avenir était moins à découvrir qu’à inventer. Une prospective de la latinité est une façon inventive de dessiner les contours du possible, de garder ouvertes les portes de l’avenir. Un conte soufi, rapporté par Idries Shah, évoque les portes du paradis qui ne s’ouvrent que pour un court instant; le distrait se réveille au moment où elles se referment dans un énorme fracas! Les portes s’ouvrent, mais se ferment aussitôt, soyons donc prêt.

Il ne faut pas penser la situation actuelle du globe en termes de chocs des civilisations (entendu au sens à la fois trivial et hollywoodien), comme s’il y avait *des* civilisations (Braudel a bien montré le caractère éminent et bientôt héhé-

monique de *la civilisation*, de l'emprise qu'elle exerce sur *les cultures*). Il y a en revanche des phénomènes de mimétisme concurrentiel. Il faudrait peut-être convoquer René Girard et donner à sa théorie du désir mimétique une dimension géopolitique. Raymond Aron disait prophétiquement que l'internationalisation du monde (que dire alors de la mondialisation) engendrerait de la violence. Violence, qui est un fait et non une thèse. La latinité se tient sur une position tierce, qui refuse l'alternative illusoire qui nous est imposée entre l'hégémonie d'un seul monde, qui ne nous laisse aucun ailleurs et une terreur aveugle et inassignable. Alors que la liberté intégrale (celle qui prévaut dans notre univers post-moderne) rencontre une terreur quasi absolue, donnons-nous pour tâche moins de construire un monde de différences – vieille ritournelle –, que de conserver et de cultiver dans les replis de nos jardins, à l'abri des rivalités meurtrières, dans les ultimes confins du monde habité, les germes de demain.

Nous voulons croire que sur les ruines de l'histoire, l'ange, dont a parlé si superbement Walter Benjamin,<sup>13</sup> n'offrira plus seulement son dos muré à une humanité vouée à la catastrophe, mais l'ébauche d'un nouveau sourire.

## Notes

1. *Europe, la voie romaine*, Gallimard, 1999, p. 48.
2. Candido Mendes, *Le Défi de la différence*, Albin Michel, 2006, p. 70 sq.
3. “Il faut avoir le courage des grandes erreurs”, entretien avec George Steiner, *Le Magazine littéraire*, juin 2006.

4. *Une certaine idée de l'Europe*, Acte Sud, 2005.
5. Le journal *Le Monde* a consacré cet été plusieurs livraisons à cette éminente institution européenne.
6. Le “temps réel qui l’emporte sur l’espace réel”, l’instantanéité qui annule le jeu subtil de distance et de proximité qui fait le prochain comme le lointain. Or, comme le dit Paul Virilio (*La vitesse de libération*, Galilée, 1995), “la question du lointain et du prochain, c’est la question de la Cité”. Et donc celle de la démocratie.
7. Michel Serres a longuement développé les thèmes de l’appartenance et de l’identité, en particulier dans *L’Incandescent*, Le Pommier, 2003.
8. Lors de son discours de réception à l’Académie française, en juillet dernier, Assia Djebar, quatrième “Immortelle”, a évoqué son attachement fusionnel à la langue française, “lieu de creusement de mon travail, espace de ma méditation ou de ma rêverie”, “tempo de ma respiration au jour le jour”. Mais elle a également évoqué l’“immense plaie” infligée par le colonialisme aux peuples colonisés.
9. Il y aurait beaucoup à dire et à redire, semble-t-il, des analyses célèbres de Max Weber qui, dans *Éthique protestante et esprit du capitalisme*, cherchaient à montrer que la thèse réformée de la *justification par la foi* suscitait davantage d’initiative dans la société civile que celle de la *justification par les œuvres*. Analyse célèbre, mais contestable (cf. en particulier, René Rémond, *Le Christianisme en accusation*, Albin Michel, 2005, p. 48 sq.).
10. *Le Défi de la différence*, op. cit., chapitre II, “La Singularité brésilienne”.
11. Cf. *Le Défi de la différence*, op. cit., p. 47 sq.
12. *Mots de passe*, Pauvert, 2000, p. 72.
13. *Sur le concept d’histoire in Œuvres III*, Folio essais, Gallimard, 2000, p. 434.



Estado y Neo Dependencia



# **Université et vision critique de la mondialisation**

*Bernard Bosredon*

## **Introduction**

La question de la mondialisation intéresse l'université pour plusieurs raisons. La première est que la complexité du phénomène est telle, dans sa nature comme dans ses manifestations, que les politiques, les “décideurs” et plus généralement tous ceux qui voient ou croient voir leur destin lié d'une façon ou d'une autre aux aléas de la mondialisation demandent aux chercheurs de les aider à définir les processus qu'elle recouvre, à en déterminer les propriétés et les limites, à en prévoir les développements possibles ainsi que ses multiples conséquences. Division du travail oblige: les décideurs économiques et politiques sont d'abord des acteurs de la mondialisation avant d'en être des analystes comme les universitaires et les chercheurs.<sup>1</sup> Il est donc tout à fait légitime de s'interroger sur le rôle, voire l'impact de l'université sur la mondialisation.

La deuxième raison est que l'université n'est pas coupée du monde et ne peut donc se tenir à l'écart de la mondialisation. En France, par exemple, c'est à partir de données com

paratives internationales que la question universitaire se reformule aujourd’hui. Le décalage entre le double système d’enseignement supérieur français (universités et grands établissements d’une part, grandes écoles d’autre part) et la formule universitaire la plus répandue dans le monde<sup>2</sup> inspire ainsi en France certaines évolutions visant au rapprochement d’institutions jusqu’ici traditionnellement éloignées. Les universités ne se tiennent donc pas en dehors de l’ensemble soumis aux processus de mondialisation et l’on peut légitimement se demander quel est l’impact de la mondialisation sur l’institution universitaire elle-même.

Mais il existe une troisième raison en relation avec la précédente, une raison plus fondamentale car elle touche au rôle même de l’université. La mondialisation est un processus complexe de nature essentiellement économique, le produit d’un ensemble de forces et de contraintes subies et non voulues, qui sont construites et mises en œuvre indépendamment de la volonté des individus, des groupes et souvent des politiques. C’est la figure de la nouvelle économie. La question qui se pose aux universités est donc à la fois simple et redoutable: que peuvent-elles devenir dans ce jeu de contraintes, verra-t-on surgir des universités mondiales comme l’on voit émerger des groupes économiques et des standards mondiaux?

Tenter une réponse, c’est poser la question du rôle de l’université, la question de sa spécificité, dans une économie mondialisée et une culture en voie de l’être. Cela implique nécessairement une position critique, à la fois par rapport au

processus de la mondialisation et par rapport aux universités engagées dans cette évolution. Cela exige également qu'au-delà des analyses, on rappelle la responsabilité éthique de ces institutions qui, quoique dotées d'une certaine autonomie de fonctionnement par rapport à d'autres, sont néanmoins impliquées dans l'évolution de nos sociétés. Imaginer des propositions, c'est faire le pari que l'université par son exigence humaniste peut conférer au changement une dimension plus ambitieuse, une dimension précisément humaine.

J'examinerai d'abord l'impact de la mondialisation sur les universités. Elle promeut deux choses: la compétitivité et la dimension économique. Je verrai ensuite quelles conséquences on peut attendre de cette évolution et terminerai en proposant quelques orientations pouvant servir une conception responsable et humaniste de l'université.

## **1. L'université: un objet de la mondialisation**

### **1.1. *Les universités sont entrées dans une ère de compétition internationale***

Les universités sont naturellement ouvertes sur le monde en raison du caractère unique de deux de leurs missions: la recherche et l'enseignement des résultats de cette recherche. Ces deux missions font rayonner les universités au-delà des frontières nationales et les exposent, en retour, à une compétition internationale dans leur domaine de compétences, celui de la construction des savoirs et de leur diffusion.

Compétition internationale dans la recherche en effet. Qu'il s'agisse de physique nucléaire, de biologie, de mathématiques pures ou appliquées ou de sociologie, de linguistique, de recherches érudites, littéraires ou artistiques, tout ce qui est produit par cette activité est par nature non territorialisé et doit être soumis, autant qu'il est possible, à l'obligation d'échange et d'évaluation à l'échelle mondiale. La recherche ne peut donc prospérer dans les limites d'un territoire et les frontières qui empêchent la circulation de ses résultats et la mobilité de ses acteurs ne font que l'amoindrir. Elle ne respire bien que l'air du large et vit de se soumettre toujours à la vérification de quelque chercheur que ce soit et en quelque endroit qu'il se trouve. La recherche est par essence universelle. Sa mondialisation ne peut donc qu'être bénéfique.

Mobilité compétitive des étudiants et des professeurs également. Puisque l'enseignement universitaire transmet des produits de la recherche, il va de soi qu'il ne peut lui-même être pensé et pratiqué de façon idiosyncrasique, pour une communauté donnée, dans un espace mental et géographique spécifique. Disons que les intelligences accueillies dans un espace universitaire, comme la recherche, n'ont pas à être territorialisées même si, effectivement, on peut constater l'existence de cultures universitaires, de pratiques d'enseignement et de formation, de rhétoriques de présentation des analyses et des conclusions savantes très variables et très diversifiées selon les pays et leurs traditions académiques. Par conséquent, dès lors que les obstacles à la mobilité

diminuent (obstacles administratifs, économiques, linguistiques...), on constate sans surprise que les étudiants circulent davantage et l'on peut s'attendre certainement à une mobilité croissante des étudiants entre établissements étrangers, à l'image des connaissances elles-mêmes.

## **1.2. *Les universités: un enjeu de la nouvelle économie***

*Compétition, Echanges généralisés*, les mots de l'économie sont les mêmes. Toutefois, si l'on ne doit pas confondre les échanges universitaires et les échanges économiques, il semble néanmoins que les frontières entre l'économie et les universités sont devenues poreuses. Les économistes nous le disent: le développement de l'économie mondiale est aujourd'hui, pour une part de plus en plus importante, conditionné par l'innovation. Or l'innovation est comme l'on sait totalement tributaire de la recherche. Nous sommes donc entrés dans ce qu'il est convenu d'appeler une "économie de la connaissance". Les conséquences socio-économiques et sociologiques sont immédiates: cette nouvelle économie exige de plus en plus de cadres de très haut niveau et un nombre toujours plus important de chercheurs. Cela donne aux universités des responsabilités économiques directes. Seules les universités concentrent en effet autant de forces de recherche en termes de moyens et de compétences. Elles seules sont capables de former de façon satisfaisante en quantité et en qualité les acteurs de la recherche de demain. C'est pourquoi c'est logiquement vers elles et leurs centres

de recherche qu'on adresse aujourd'hui des demandes toujours plus pressantes de coopération utiles avec les industriels et les acteurs proprement économiques.

Pour affronter la concurrence mondiale de la course à l'innovation, on assiste ainsi à un vaste mouvement de mise en relation, voire d'intégration, d'entités jusqu'ici isolées ou peu interdépendantes: structures d'enseignement et de recherche établissant des rapports plus étroits avec les entreprises et les territoires, les espaces géographiques et les aires culturelles. La mondialisation, on le sait, articule du local à du global et infuse du global au niveau local, qu'il s'agisse de produits, de goûts, de modes, de standard, de système de mesures ou d'indicateurs. Pour se mettre en ordre de marche, la France s'oriente plutôt vers le regroupement d'établissements autour de grandes universités scientifiques, en relation dans certains cas avec des entreprises, selon le principe des *clusters* ou des pôles de compétitivité. On espère par là répondre à la fois aux exigences mondiales de synergie entre recherche, développement et industries nouvelles tout en donnant aux établissements d'enseignement et de recherche une taille conforme à leur mission, à leur environnement et à leur ambition au-delà des frontières nationales en les incitant à établir des alliances et à constituer des réseaux de recherche (PRES et RTRA en France<sup>3</sup>). Au plan simplement de l'enseignement et donc de la formation des chercheurs de demain, les universités européennes s'efforcent de mettre en place un espace d'enseignement supérieur qui permette une plus grande mobilité des étudiants. Au

plan de la recherche, l'Europe encourage par une série de mesures et de recommandations la constitution de pôles forts de recherche. Ces évolutions vont toutes dans le même sens, construire un espace d'enseignement et de recherche de dimension internationale et non simplement nationale voire régionale.

Compétition et appui au développement économique constituent donc aujourd'hui des orientations universitaires nouvelles. Quelles conséquences, bonnes ou mauvaises, peut-on en attendre?

## **2. Mondialisation et nouvelles tendances**

La compétition mondiale qui va croissant entre les établissements engendre des interrogations nouvelles dans les universités. Dans la plupart des pays du monde en effet, les universités font face à un triple défi: atteindre un niveau de qualité soutenant la comparaison au plan mondial, diversifier le financement en raison de la baisse de plus en plus constatée des financements publics et, d'une façon plus globale, améliorer la gouvernance. Pour répondre à cette mondialisation, beaucoup de politiques universitaires s'orientent aussi aujourd'hui vers l'interdisciplinarité et la constitution de réseaux internationaux. Mais plus largement la mondialisation ouvre un immense champ de la comparaison des pratiques, des visions et des stratégies universitaires qui rend immédiatement suspecte toute tentative tendant à imposer un modèle unique de l'université.

## **2.1. Gouvernance et mondialisation: questions multiples**

La mondialisation interroge directement la gouvernance des universités. Celles-ci ne sont plus en effet soumises simplement au jeu de la comparaison régionale ou nationale mais l'internationalisation progressive peut amener des interrogations fondamentales sur le mode de fonctionnement des établissements dans chaque pays, sur les priorités à servir (formations de très haut niveau? enseignements professionnels? objectifs commerciaux?). L'augmentation des ressources passe-t-elle par du *fund rising*? par l'augmentation des droits? ou encore par un abondement plus significatif de fonds publics? Chaque réponse retenue implique sinon un profil universitaire, en tout cas une conception spécifique de la chose universitaire dans son rapport à la société qui l'accueille.

Autre question, celle de la qualité et de l'équité. L'accès à l'université doit-il être ouvert ou sélectif? On sait que les formules varient selon les pays et que, parfois, dans un même pays on voit cohabiter un système ouvert et un système sélectif selon les disciplines et/ou selon la nature des établissements (universités/grandes écoles en France). On constate aussi selon les pays une évaluation différente de l'impact de telle ou telle formule (accès libre ou sélectif) sur la qualité. Beaucoup en France pensent encore que la qualité du futur docteur ou du futur ingénieur doit être constatée dans les deux ou trois premières années après le baccalauréat, le diplôme de fin d'études secondaires. D'autres pensent que la formation doit être sélective tout au long des études et que

l'on ne peut pas déterminer à l'avance les niveaux de formation qui pourront être atteints par un individu.

La catégorie “formation supérieure” est donc hétérogène et recouvre des réalités très différentes selon les pays. Il est donc essentiel que le vaste mouvement qui fait progresser l’internationalisation des standards et des pratiques universitaires tienne aussi compte de la diversité des situations locales et de leurs besoins. L’Afrique, par exemple, a aujourd’hui besoin d’un enseignement de base en raison du développement de la massification, de la faiblesse des moyens, du vieillissement et du petit nombre de ses enseignants; en raison également de la médiocrité des équipements de recherche. Ce n’est pas le cas aux Etats-Unis. Ce n’est pas non plus le cas en Europe, même si cette partie du monde accumule des retards dans le développement de son système supérieur et de recherche comme on peut le vérifier dans tous les classements internationaux.

## ***2.2. La question des disciplines***

La mondialisation des relations universitaires a tendance à stabiliser certaines orientations au plan des disciplines et de la recherche. Au plan des disciplines, elle donne aux sciences dures et à la technologie une place centrale. Elles assument en effet un rôle stratégique dès lors que l’innovation technique est privilégiée par les industriels et les forces du marché. Cependant, une conception à courte vue d’une formation moderne tend, pour des raisons de coût, à limiter la formation supérieure à des enseignements très tôt spécia-

lisés. Il est au contraire certainement très urgent aujourd’hui de former les générations nouvelles à la diversité du monde, à ses langues, à ses cultures. Les scientifiques eux-mêmes réclament une dose importante de sciences humaines et sociales, une part plus grande pour la culture générale et l’analyse critique.

Cette nécessité se fait sentir au plan de la recherche. D’une façon générale, l’ouverture des frontières concerne à la fois les territoires et les disciplines. Cela ne va pas sans difficultés, et nous constatons dans la plupart des pays du monde des résistances facultaires à développer l’interdisciplinarité. On observe cependant des évolutions avec la création de facultés transdisciplinaires et/ou des facultés d’études supérieures en relation étroite avec les équipes de recherche. En France, ont été créées des écoles doctorales sensées articuler des programmes difficilement gérables dans le cadre ancien de la faculté. Ces articulations sont aujourd’hui nécessaires dès qu’on s’attaque aux grandes problématiques contemporaines d’échelle mondiale: migrations, multilinguisme/monolinguisme/plurilinguisme, sécurité, terrorisme, pandémies, pharmacologie et accès aux médicaments...

### ***2.3. Le développement des réseaux et de l’internationalisation***

Le développement des réseaux scientifiques et institutionnels est inéluctable. La mise en réseau des établissements et de leurs équipes apportent une plus-value considé-

rable à l'action de chacun. Cela implique des politiques d'échanges scientifiques et non simplement des rapports de compétition économique. Il n'est pas sûr que toutes les universités dotées de capacités de recherche dans le monde disposent de moyens à la même hauteur pour remplir ces missions. Les grandes organisations mondiales, les associations internationales d'universités et les conférences de recteurs entre les Etats doivent par conséquent favoriser la mise en place de ces espaces en réseau. Les rencontres de conférences de recteurs deviennent progressivement des forums naturels où l'on peut débattre des problèmes posés par la mondialisation. On y constate la disparité des situations selon les régions du monde. On y prend la mesure de l'ampleur des moyens nécessaires pour un enseignement supérieur de qualité. On y distribue l'information. Le besoin de rencontres se fait donc sentir pour procéder à de vastes échanges de vue concernant les bonnes pratiques, les difficultés rencontrées. Par exemple, comment on résout ici ou là tel ou tel problème d'interdisciplinarité, telle ou telle question de gouvernance, telle ou telle difficulté d'accès à l'information, d'accès à la documentation. La constitution de consortium pourrait être une réponse intéressante dans certains cas, par exemple pour négocier avec de grands groupes d'édition.

Autre évolution: l'internationalisation progressive du corps professoral. C'est le deuxième étage après les réseaux qui permet d'accéder à un niveau satisfaisant d'ouverture. De plus en plus d'établissements ouvrent leur recrutement à

l'échelle mondiale. Parfois par nécessité. De plus en plus par intérêt. C'est ainsi que l'Institut des sciences politiques de Paris a pris la décision récente de recruter prioritairement des professeurs étrangers.

### **3. Quelle éthique universitaire dans le contexte de la mondialisation?**

Comme cela a été dit, les universités ne sont pas à l'extérieur de nos sociétés. Il n'est donc pas étonnant qu'elles connaissent les mêmes contradictions internes que nos sociétés saisies par la mondialisation. Toutefois, on peut imaginer assez facilement les évolutions qui restent compatibles avec les traditions les plus nobles de l'institution universitaire et celles qui n'auront de cesse de les détruire.

Partons de la première donnée, la plus inquiétante: l'enseignement supérieur est devenu un marché où s'affrontent des universités et des pays, des espaces en concurrence, des économies en relation avec des systèmes éducatifs. Cette compétition internationale va s'intensifier car la maîtrise de la matière grise est devenue un enjeu stratégique tout autant que les matières premières et la sécurité des communications. Le nombre d'étudiants effectuant leur cursus dans un pays étranger a été multiplié par deux entre 1980 et 2002 et l'on parle aujourd'hui de parts de marchés pour désigner le pourcentage des étudiants en mobilité internationale que certains pays attirent. L'université doit-elle pour cela se transformer en entreprise? Les étudiants sont-ils devenus aujourd'hui de purs consommateurs à l'image de ce qu'ils

sont certainement, comme chacun d'entre nous, lorsqu'ils s'adonnent au rite marchand de l'approvisionnement en DVD, en disques, voire en *big burgers*. Les universités ont besoin d'argent pour fonctionner mais elles doivent veiller à ne pas faire de cette nécessité une mission majeure.

Premier principe, un mixte de principe de réalité et d'exigence institutionnelle: les universités doivent être bien financées pour former au plus haut niveau mais l'adaptation de l'institution aux règles du marché devenu international ne doit pas la transformer en une entreprise ordinaire. Il faut bien prendre la mesure de cette orientation car elle peut connaître une dérive marchande. Deuxième principe, purement axiologique, le principe que j'appellerai sans originalité "académique". Il existe des valeurs qui donnent, et elles seules, un sens académique à une activité. Selon ces valeurs, les universités restent d'abord des lieux ouverts, s'efforçant de promouvoir des valeurs universelles, des lieux de discussion libre, de recherche critique et rationnelle sans limitation aucune, des enceintes de protection jalouse des savoirs, des espaces de démocratie et d'égalité des esprits. Ces valeurs disent que ce qui pousse l'université à persister dans son être c'est la recherche de nouveaux savoirs et leur transmission quelles que soient les difficultés économiques et politiques. Appliquer ce principe fondateur de l'acte académique est plus difficile aujourd'hui pour deux raisons essentiellelement.

La première est la toute puissance d'un marché dès qu'il s'étend au-delà d'un espace national ou régional. Les Etats prennent conscience qu'ils ne sont pas entièrement maîtres

de l'avenir de leur enseignement supérieur et qu'ils doivent compter avec le reste du monde. Les universités doivent veiller à couvrir leurs besoins en portant une attention redoublée sur la question de leur financement. La seconde est l'ouverture aujourd'hui à toutes les cultures du monde. Peut-on être sûr que les valeurs qui fondent l'acte académique soient partagées par tous? On peut en douter en lisant son journal. On peut en douter en observant ces nouveaux étudiants que je qualifierai de consommateurs-citoyens. Ce principe est aujourd'hui incontournable car il peut apporter à l'heure du changement les balises dont nous avons besoin.

Les universités peuvent donner en effet les bases critiques et la culture nécessaire aux futurs citoyens du monde au moment où la mondialisation progressivement tend à engendrer et à formater un consommateur du monde. Par le but qu'elles poursuivent, l'"intérêt-désintéressé" dans le développement humain, les universités compensent les excès de l'utilitarisme individuellement centré. Elles peuvent par leurs actions de coopération promouvoir avec les organisations mondiales les solidarités nécessaires. Elles forment les étudiants à la démocratie. Elles deviennent par là responsables et comptables de l'évolution du monde et échappent à la critique facile de la tour d'ivoire. Engagées dans le monde, elles l'analysent, élargissent notre champ de conscience.

## **Conclusion**

La mondialisation est vécue comme une opportunité dans certains cercles et pour certaines parties de la popula-

tion. Elle est appréhendée, dans les deux sens du terme, par d'autres comme une menace pour leurs traditions ou leur niveau de vie. "Eduquer pour l'ère planétaire"<sup>4</sup> est un pari que les universités peuvent tenir. Plus que la plupart des organisations humaines, elles possèdent les ressources non seulement de leur renouvellement mais surtout des capacités uniques pour développer ce qui fait le plus défaut aujourd'hui au plan international: une citoyenneté globale soucieuse de la diversité.

## Notes

1. Il suffit d'un coup d'œil sur les références récentes et abondantes réunies dans les bibliographies de *Développement mondial et mutations des sociétés contemporaines*, de Jean Copans, Paris, A. Colin, 2006, et de *La mondialisation de la culture*, de Jean-Pierre Warnier, Paris, La Découverte, 2004, pour s'en persuader.
2. Un seul type d'établissement: l'université.
3. PRES: "Pôle de recherche et d'enseignement supérieur"; il s'agit d'un ensemble d'universités et d'écoles qui s'associent pour développer ensemble des projets de formation et de recherche à un niveau international. RTRA: "Réseau thématique de recherche avancée"; ces réseaux associent autour d'une thématique de recherche commune (mathématiques, nanosciences etc) des centres de recherche appartenant à plusieurs établissements.
4. Edgar Morin, *Eduquer pour l'ère planétaire. La pensée complexe comme Méthode d'apprentissage dans l'erreur et l'incertitude humaines*, Paris, Balland, 2003.



# ¿Modernidades Fallidas o Alternativas? Identidades Emergentes



## **The de-colonial option and the meaning of identity *in* politics**

*Walter D. Mignolo*

### I

No, I am not talking about “identity politics” but of “identity **in** politics.” No need, therefore, to argue that identity politics is predicated on the assumption that identities are essential aspects of individuals, that leads to intolerance and that in identity politics fundamentalists positions are always a danger. Because I partially agree with such a view of identity politics—of which none is exempt, as there is an identity politics predicated on Blackness as well as on Whiteness, on Womanhood as well as on Manhood, on Homosexuality as well as Heterosexuality—, is that my argument is built on the extreme relevance of identity **in** politics. And identity in politics is relevant not only because identity politics is, as I just suggested, all over the spectrum of social identities, but because the control of identity politics lies, precisely, in the construction of an identity that doesn’t look as such but as the “natural” appearance of the world. That is, Whiteness, Heterosexuality and Manhood are the main features of an identity politics that denounces similar but op-

posing identities as essentials and fundamentalists. However, the dominant identity politics doesn't manifest itself as such, but through abstract universals such as science, philosophy, Christianity, liberalism, Marxism, and the like.

I will argue that identity **in** politics is crucial for any de-colonial option, since without building political theories and organizing political actions that are grounded on identities that have been allocated (e.g., there were no Indians in the American continents until the arrival of the Spaniards; and there were no Blacks until the beginning of the massive slave trade in the Atlantic) by imperial discourses (in the six languages of European modernity—English, French and German after the enlightenment; and Italian, Spanish and Portuguese during the renaissance), may not be possible to de-naturalize the imperial and racial construction of identity in the modern world under a capitalist economy. Identities constructed by European modern discourses were racial (that is, the colonial racial matrix) and patriarchal. Fausto Reinaga (the Aymara intellectual and activist) clearly stated in the late sixties: “I am not Indian, dammit, I’m Aymara. But you made me Indian and as Indian I will fight for liberation.” Identity **in** politics, in summary, is the only way to think de-colonially (which means to think politically in de-colonial terms and projects). All other ways of thinking (that is, intervening in the organization of knowledge and understanding) and of acting politically, that is, ways that are not de-colonial, means to remain within the imperial reason; that is, within imperial identity politics.

The de-colonial option is epistemic, that is, it de-links from the very foundations of Western concepts and accumulation of knowledge. By epistemic de-linking I do not mean abandon or ignoring what has been institutionalized all over the planet (e.g., look what is going on now in Chinese Universities and the institutionalization of knowledge). I mean to shift the geo- and body-politics of knowledge from its foundation in Western imperial history of the past five centuries, to the geo- and body- politics of people, languages, religions, political and economic conceptions, subjectivities, etc., that have been racialized (that is, denied their plain humanity). Thus, by “Western” I do not mean geography per say, but the geo-politics of knowledge. Consequently, the de-colonial option means among other things, *learning to unlearn* (as it has been clearly articulated in the Amawtay Wasi high learning project, I will come back to it, and most likely former rector and current presidential candidate, Don Luis Macas, will expand on it), since our (a vast number of people around the planet) brains had been programmed by the imperial/colonial reason. Thus by Western knowledge and imperial/colonial reason I mean the knowledge that has been built on the foundations of Greek and Latin and the six European imperial languages (also called vernaculars) and not Arabic, Mandarin, Aymara or Bengali, for example. You could argue that Western reason and rationality is not all imperial, but also critical like Las Casas, Marx, Freud, Nietzsche, etc. Sure, but critical within the rules of the games imposed by imperial reasons in its Greek and Latin categorical foundations. There are many options beyond the bubble

of *The Truman Show*. And it is from those options that de-colonial thinking emerged. De-colonial thinking means also de-colonial doing, since the modern distinction between theory and practice doesn't apply once you enter in the realm of border thinking and de-colonial projects; once you enter in the realm of Quichua and Quechua, Aymara and Tojolabal, Arabic and Bengali, etc. categories of thought confronted, of course, with the relentless expansion of Western (that is Greek, Latin, etc.), foundation of knowledge, let's say, epistemology. One of the achievements of imperial reason was to affirm itself as a superior identity by constructing inferior constructs (racial, national, religious, sexual, gender), and expelling them to the outside of the normative sphere of "the real." I agree that today there is no outside of the system; but there are many *exteriorities*, that is, the *outside constructed from the inside in order to clean and maintain its imperial space*. It is from the exteriority, the pluri-versal exteriorities that surrounding Western imperial modernity (that is, Greek, Latin, etc.), that de-colonial options have been repositioned and emerged with force. The events in Ecuador in the past 10 years, as well as those in Bolivia that culminated in the election of Evo Morales as president of Bolivia, are some of the most visible signs today of the de-colonial option, although de-colonial forces and de-colonial thinking has been in the Andes and Southern Mexico for five hundred years.

In South America and the Caribbean, the de-colonial thinking has been dwelling in the minds and bodies of Indigenous as well as of those of Afro-descendent. The memories

inscribed in their bodies through generation, and the socio-political marginalization to which they have been subjected by direct imperial institutions as well as by republican institutions controlled by the Creole population from European descent, nourished a shift in the geo- and body-politics of knowledge. “Maroon de-colonial thinking” built on the Palenques in the Andes and the Kilombos in Brazil, for example, complemented “Indigenous de-colonial thinking” at work as immediate responses to the progressive invasion of European imperial nations (Spain, Portugal, England, France, Holland).<sup>1</sup> De-colonial options, and de-colonial thinking have a genealogy of thought not grounded in Greek and Latin but in Quechua and Aymara, in Nahuatl and Tojolabal, in the languages of enslaved African peoples that was subsumed in the imperial language of the region (cfr. Spanish, Portuguese, French, English, Dutch), and re-emerged in truly de-colonial thinking and doing: Candoblés, Santería, Vudú, Rastafarianism, Capoeira, etc. After the end of the eighteenth century, the de-colonial options extended to several locales in Asia (South, East, Central) as far as England and France, mainly, took over the leadership of Spain and Portugal from the sixteenth to the eighteenth centuries.

But, let’s come back to the Andes and to South America, dwelling in and thinking from the de-colonial option (or de-colonial options, if you prefer). All the key words in the title of the conference and of my own paper (development, inter-culturality, imaginary of the nation, de-colonial) are not in the same universe of discourse. Or better yet, in the

same epistemic field. We have indeed two sets of key words here:

- development, difference and nation;
- inter-culturality and de-coloniality.

The first set belongs to the imaginary of Western modernity (nation, development) and post-modernity (difference), while the second belongs to the de-colonial imaginary. Let me explain.

“Development” was—as we all know—in South America and the Caribbean, the key word of the third wave of global designs after WWII when the U.S. took the lead over England and France, and replaced their civilizing mission by their own version of modernization and development. It became apparent by the late sixties and early seventies—with the crisis of the welfare State—that “development” was another term in the rhetoric of modernity to hide the re-organization of the logic of coloniality: the new forms of control and exploitation of the sector of the world labeled Third World and underdeveloped countries. The racial matrix of power is a mechanism by which not only people, but languages and religions, knowledges and regions of the planets are racialized. Being underdeveloped is it not like being Indigenous from the Americas, Australia and New Zealand? Or Black from Africa? Or Muslims from the Arab world? Being from the colonies of the Second World (Central Asia and Caucasus, see Tlostanova in this volume), was it not in a way being as invisible as colonies of a second-class empire, an imperial racialization hidden under the expression “Second World”?

The rhetoric of modernity (from the Christian mission since the sixteenth century, to the secular Civilizing mission, to development and modernization after WWII) occluded—under its triumphant rhetoric of salvation and the good life for all—the perpetuation of the logic of coloniality, that is, of massive appropriation of land (and to-day of natural resources), massive exploitation of labor (from open slavery from the sixteenth to the eighteenth century, to disguised slavery, up to the twenty first century), and the dispensability of human lives from the massive killing of people in the Inca and Aztec domains to the twenty million plus people from Saint Petersburg to the Ukraine during WWII killed in the so called Eastern Front.<sup>2</sup> Unfortunately, not all the massive killings have been recorded with the same value and the same visibility. The unspoken criteria for the value of human lives is an obvious sign (from a de-colonial interpretation) of the hidden imperial identity politics: that is, the value of human lives to which the life of the enunciator belongs becomes the measuring stick to evaluate other human lives who do not have the intellectual option and institutional power to tell the story and to classify events according to a ranking of human lives; that is, according to a racist classification.

It is true, as I mentioned before as everybody knows, that within the same civilization of death and of fear, critical voices stood up to map the brutalities of a civilization built upon the rhetoric of salvation and well being for all. Eric Hobsbawm wrote a powerful piece titled “Barbarism: A

User's Guide" (*New Left Review*, I/206, 1994) in which he recognized, described and condemned the "barbarian" record of modern and Western civilization (as a good British intellectual Hobsbawm's horizon was the enlightenment). And also with English humor, he clarified from the beginning that his article was not intended as a guide to practice barbarism but, rather, a guide of the barbarian moments of Western civilization (e.g., modernity and capitalism). He highlighted the Jewish Holocaust, but "forgot" the Holocaust of enslaved Africans before the enlightenment as well as the killing of non-Western lives, like the 25 million Slaves that died in the Eastern frontier of Europe, as I mentioned before, from Saint Petersburg to Belarusia and the Ukraine.

## II

But let's come back to the concept of "development" during the Cold War that was the name of the global design of the US in its inaugural stage of global domination. In South America, the politics of development was denounced by the CEPAL (Comisión Económica para América Latina) itself (cfr., by its own chairman, the argentine economist Raúl Prebisch), and by the more left-leaning sociologists and economists that advanced the well known "dependency theory." "Development" was also critiqued in South America by the foundation of Liberation Theology and Liberation Philosophy.

If during the Cold War the liberal concept of “development” embodied a re-organization of the logic of coloniality as lead by the U.S., and encountered the Dependency Theory and Theology/Philosophy of Liberation as its opponents, after the end of the Cold War new developmental designs (this time in terms of Free Trade Agreement (FTA) of a different kind), encountered a fierce resistance by the political and economic projects emanating from Indigenous Nations, mainly in the Andean region of South America. Globally, Free Trade Agreements have been opposed by a number of social movements under the banner of “yes to life” as a response to the “projects of death” embodied in FTA.

Islamic Nations in the Middle East are taking their destiny in their own hands. The recent and tragic events in Lebanon showed at the same time, the limits of imperial designs. It took time, at least for many of us, to understand who and why Rafik Al-Hariri was brutally killed in Beirut in February of 2005. It was obvious however that his death was related to the justification to request that Syria removed his military troops from Lebanon. What was not obvious was that, a year and a half from then, the empty space left by Syria’s army will make possible Israel’s invasion and the installation of its army in Lebanon instead of Syria. “Development” is a complex word that encompasses the control of economy and the control of authority; and that goes together with the expansion of democracy all over the world—the good, the bad and the ugly.

Today the de-colonial option is at work around the world, beyond the critiques being advanced, daily, within the capitalist and neo-liberal civilization. In Israel and in the U.S., as well as in Europe, the opposition to the invasion of Iraq and of Lebanon has been growing. Internal critiques (liberals, Marxist, Jews, Christians) are necessary but hardly sufficient. De-colonial options are showing that the road to the future cannot be built from the ruins and the memories of Western civilization and its internal allies. A civilization that celebrates and enjoys life instead of making certain lives dispensable to accumulate wealth and to accumulate death, can hardly be constructed from the ruins of Western civilization, even in its “good” promises as Hobsbawm would like to have it. Recently, for example, Via Campesina, the Fishermen World Forum, International Friends of the Land, and other social movements, have been imposing themselves as leaders of a non-capitalist world, by forcing the collapse of the Doha Round. Pascal Lamy, the secretary of the OMC (Organizacion Mundial del Comercio), officially announced the suspension of the Doha Round’s negotiation. Non-development projects, like projects for the reproduction of life and not for the reproduction of death (like Via Campesina, the Fishermen World Forum, the International Friends of Land, the Indigenous Nations of Ecuador, etc.), are gaining ground.

A cautionary note is in order. When I talk here about “reproduction of life” I am not aligning myself with Henry Bergson’s vitalism and its re-inscription in contemporary debates. Deleuze’s vitalism or philosophy of life,—for in-

stance—has its roots in Henri Bergson's *Creative Evolution*, 1907) and its conception of the “*élan vital*” (vital force) and it is cast in the philosophy of evolution and development of organism. “Vital force” was a concept, an important concept in Adolf Hitler's *Mein Kampf*. If we were only to think within the limits of modern and imperial reason, then every reference to the reproduction of life will be interpreted in the trajectory from Bergson to Hitler. Fortunately, the de-colonial option allows for a conception of reproduction of life that comes from the *damnés*, in Fanon's terminology, that is, from the perspective of the majority of people on the planet whose lives were declared dispensable, whose dignity was humiliated, whose bodies were used as a working force: reproduction of life here is a concept that emerges from the Indigenous and enslaved Afros in the formation of a capitalist economy, and that extends to the reproduction of death through Western imperial expansion and the growth of a capitalist economy. That is the de-colonial option that nourishes de-colonial thinking in imagining a world in which many worlds can co-exist.

Today, a de-colonial way of thinking that doesn't own allegiance to the Greek categories of thought, is already an existing option. This option—in the Andes—re-inscribe the legacies of the *ayllu* and the *altepetl* in Mexico and Guatemala. We can imagine that similar de-colonial moves are taking place in the Islamic world, in India, in North and Sub-Saharan Africa. Re-inscription of marginalized and denigrated languages, religions and way of thinking are be-

ing re-inscribed in confrontation with Western categories of thought. Border thinking or border epistemology is one of the consequences and the way out to avoid either Western or non-Western fundamentalisms.<sup>3</sup>

The reproduction of life that I am talking about (in the sense that the university *Amawtay Wasi* understands “*buen vivir*” instead of “professional excellence” the mantra of the modern, corporate university in the US and Europe, but also in the other parts of the world due to the imperial dimension of learning—flattening the world, as Thomas Friedman would like to celebrate) then comes from the long memories of the *ayllu* and the *altepetyl*, without which it would be difficult to understand the force of Indigenous nations in Ecuador, the election of Evo Morales in Bolivia, and the Zapatistas uprising in Southern Mexico. That is the re-articulation of Indigenous Nations and the recession of mono-topic (that is, mono-linguistic and religious ethnicity of the creole-mestizo/a elite in South America, equivalent to the national white elite in Western Europe and the U.S.), is forcing a radical transformation of the equation of one Nation-one State. The pluri-national State that is already well advanced in Bolivia and Ecuador is one of the consequences of identity in politics fracturing the political theory on which the modern and mono-topic State was founded and perpetuated, under the illusion that was a neutral, objective and “democratic” state detached from identity in politics. Whiteness and political theory, in other words, are transparent, neutral and objective, while Colors and political theory are essentialists and fundamentalists. The de-colonial op-

tion disqualifies this interpretation. By linking de-coloniality with identity in politics, the de-colonial option reveals the hidden identity under the pretense of universal democratic theories at the same time building on the racialized identities that were constructed by the hegemony of Western categories of thought, histories and experiences (again, Greek and Latin foundations of modern/imperial reason).

Thus, if in the modern/colonial world, philosophy since the European Renaissance was part of the formation and the transformation of European history by its indigenous population described as Western Christians, such a concept of philosophy (and theology) was the weapon that mutilated and silenced similar rationalities in Africa and in the Indigenous population of the New World. By philosophy here I mean not only the disciplinary and normative formation of a given practice, but the underlying cosmology that underlines it. What Greek thinkers called *philosophy* (love to wisdom) and Aymara thinkers *tlamachilia* (to think well), are local and particular expressions of a common tendency and energy in human beings. The fact that “philosophy” became global doesn’t mean that it is also “uni-versal.” It simply means that the Greek concept of philosophy was picked up by the intelligentsia linked to imperial/colonial expansion, the foundation of capitalism and Western modernity.

I bring up these examples because I am interested in three (among others) types of projects that confront neo-liberal globalization yet at the same time work toward a socio-political organization, on a global scale, based on the de-fetichization of political power and on an economic or-

ganization that aims at the reproduction of life instead of the reproduction of death; and aims at reciprocity and fair distribution of wealth among many rather than the accumulation of wealth among the few. It is this latest economic goal that needs exploitation and domination, corruption and self-serving labor. An economy oriented toward the reproduction of life and the well being of the many, embodies a politic of *representation* in which the power is in the community and not in the State or any other equivalent administrative institution.

A simplified version of four to five hundred years of history in South America and the Caribbean (depending on the location and the communities, Indigenous or Afro communities), would have these elements in common:

- a) An internal organization of the Indigenous and Afro communities (*intra-cultural*) as a matter of survival confronted with the invasion of Europeans (Spanish, Portuguese, Dutch, French and English imperial designs), in different locales of the Americas and the Caribbean;
- b) An external organization to fight against the imperial/colonial infiltration in their town, economic and social organization, cultures, lands and social organization. First, in confrontation with imperial/colonial authorities; secondly, after “independence” against the nation-state controlled by Creoles from European descent and Mestizos with European dreams; finally, and more recently, in confrontation with the transnational corporations dilapidating the forests, the bea-

ches and the areas rich in natural resources; and also in confrontation with the national-states defending Free Trade according to Washington designs.

The consequences of three hundred years (approximately) of direct colonial rule and of two hundred years (approximately) of internal colonialism (that is, the Creole/Mestizo elite after independence), was the growing force of nations (indigenous and afros) within the nation where *mestizaje* became the ideology of national homogeneity, an oxymoron that portrays the reality of colonial states in South America and the Caribbean. In the U.S. (like in England, Germany or France), *mestizaje* was not a problem until the recent flow of immigration. For centuries, modern/imperial Europe lived under a national ideology sustained by a white Christian population (either Catholic or Protestant). The Indigenous nations within the Creole/Mestizo nations is what is at stake today as indicated by Candido Mendes when he suggested, as in the title of my talk, “national recession and ethnic escalation.” Indeed, what is in recession is the *ethnicity* upon which nation-states were imagined, from the early nineteenth century until recently. What is in recession is the *Latin ethnicity* and what is accelerating and rising is the variegated spectrum of Indigenous and Afro projects, in their epistemic and political dimension.

What is at stake—then—in *identity in politics and epistemology*? We are not just facing demands, from Indigenous and Afro-communities, to the national state and to the Latin ethnic group that control politics and economy. We are fac-

ing a radical shift in which Indigenous and Afro-communities are clear about two basic principles:

- a) the epistemic rights of Indigenous and Afro communities upon which political and economic de-colonial projects are being built and a de-colonial subject affirmed as difference in the human sameness (e.g., because we are all equal we have the right to the difference, as the Zapatistas claimed) and
- b) without the control of the epistemic foundation of Afro and Indigenous epistemology, that is, of political theory and political economy, any claim made from the liberal or Marxist State will be limited to *offering liberty* and preventing Indigenous and Afros to *exercise their freedom*.

De-colonial thinking is the road to pluri-versality as a universal project. The pluri-national State that Indigenous and Afros claim in the Andes, is a particular manifestation of the larger horizon of pluri-versality and the collapse of any abstract universal that is presented as good for the entire humanity, its very *sameness*. This means that the defense of the human sameness above human differences is always a claim made from the privileged position of identity politics in power.

### III

The Latin-ethnics (that is, people from European descent in South America and the Caribbean) are caught within the epistemology of modernity. Dependency theory,

as stated before, as well as the philosophy and theology of liberation, were strong statements to fracture the homogeneity of a political economy and controlled by liberal ideologues and liberal institutions (I am talking about the 60s), that were either too naïve to believe in the development of the so termed underdeveloped (or Third World) or were perfect hypocrites that were selling the ticket of development and modernization knowing perfectly well that it was a legally organized way to continue the pillage of regions around the world, outside of Europe and the U.S., and that were not under the control of the Soviet Union.

Now, during the first decade of the 21<sup>st</sup> century, the roads to the future could be analyzed in four general directions:

One is what has been loosely called by some a “turn to the left” (by the extreme right and the enthusiastic left), or as a “re-turn to populism” (by neo-liberal aligned leaders like Fernando Henrique Cardoso (*Harvard International Review*, July 2006)). In the first camp the names of Ignacio Lula in Brazil, Nestor Kirchner in Argentina and Michele Bachelet in Chile could be loosely described as such in spite of their differences and in spite of their loose (if any in some case), links with the “left” in the Marxist meaning of the word. In general “left” means that these governments are not always enthusiastic and following the dictates of Washington as did Carlos Menem in Argentina, Sánchez de Losada in Bolivia and before them Augusto Pinochet in Chile. “Left” means in this context that neo-liberal and ex-

treme right dictate are not being followed by global designs emanating from Washington D.C.

The second is the “re-turn to the right.” The current talk about extending the Puebla-Panama corridor (initiated by Vicente Fox) to Bogotá now that Alvaro Uribe has been confirmed for his second term in office:

From July onwards, Colombia will form part of the one-sided geopolitical mega-project that seeks to consolidate the neo-liberal model in western Latin America with the aim of privatizing highway infrastructure, public services and natural resources. This economic and political strategy is promoted by Washington via Mexico’s President Vicente Fox and counts on the financial support of the Inter-American Development Bank and the World Bank, while various multinational companies are committed to its implementation. Nonetheless, the impact President Alvaro Uribe’s announcement, that in his second period in office Colombia will join Plan Puebla Panama, will have in the country at every level in the immediate future has gone unnoticed by public opinion, probably through ignorance as to Plan Puebla Panama’s causes and consequences (<http://www.scoop.co.nz/stories/HL0607/S00341.htm>).

One could guess that if Bogotá joins the corridor Puebla-Panama, then the corridor could be extended to Santa Cruz, Bolivia, where it will be well received by the Nación Camba and the Unión Radical Nacional Socialista de Bolivia.

The aim of the plan is very clear: to help multinational companies privatize ports and airports, highways, electrical

energy, water, gas, oil and, above all, to get unrestricted control of the huge resources of biodiversity of the Lacandona forest (2), and the Chimalapas in Oaxaca (3) in Mexico and of the Mesoamerican Biological Corridor that reaches all the way to Panama. It has a planned cost of US\$ 25 billion and seeks to open up Central America and Colombia to free trade (Fernando Arellano Ortiz, <http://www.scoop.co.nz/stories/HL0607/S00341.htm>). “Nación Camba” is the name of a right-wing movement that took the name “Camba” from Indigenous and peasant populations. It is known as the Separatist Movement of Bolivia and is made up of rich, white people—the URNSB (Union Radical Nacional Socialista de Bolivia) and is one of the organizations that protect the desires of whites in Bolivia. Both groups, with different degrees of viciousness, use a language of liberation and sovereignty with direct and indirect references to Nazism and the Ku Klux Klan (<http://www.scoop.co.nz/stories/HL0511/S00064.htm>).

The third orientation or direction has been traced with distinctive strokes by Hugo Chávez, in Venezuela. For many, Fernando Henrique Cardoso among them, Chávez is a populist; the return to the populism of the Cold War. It will require an extensive and detailed argument to show that this may not be the case. Just as a hypothesis consider the following: There is a significant, radical difference between Juan Domingo Perón and Hugo Chávez. Perón was “a populist” following the recent conceptualization of populism (e.g., Ernesto Laclau). However, being a “populist” is not necessarily all that bad as liberal and right wing intellectuals

would like to portray it. For, was a “democratic” president like Alvaro Uribe or George W. Bush preferable to a populist like Perón? Yes and no. Since both options are within the system, that is the political-economic system of modernity/coloniality, neither of the options are clear-cut.

But the point here is not to discuss the pros-and-cons of populism. Rather it is to submit (without space for arguments) that Hugo Chávez is not only different from Perón, but quite the opposite. Perón operated on the fetichization of the State to manipulate a crowd (the *populus*), to which he offered significant benefits (unionizing, vacations, shortening the length of working hours, health insurance, extra-month of salary every twelve months, etc.). All these compensations were based on clear-cut “social class politics.” That is, based on material benefits, which, of course, were very welcomed by the workers. Hugo Chávez operates on the basis of “identity in politics.” Chávez self-description as a mestizo, shall not be taken lightly. He is building on the large population of mestizos/as and mulatos/as in Venezuela, which not by chance, happened to be the lower class. Identity politics operates on the assumption of essential identities among marginalized communities (for racial, gender and sexual reasons) that deserve recognition. In general, identity politics doesn’t engage in politics at the level of the State and remains within the sphere of the civil society. Identity in politics, instead, de-links from the iron cage of “political parties” as have been set up by modern/colonial political theory and Eurocentered at that. “La Revolución Boliviariana,” like MAS (Marcha hacia el Socialismo) are

both political projects that de-link from the Eurocentered frame of political theory and political economy at the same time that empower the de-colonization of colonized racial subjectivities. Both projects are of course different, but they also differ from Fidel Castro's in Cuba. While Castro's socialist project in Cuba remains within the rules of the game (that is, of changing the content but remaining within the same logic of Western modernity), Chávez brakes away by re-inscribing the struggle for independence carried on by Simón Bolívar. Although for many Bolívar is not the "ideal model," in the sense that he contributed to the affirmation of a Creole elite from Spanish descent that turned their back on Indians, Afros, Mestizos/as and Mulata/s, it is a history with which Chávez and Venezuela have more in common than that with Vladimir Lenin and the Soviet Revolution. In that sense, the connections that Chávez is looking for with the *populus* that supports him and with the slogan of "Bolivarian Revolution," is not based on class-improvements without a common subjectivity to work at (like in the case of Perón). Granted, there is not yet a clear formulation of the project, but there is enough signs to believe that what Chávez is looking for runs parallel to the de-colonial epistemic and political project that had been advanced, in the past 10 years, by a community of scholars, intellectuals and activists (see Cástro-Gómez and Grosfoguel, 2006; and Escobar, 2004).

While one can see in Chávez's political and economic management (both in internal politics and international relations) the remains of the fetichization of State power, Evo

Morales provides still a different path. The fourth path I am describing here. The history of Bolivia in the past fifteen years, the growing strength of the Indigenous nation (in its diversity or, if you wish, the Indigenous nations), established a distinct mode and model of the political that I will describe as the de-colonial move. The awareness among the leaders and the participants in Indigenous claims a mobilization that power cannot be taken (as Enrique Dussel, *20 Tesis de Política*, 2006, reminds us) because power is not in the State but in the people politically organized, it is loud and clear in Bolivia. By that I mean that in Bolivia, like in any place else today in South America and the Caribbean, the possibility that Evo Morales may not end his period as president, will not change at all the political organization and mobilization of the Indigenous population. What counts is not that Evo Morales was elected president (although of course important) as the international media celebrated still anchored in the old model of fetishization of power, but the radical shift that is taking place by the *inscription of identity in politics*.

Identity in politics, in Bolivia, has made also clear the rift between different versions of Marxist left and Indigenous de-colonial projects. And that is basically what is at stake in the “levee ethnique”: de-colonization (a word that is of current use in the Andes) doesn’t mean anymore that the State will be in the hands of the local elite (which ended in “internal colonialism” in South America during the nineteenth century, and in Asia and Africa after WWII). De-colonization, or rather de-coloniality, means at once: a)

unveiling the logic of coloniality and the reproduction of the colonial matrix of power (which of course, means a capitalist economy); and b) de-linking from the totalitarian effects of Western categories of thoughts and subjectivity (e.g., the successful and progressive subject and blind prisoner of consumerism). By de-linking as de-coloniality departs from Samir Amin's introduction of the term based on Marxist projects. But Marxism cannot de-link in the sense of de-coloniality because either will no longer be Marxism or it will be a new imperial project that absorbs, swallows, silences and represses categories of thoughts articulated in languages and cosmologies that are not Greek and Latin, translated into the six European and imperial languages of Western modernity (Italian, Spanish, Portuguese, German, English and French).

There is today a strong Indigenous intellectual community that among many other aspects of life and politics has something very clear: their epistemic rights and not just their right to make economic, political and cultural claims.<sup>4</sup> La “levee ethnique” is, in the last analysis “a de-colonial epistemic break” that cannot be subsumed under Michel Foucault’s narrative and even less under the “paradigmatic changes” of Thomas Khun. The de-colonial epistemic break is literally, something else. True, there is not much written and documented for the social scientist of the First World to “study.” Epistemic fractures are taking place around the world and not among the Indigenous communities in the Americas, Australia or New Zealand; it is happening also

among Afro-Andean and Afro-Caribbean activists and intellectuals. And it is most certainly also taking place, although shaped by different local histories, among progressive Islamic intellectuals and activists. And as far as that epistemic break is concerned, the consequence is the retreat of “nationalism,” that is, the ideology of the bourgeois State that managed to identify the State with one ethnicity and, therefore, be able to succeed in the fetishization of power: if the State is identified with one nation, then there is no difference between the power of the people and the power in the hands of the people of the same nation in the hands of those who represent the State. Furthermore, the people and the State that the people and its representatives created all operated under the same cosmology: Western political theory from Plato and Aristotle to Machiavelli, Hobbes and Locke. But things began to change when Indigenous people around the world claimed their own cosmology in the organization of the economic and the social, of education and subjectivity; when Afro-descendent in South America and the Caribbean follow a similar path; when Islamic and Arabic intellectuals break away from the magic bubble of Western religion, politics and ethics.

This is, in a nutshell, “la versant de-colonial” (or the de-colonial option) that is taking place at the global scale for the simple reason that the logic of coloniality (that is, capitalism, State formation, Uni-versity education, media and information as commodity, etc.) has been and continues to “flattening the world” (according to the enthusiastic expres-

sion coined by Thomas Friedman). The radical shift introduced by “la versant de-colonial” moves away, de-links from Western civilization expendability of human lives and civilization of death (massive slave trade, famines, wars, genocides and elimination of the difference at all cost, as we have been witnessing in Iraq and Lebanon), toward a civilization that encourages and celebrates the reproduction of life (not of course, in terms of having or not having rights to abortion, which I do not have time to analyze here), but the celebration of life in the planet, including human organisms that have been “detached” from nature in the cosmology of European modernity; cfr. Francis Bacon, *Novum Organum*, 1605).

Inter-culturality shall be understood in the context of de-colonial thinking and projects. Contrary to multi-culturalism, that was an invention of the national-State in the US to concede “culture” while maintaining “epistemology,” inter-culturality in the Andes is a concept introduced by Indigenous intellectuals to claim epistemic rights. Inter-culture, indeed, means inter-epistemology, a tense dialogue that is the dialogue of the future between non-Western (Aymara, Afros, Arabo-Islamic, Hindi, Bambara, etc) and Western (Greek, Latin, Italian, Spanish, French, German, English, Portuguese) cosmology. Here you find precisely the reason why Western cosmology is uni-versal (in its difference) and imperial while de-colonial thinking and epistemologies had to be pluri-versal: what non-Western languages and cosmologies had in common is to have been forced to deal with Western

cosmology (once again, Greek, Latin and modern imperial European languages and epistemology).

## IV

Last but not least, let me advance a sketch, a blueprint of the de-colonial processes of knowledge and understanding and the horizons they opened toward a future beyond capital accumulation and military enforcements.

Aymara sociologist and current Minister of Culture and Education in Bolivia, Félix Patzi Paco, advanced before his appointment by President Evo Morales, the outline of a “communal system” in counter-distinction with the dominant “(neo) liberal system.” I am offering here a modified version of his proposal. Patzi starts from the assumption socio-economic systems with a certain degree of complexity are formed by a nucleus and a context; or a center and a periphery, if you wish. The nucleus or center consisted of various types of managements, economic and political. That is, management of resources and labor, on the one hand, and management of social distribution of resources and labor. In the current (neo) liberal system, management of resources and labor and management of social distribution, we know, is geared toward accumulation of wealth, individual (quantitative minority) appropriation of natural resources and exploitation of labor. The nucleus is constituted, for him, by the economic and political management. My modification here is to include management of education in the nucleus,

since education is basic for both the formation of subjectivity and the formation and management of economic and political organization of society.

Patzi Paco's proposal should be understood in diachronic as well as synchronic dimensions. The economic and political systems implanted by European imperial/colonial expansions (Spanish, Portuguese, French, British, Dutch) fractured and mutilated existing economic and political systems in the continent and in the Caribbean Islands. However, indigenous systems co-existed, marginalized and fractured, with the imperial cores. Although Patzi Paco is basically thinking from the experience of Aymara Ayllus, it is possible to include Palenques and Kilombos formed by runaway enslaved Africans, as still another co-existing economic and political system. Education (in the family, schooling and advanced training), economy and politics are different aspects communal organization that is called *ayllu* in Aymara, *oikos* in Greek and *state* in modern European vernacular and imperial languages. Thus, the analytic and the projection toward the future follow a dialogic or pluri-logic movement.

In the first place, and historically, the communal system of Andean economy was displaced and fractured, by the installation of an emerging system, mercantile and colonial capitalism, consisting on the appropriation of land and the massive exploitation of labor (Indigenous and Afro-enslaved). The *ayllu* survived, however, and entered in a double historical register. Quichua lawyer, politician and activist, Nina Pacari, puts it in this way:

(...) nuestros mayors salvaguardaron y fortalecieron nuestras identidades e instituciones *por dos vías simultáneas*: 1) **la interna**, radicada en la Fortaleza de los usos y costumbres, en la recreación de los mitos y los ritos, en la reconstitution de los pueblos y territorios, así como en la reconstrucción de la memoria ancestral y colectiva para proyectarse en un futuro con inclusion social que no es otra cosa que el posicionamiento del principio de la *diversidad*; 2) **la externa**, que permitió utilizar los mecanismos como los “alzamientos,” “levantamientos indígenas” or “revueltas” en contra del abuso y del despojo promovido por la estructura del poder imperante. (Pacari, 2006, p. 9.)

Pacari mentions two simultaneous ways in which the history of Indigenous nations had survived in co-existence and power differentials for five hundred years. The internal and the external, of which, only the external is more or less known by anybody who is not Indian him or herself. The reason is simple: the internal way is supposed to have ceased to exist since the arrival of Christians and monarchic people and institutions, in the sixteenth century, and by its transformation in the nineteenth century, when *internal colonialism* in the hands of the Creole elite from European descent displaced the imperial elite from Spain and Portugal. In different shapes and shades, England and France took over the leading role left by Spain and Portugal and worked closely to the managerial Creole elite ruling the new “independent” countries. The *internal way* in the life and survival of Indian Nations became invisible because Indians were supposed to have lost their soul and became Indians with a European-type of spirit. And since histories and descrip-

tions of Indian Nations were written by people from European descent, the internal way constantly escaped them. Indians in other ways were not supposed to have a soul and that was the reason for Christianizing, civilizing and more recently developing them.

Patzi Paco offers one of the first written descriptions and arguments that explains the persistence of a communal system that has been always there but invisible and that is coming up in full force in Bolivia and Ecuador. The visible part was always there; uprisings were always registered by the ruling elite because they create a problem for them; but official discourse described it as the Indian problem. Nina Pacari, in the previous quotation, offers a synopsis of the historical survival and struggle of Indian Nations—historical synopsis in which Indian political theory, economy and epistemology are of the essence. Gone are the days in which the beliefs that Indians have cultures and White or Mestizo/as have theories were prevalent and looked like the only game in town. Today, and for the foreseeable future, the struggle is for epistemic rights, the struggle for the principles upon which economy, politics and education will be organized, ruled, enacted.

The communal system described by Patzi Paco is a way toward the future, and not for Indigenous people only but as a blue print for a global organization, for a world in which many worlds will co-exist, shall not be ruled out in the name of simplicity and the reproduction of binary opposition. The communal system offers an alternative to both liberal and

socialist-communist systems since these last two are both Western (that is, conceived from the experience of imperial expansion and capital accumulation, and the corresponding political theory and political economy, be it their liberal and Marxist-communist versions). The communal system described by Patzi is instead based on the historical experience of the *ayllu*, coexisting with Western imperial/colonial institutions since the moment in which the Spaniards invaded the Andes. Similar observations could be made about the *altepetl* in the Anahuac region. To make a long story short, let's stress that a communal economic management is not a matter of an all-powerful State (like the communist system) or the invisible hand (like in the liberal free trade economy). Land, cannot be owned, but only used by the community. In the same vain, factories and technologies to facilitate communal-social life, cannot be possessed by one or a few individuals who will exploit other individuals for their own personal benefit and accumulation of wealth. In the communal system, power is not located in the State or in the Individual (or corporate) Proprietor but in the community. When the Zapatistas say "to rule and to obey at the same time" they are enouncing a basic principle of political and economic communal management (Patzi Paco, *Sistema communal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*, 2004, p. 172-91).

Nina Pacari describes the communal political and economic management succinctly. The Indian philosophical concept of Power is sustained in a basic number of vital (in the sense of communal life) elements:

- a) YACHAY, which means *wisdom*, the know-how and know-that that allows Indigenous Nations to maintain-in-transformation the *internal way* (that is, in the same way that the West operates maintaining-in-transformation its way of life, forms of knowledge and economic and political management).
- b) RICSINA, means *knowledge*, and refers to knowledge of the complex geography of human beings in order to help harmonious co-existence, that is, conviviality (and, I shall say, no Derrida is needed here—for conviviality is not a private property of French intellectuals but a common sense of human existence).
- c) USHAI, means management or planning and refers to the know-how presupposed in every consistent execution in the management of politics, economy and education; that is, in socio-communal organization.
- d) PACTA-PACTA, means the exercise of “democracy” not in the bourgeois sense of the word or in its socialist meaning, but in the sense of conviviality, equal to equal relationship, with collective participation and social management as it is inscribed in the memories and experiences of the *ayllu* (or the *altepetl* in the case of Mexico) and not in the memories and experiences of the *oykos*.
- e) MUSKUI, which could be translated as the ideal horizon of the future, that is, *utopia*; a necessary concept to be active in the process of social transformation instead of waiting for the liberal economy or the

communist State to find a solution for the Indian Nations!

I understand the communal system and the Indian philosophical concept of Power as an alternative TO (neo) liberal and Marxists or neo-Marxists models of society. It could, with proper time and space, be considered in relation to Islamic and Chinese, for example, concept of power, of political and economic management and of education (both in the sense of subject formation and individuals trained to fulfill particular roles in the management of politics, education and economy). Although there is no time to go in this direction, it is important to keep in mind that neither Patzi Paco nor Pacari or myself, are thinking in binary terms. It could be that a Western trained reader may see binary opposition for lack of experience in “seeing” the *internal ways* of many nations and religious communities around the world. A second caveat is that also a modern or postmodern sensible reader could think that the communal system is a totalitarian dream that is intended to *re-place* the dominant neo-liberal model and the utopian dominant alternative, the communist-socialist system. If that were the case, the communal system will not be a de-colonial proposal, but another modern proposal disguised under de-colonial thinking. De-colonial thinking rejects, from the very beginning, any possibility of new abstract uni-versals that will replace existing ones (liberals and its neos, Marxist and its neos, Christians and its neos or Islamic and its neos). The era of abstract uni-versal is over. The future that will prevent the self-extinction of life in the planet shall be pluri-versality as a uni-versal pro-

ject. And to that MUSKUI is that the very conception of the communal system and the Indian philosophy of power is pointing.

Nina Pacari offers a blue-print to think and act in that direction, that is, a blue-print of de-colonial thinking. Recognizing the actual moment of affirmation of Indian identities, that is, the consolidation of *the internal way*, she mentions four general principles upon which political empowerment is being enacted and moving forward:

- a) PROPORTIONALITY-SOLIDARITY, is the principle that guides the political (e.g., political thinking) toward the benefit of those who have less. The political impinges here in the *oyko-nomy* (or, to invent a neologism, on *ayllu-nomy*), that is, in a political economy that administrate scarcity rather than celebrating accumulation.
- b) COMPLEMENTARITY, refers to production and distribution that contemplate the well being of the community and not the accumulation and well being of an elite. It means, in other words, conviviality in the harmonious complementarity of opposing elements. For instance, Sun and Moon (masculine and feminine) are not opposed by power relations, but two halves of a unit; a unit without which the generation of life is not possible.<sup>5</sup>
- c) RECIPROCITY, it is expressed in the institution called “*minga*,” which means cooperative work for improvement (see interview with Nina Pacari and Luis

Gomez, <http://www.narconews.com/Issue26/article543.htm>). To give and to receive, the principle of reciprocity it is both rights and obligations of every one.

- d) CORRESPONDENCE, simply means the sharing of responsibilities (Pacari, 2006, p. 9-10).

Management of the economic and political spheres, as summarized above, goes hand in hand with the management of education. Amawtay Wasi (The House of Wisdom, o Universidad Intercultural Amawtay Wasi, <http://icci.nativeweb.org/boletin/65/editorial.html>). Under the leadership of Luis Macas, Amawtay Wasi is a uni-versity that in reality is a pluri-versity organized according to the cosmology and wisdom (epistemology) of the Indigenous people and nations. (<http://icci.nativeweb.org/boletin/60/walsh.html><sup>6</sup>) In that regard, it de-links and depart from the Renaissance university and the Kantian-Humboldtian which, directly or indirectly, contributed to the coloniality of knowledge and of being. “Learning to be” is one of the goals of Amawtay Wasi, that is, the de-coloniality of being. The method for such a goal is “learning to unlearn in order to re-learn.” Relearn what? I offered a highlight through the proposals advanced by Nina Pacari and Patzi Paco. Amaway Wasi complements the management of the economic and political spheres of the communal system, but working on de-colonizing subjectivities (e.g., the affirmation and empowerment of which Nina Pacari refers in her article quoted above).

I hope, finally, that this brief presentation is not only a report on de-coloniality, de-colonial projects and de-linking

from a neutral and scientific scholarly perspective, but that my own discourse, here, is part of the wide and global de-colonial orientation (versant) in thinking and acting. And I hope also to have made clear that the de-colonial option implies identity in politics and that identity in politics is not a question of affirmative action and multiculturalism in the U.S.—that, affirmative action and multiculturalism is identity politics which has its good and bad sides. The good side is that it contributes to make visible the identity politics hidden under the privileges of Whiteness ([http://www.lipmagazine.org/artiles/featbrasel\\_145.shtml](http://www.lipmagazine.org/artiles/featbrasel_145.shtml)) and the bad side is that it can lead to fundamentalist and essentialist arguments. In South America and the Caribbean, we know, the privileges of Whiteness is grounded in the histories and memories of people from European descent that carried with them the weight of certain ways of managing politics, economy and education. That privilege if it is not over, it is being unveiled. The road to the future is and will continue to be, the epistemic line, that is, de-colonial thinking as the option offered by communities that have been deprived of their “souls” that is of their way of thinking and of knowing. What we are witnessing in the Andes today is no longer a “turn to the left” within the Eurocentered ways of knowing, but a de-linking and the opening to de-colonial options.

## Notes

1. Waman Puma de Ayala, *Nueva Coronica y Buen Govierno* (1516) is one of the first de-colonial Indigenous political treatise that re-

mained in manuscript format until 1936. Quobna Ottobah Cugoano, who was moved from Jamaica to England toward the second half of the eighteenth century, published another de-colonial political treatise in 1786, in London, *Thoughts and Sentiments of the Evil of Slavery* (1786). More recently, Maori scholar and activist, Linda Tuhiwai Smith published a ground-breaking de-colonial proposal: *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples* (1999). See the extensive book reviews published in The American Indian Quarterly, <http://muse.jhu.edu/journals/americanindianquarterly/toc/aiq29.1.html> (29/1-2, 2005). The pioneering and ground breaking work of Fausto Reinaga is being re-considered today in Bolivia; Frantz Fanon is being re-read, beyond the post-colonial market, by de-colonial intellectuals and activists. In the U.S., Native Americans are re-evaluating the pioneering work of Sioux legal scholar, intellectual and activist Vine Deloria, Jr. See for example, Devon Abbot Mihesuah, *Indigenous American Women: Decolonization, Empowerment and Activism*, Bison Books, 2003.

2. The Eastern Front was unparalleled for its high intensity, ferocity, and brutality. The fighting involved millions of German and Soviet troops along a broad front. It was by far the deadliest single theatre of war in World War II, with over 5 million deaths on the Axis Forces, Soviet military deaths were about 10.6 million (out of which 2.6 million Soviets died in German captivity), and civilian deaths were about 14 to 17 million. If one adds to this the six millions Jews killed under Hitler's regime (the Jewish Holocaust); and to Iraq and Lebanon, where the State of Israel is enacting on the population of Lebanon what happened to their own Jewish ancestors in Western and Central Europe half a century ago; from the commodity value to which enslaved Africans were subjected to the current traffic of women and children as well as human organs, the rhetoric of modernity remained strong.
3. On border thinking or border epistemology (also gnosis), see Walter D. Mignolo and Madina V. Tlstanova, "Thinking From the

Borders; Shifting to the Geo- and Body-Politics of Knowledge.” *European Journal of Social Theory*, 9/2, 2006, p. 205-22.

4. Indigenous intellectual do not enjoy yet of wide circulation, because precisely the coloniality of knowledge, that non-indigenous intellectuals enjoys. Not being acknowledge by the media or the university, it doesn't mean that their work and intellectual production is less meaningful in the social fabric. It is less recognized—certainly—by the elite that control the market of intellectual production. My comments here are based on the intellectual and political trajectory of Luis Macas and his leadership in the creation of Amawtay Wasi (Aprender en la sabiduría y el buen vivir; Learning wisdom and the good way of life.); on the intellectual and political trajectory of Nina Pacari. Recently she has clearly expressed the epistemic and political historical foundations of Indigenous de-colonial projects in Ecuador (“La incidencia de la participación política de los pueblos Indígenas. Uno camino irreversible”, paper presented and discussed widely during one day section of the summer school, organized by the Universidad Complutense de Madrid. The one week workshop was titled: “Pensamiento descolonial y la emergencia de los Indigenas en América Latina.” Nina Pacari questioned head on the title of the workshop: “En estos últimos tiempos se habla de la emergencia indígena. De unos seres anclados en los museos para el gusto colonial de muchos, hemos pasado a ser unos actores que les provocamos miedo, incertidumbres o desconfianza” and in Félix Patzi-Paco (aymara sociologist and current Ministro de Cultura y Educación) and his proposal *Sistema Comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*, La Paz, CEA, 2004. To this core of Andean indigenous intellectuals, we could add the influential work *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous People* by Linda Tuhiwai Smith is Associate Professor of Maori Education and Director of the International Research Institute for Maori and Indigenous Studies at the University of Auckland, New Zealand. Also, the well know work in the U.S. of Vine Deloria, Jr., Devon Abbot Mihesuah and Carvender Wilson. As for the contribution of Afro-Caribbean see Padget Henry, Caliban’s

Reason, *Introducing Caribbean Philosoph*, London, Routledge, 2003, and Catherine Walsh and Juan García for the contribution of Afro-Andean intellectuals and activists.

5. This is not the place to go into an analysis of the category “woman” as an invention of Western gender system, based on opposition and power differential, that mutilated and marginalized the complementarity masculine-feminine in societies and knowledge system that were alien to Christianity and its Greek foundations (see María Lugones, “Heterosexualism and the colonial/modern, gender system,” *Hypatia*, forthcoming; and Oyewumi, Oyeronke, *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press. 1997).
6. See “La proyección multicultural del Ecuador, comentarios del Dr. Luis Macas,” <http://www.mmrree.gov.ec/mre/documentos/ministerio/planex/comen&ponencias&6.pdf?search=%22luis%20macas%20amawtay%20wasi%22>; Catherine Walsh, “Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización,” <http://icci.nativeweb.org/boletin/60/walsh.html>.

## **Propuestas y retos para la construcción del Estado pluricultural, multiétnico e intercultural del Ecuador**

*Ariruma Kowii*

En la historia de los pueblos indígenas se ha evidenciado que el sistema colonial y republicano ha contribuido a la formación de instituciones públicas y privadas que han fomentado y justificado prácticas excluyentes y racistas, se han implementado normas que justificaban el sometimiento, la explotación inhumana de la población, formas y actitudes que se conservan hasta la actualidad en un buen porcentaje de la población.

En el Ecuador, el actual estado a pesar de que en la Asamblea Nacional Constituyente de 1998, se logró incluir varios principios como el reconocimiento del estado como pluricultural y multiétnico, la unidad en la diversidad y de la interculturalidad como sus principales retos; se incluyó por primera vez en la historia el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afroecuatorianos, su estructura no ha sido intervenida, desmontada de su cabalgadura de la homogeneización.

El movimiento indígena por otra parte, si bien desarrolla su experiencia desde el cuestionamiento de la homogenei-

zación, en su práctica y a su interior reproduce los mismos defectos, al considerar a los pueblos indígenas como un todo homogeneizante y desde esa visión, se pretende someter a los distintos pueblos en una sola fórmula que es auspiciada desde la dirigencia política del movimiento indígena.

Al respecto procuraré hacer un acercamiento a esta realidad, con el propósito de evidenciar elementos que contribuyan al análisis y sobretodo al surgimiento de propuestas que permitan la construcción del Estado pluricultural y multiétnico. En ese sentido haré una breve referencia de la situación estática del Estado, los aportes y limitaciones del movimiento indígena y la propuesta de construcción de una sociedad intercultural que promueve actualmente el gobierno local de Otavalo.

### **El Estado actual y su estructura homogeneizante**

Hemos experimentado 338 años de vida colonial, un sistema vertical y excluyente que restringió los derechos políticos, económicos, sociales, culturales de la población mestiza, indígena y negra, situación que motivó la independencia hasta lograr la constitución de las distintas repúblicas, que en la práctica para los pueblos indios y negros no significó ningún cambio y mas bien los procesos de sometimiento fueron mas violentos. Tal como lo registra la historia, esto generó una serie de levantamientos locales protagonizadas por las comunidades indígenas, demandando el respeto de sus mas elementales derechos como la vida.

De la misma manera el sistema republicano fue concebido a imagen y semejanza del sistema colonial, imposibilitado e impotente de concebir una república diferente que sea reflejo de su propia realidad. Inicialmente se caracterizó por impulsar políticas de Estado orientadas al genocidio y etnocidio de los pueblos indígenas. A pesar de esas políticas y de la violencia que se ejerció, las comunidades lograron mantenerse fieles a su acervo cultural, a su lengua materna. Posteriormente y fundamentalmente en el siglo pasado, el Estado implementa políticas orientadas a lograr la integración de la población india, como un mecanismo que permitiría superar el atraso y promover el desarrollo del país.

El sistema colonial y republicano institucionalizó diversos mecanismos con el propósito de lograr la homogeneización de la sociedad, mecanismos que incluso se mantienen vigentes hasta la actualidad, entre ellos podemos anotar los siguientes:

- una institucionalidad fundamentada en la homogeneización, que invisibiliza, niega la participación, la presencia del indio y del negro;
- una ideología sustentada en la homogeneización y custodiada por actitudes, prácticas racistas y excluyentes que fueron cimentadas en la sociedad y en las instituciones públicas y privadas;
- la racialización de los espacios que definen la ocupación de la población, la ciudad, las cabeceras parroquiales, las haciendas como espacios de los blancos y la periferia como sitio de ocupación de la población india y negra;

- la elaboración de conceptos ideologizados, orientados a minar y a acribillar la psicología de la población con contenidos denigrantes para el debilitamiento de la conciencia, la identidad de la población india;
- la mutilación de la memoria de la población india como un requisito fundamental para acelerar los procesos de sometimiento y de pérdida de identidad de la población;
- la mutilación de la memoria de los espacios, de los entornos o lugares de las comunidades para evitar que su sentido, su simbología cultural y espiritual desaparezca y facilite igualmente los procesos de sometimiento de la población india.

Ante estas prácticas, las comunidades han reaccionado permanentemente por lograr la reivindicación de sus derechos, la mayoría de veces logradas por sus propios esfuerzos y otras por enmiendas legales que se han consagrado en las constituciones de la República, así por ejemplo:

- 1964, se emite la ley de reforma agraria y colonización, con lo cual se amortigua un proceso inminente de reacción de las comunidades, involucrándolos en procesos burocráticos que momentáneamente dispersa la organización de las comunidades;
- 1978, mediante referéndum se logra la aprobación de un nuevo proyecto Constitucional, el mismo que incluye el derecho de los analfabetos a ejercer su derecho al voto universal, es decir, el reconocimiento de los analfabetos a votar, el derecho de ciudadanía, este

se lo logra luego de 487 años de la invasión española y de 149 años de vida republicana.

Por otro lado el proceso del movimiento indígena depende de la realidad histórica que les ha tocado vivir a cada uno de los distintos pueblos, en la mayoría de los casos influenciados por los movimientos de izquierda, de la iglesia progresista, que con su visión contribuyó a organizar a las comunidades en las formas de organización que existía en ese entonces, en otros casos, surgen experiencias que reivindican los derechos políticos, culturales de los pueblos indígenas, experiencias que se conjugan y permiten redefinir las metas, los objetivos de la organización.

En esta dinámica, la década del 70 y fundamentalmente la década del 80, son etapas en donde se perfila el proyecto político del movimiento indígena, se definen como organizaciones indígenas hasta lograr afianzar el concepto de pueblos y nacionalidades, son etapas en donde el cuestionamiento al carácter del Estado homogéneo es contundente y desde ese entonces se plantea la necesidad de convocar a una Asamblea Constituyente, que permita integrar los derechos de los pueblos indígenas.

Esta propuesta cobra más impulso al producirse el levantamiento nacional de 1990, levantamiento histórico que fue fruto del trabajo colectivo de las comunidades indígenas y que influyó en muchos aspectos al interior del movimiento indígena, en el contexto nacional y también internacional.

A nivel interno es claro notar el fortalecimiento organizativo de las comunidades, el fortalecimiento de su autoestima y de su identidad, se potencializa la representación de los

dirigentes dentro y fuera del movimiento. A nivel externo, es decir en el contexto de la sociedad mestiza, se inicia un proceso de toma de conciencia, de sensibilidad sobre la problemática indígena, permite fomentar un espíritu de respeto, admiración y solidaridad con el nivel organizativo de las comunidades, se crea un ambiente propicio que al mismo tiempo motiva a un sector del movimiento indígena a incursionar en el mundo electoral para lo cual se constituye el movimiento de unidad plurinacional Pachakutik (1996).

En estas épocas, la coyuntura es favorable para el movimiento indígena, lo que permite que cuestionamientos referentes al carácter homogeneizante del Estado ecuatoriano sean tratados e integrados en la Asamblea Nacional Constituyente de 1998, en cuya Constitución de la República se logró incluir el reconocimiento del Estado como un país pluricultural, multiétnico, así como un capítulo completo referente al reconocimiento de los Derechos Colectivos de los Pueblos Indígenas y afroecuatorianos del país.

Luego de la Constituyente del 98, han transcurrido 8 años del logro de estas conquistas importantes, sin embargo la forma, el fondo de las instituciones públicas poco o nada han hecho por cambiar sus estructuras, su concepción, siguen manteniendo el carácter homogeneizante del antiguo Estado colonial y republicano, su forma y los sujetos que la constituyen poco o nada han cambiado en función del estado pluricultural y multiétnico.

Un esfuerzo que podemos evidenciar actualmente es la creación de la Subsecretaría de Educación de los Pueblos in-

dígenas, una instancia insertada al interior del Ministerio de Educación y Cultura, que dicho sea de paso, ahora es cuestionada por un sector de la dirigencia indígena, la misma dirigencia que en años anteriores cuestionaba en cambio la exclusión de los pueblos indígenas de las estructuras estatales. Otras iniciativas pueden evidenciarse en el esfuerzo que realizan algunos gobiernos locales y centros de educación de distintos niveles, que comienzan a integrar en sus programas de estudio la diversidad cultural y lingüística del país.

### **El movimiento indígena y su contribución en la construcción del Estado pluricultural y multiétnico**

La década del 70, 80, hasta antes del 98, el movimiento indígena del Ecuador experimenta varios procesos, inicialmente sus planteamientos interpelan el carácter homogeneizante, de exclusión del Estado ecuatoriano, las comunidades se ven al margen de las estructuras estatales, sienten la discriminación, la exclusión, la violencia de las instituciones públicas y privadas y buscan alternativas que atiendan las demandas de las comunidades, en estas circunstancias se impulsan iniciativas como la creación de instancias gubernamentales con carácter descentralizado y desconcentrado y se crean instituciones como: la DINEIB (1988), el CODENPE (1997) y la Dirección Nacional de Salud, estas instancias tienen las siguientes características:

- Son instancias gubernamentales adscritas a las entidades gubernamentales, en el caso de la DINEIB, al Ministerio de Educación y Cultura; el CODENPE,

institución adscrita al Ejecutivo; y la Dirección Nacional de Salud, al Ministerio de Salud Pública.

- Son instancias descentralizadas y desconcentradas aunque a la dirigencia le gusta decir que son instancias autónomas.
- La potestad para elegir a los directivos de estas instancias está bajo el control de la dirigencia nacional de las organizaciones indígenas, fundamentalmente de aquellas que tienen mayor hegemonía política, en la actualidad se han conformado, “Consejos integrados por representantes de las nacionalidades”, que son elegidos por una asamblea, pero que en la práctica son electos por la dirigencia de las organizaciones nacionales.
- El personal administrativo y de apoyo es nombrado por los ejecutivos de esas instancias y la mayoría del personal en un 90% son indígenas con el ingrediente de que los puestos de libre remoción o la coordinación de los principales proyectos que promueven estas instancias son captados, por lo general, por personal perteneciente al mismo grupo étnico de la autoridad que preside estas instancias.
- El perfil de los funcionarios de estas instancias salvo excepciones, por lo general responden a criterios de carácter político y no necesariamente son de carácter técnico.
- El idioma oficial utilizado a nivel escrito, oral por las autoridades y funcionarios de estos organismos es el

español, eventualmente el idioma materno es utilizado en conversaciones informales.

- Estas instancias tienen la misión de velar por el respeto de los derechos de los pueblos indígenas, de contribuir en la definición de políticas públicas que deben ser insertadas en los distintos ministerios y programas de trabajo y fundamentalmente de garantizar el desarrollo de los mismos.

Estas instancias concebidas con estos criterios y respaldados por el accionar de la dirigencia, de los funcionarios de estas instancias, homogenizan, idealizan la realidad de las comunidades en visiones como las siguientes:

Se asume que la población indígena en su conjunto cumple con los postulados del “*ama killa*”, “*ama llulla*”, “*ama shua*”, no a la pereza, no a la mentira, no al robo, asumiendo que los indígenas no somos perezosos, no somos mentirosos y no somos corruptos, es decir, inmunes a cualquier tentación o debilidad, se pregoná la idea de que la dirigencia garantiza procesos de participación en donde incluso los niños participan en la toma de decisiones.

Desde estas instancias se uniformiza las propuestas en beneficio de los pueblos indígenas, un ejemplo de ello constituye la propuesta de las circunscripciones territoriales, entidades autónomas o reservaciones como una fórmula que garantiza la conservación, el desarrollo de los pueblos indígenas, la pureza étnica de los mismos, una propuesta que por lo menos en la realidad de la sierra, no encaja con la dinámica que viven las comunidades andinas, cuyo tránsito a la ciudad y los niveles de migración de las mismas son altos,

al punto que en la actualidad comienzan a existir comunidades que poco a poco están quedando abandonadas, o se van convirtiendo en comunidades de alojamiento en la celebración de las fiestas principales de la comunidad, ese es el caso de las comunidades de Cacha o de Colta en la provincia de Chimborazo.

Otro ejemplo constituye la organización de los Consejos de Gobierno de cada uno de los pueblos indígenas, que asumen la representación de toda la población indígena, cuando en la realidad son nombrados por los dirigentes de las organizaciones de mayor hegemonía local o nacional.

El principio de descentralización está protegido por el caparazón de conceptos como cosmovisión indígena, participación, saber escuchar a los ancianos que guían la vida de la comunidad, vida comunitaria, solidaridad, etc., discurso que permite justificar y cuestionar el sistema, el conocimiento occidental y fundamentalmente la necesidad de que dichas instancias sean respetadas, dicho discurso obliga a las autoridades u organismos nacionales e internacionales a tenerlos presente y los respeten por considerar que efectivamente se encuentran frente a una realidad cultural diferente y que en consecuencia sus planteamientos deben mantenerse tal cual han sido propuestos.

Esta visión homogeneizante de un sector de la dirigencia indígena, la idealización de las comunidades indígenas ha logrado establecer acuerdos con las ONGs nacionales y las ONGs internacionales, incluso las instancias gubernamentales indígenas, como el hecho de lograr que toda ac-

ción concerniente con los pueblos indígenas tiene que centralizarse en el control y en la toma de decisiones de la dirigencia de las organizaciones provinciales o nacionales o en su defecto que cualquier convocatoria para la realización de algún trabajo o consultoría debe contar en el caso de los interesados, con el aval de la dirigencia indígena, caso contrario quedan imposibilitados de participar, situación que afecta a los profesionales indígenas que no comulguen o militen en alguna organización o lo que es más, que estén en desacuerdo con las posiciones, las políticas que fomenta la dirigencia de turno.

En la práctica, la dirigencia indígena que tiene el control del movimiento así como de estas instancias gubernamentales indígenas, replica los mismos mecanismos que han venido utilizando los gobernantes del sistema colonial y republicano, la homogeneización, la exclusión, la centralización, la formación de sectores que mantengan el control y el manejo del poder, la instrumentalización de los proyectos, del apoyo o financiamiento de obras que reciben las comunidades, a cambio de responder a las convocatorias de los levantamientos o en su defecto al apoyo electoral que en su momento requiere la dirigencia, son elementos que podemos evidenciar en el comportamiento, en el accionar de un sector de la dirigencia que se mantiene al frente de las organizaciones o en su defecto de las instituciones indígenas.

Luego de las reformas logradas en el 98, estas instancias gubernamentales indígenas se mantienen y mas bien existen propuestas corporativas orientadas a fortalecer este modelo

institucional, al respecto la pregunta es si luego de la Constitución del 98, una vez que se ha logrado que la Constitución reconozca el carácter pluricultural y multiétnico del país deben ser reorientadas o en su defecto es necesario que el Estado en su estructura total, logre fraguarse de los principios de la diversidad e interculturalidad o se debe buscar alternativas que hagan realidad el mandato constitucional.

En mi criterio considero que la dirigencia ha perdido el horizonte del proyecto político que inicialmente se planteaba a nivel del movimiento indígena, la dirigencia lamentablemente no ha tenido la suficiente habilidad para administrar y capitalizar adecuadamente el potencial organizativo de las comunidades, la oportunidad histórica que las comunidades han abierto con sus acciones de lucha, y que de seguir así, al no tener un espíritu de rectificación y fundamentalmente de oxigenación, lo logrado por las movilizaciones se está poniendo en riesgo y es muy probable que la organización se debilite y finalmente sea víctima de un desmoronamiento irreparable.

## **Otavalo, una experiencia orientada a construir una ciudadanía intercultural**

Los otavalos conocidos como los mindalas –comerciantes– tienen un largo recorrido desde antes del incario, la colonia y posteriormente la república, su entorno es un espacio mítico, sus tierras productivas y su población muy laboriosa, muy hábil en áreas como la artesanía, la agricultura, el

arte, etc., Otavalo es conocido con varias denominaciones, como: valle del amanecer, cobija de todos, valle sagrado del sol y de la luna, valle sagrado de los kichwas o la ciudad mas alegre y mas amable del país.

Otavalo a pesar de su eslogan de ser la ciudad mas alegre y mas amable del país es igual que todas las ciudades andinas, jerarquizada en su espacio urbano y rural, es decir, el espacio urbano como símbolo de poder de los blanco mestizos y lo rural como el espacio subalterno en donde está la población kichwa otavaleña, en estas circunstancias el racismo en el cantón siempre ha sido agudo y de mucha confrontación, esto se debe a factores como el hecho de que la identidad de los kichwa otavaleños es fuerte, su población calificada como hábil y laboriosa en los campos de la agricultura, principalmente del arte y la artesanía le ha permitido desarrollar mecanismos de producción y estrategias de comercialización controladas por si mismos, esta característica ha facilitado desarrollar prácticas de ahorro y capitalización, orientados a la compra de la tierra, inicialmente en el mismo sector rural y posteriormente a fijar su meta en el sector urbano.

Todo esto ha sido posible gracias a la tradición de los otavaleños de transitar por todo el territorio nacional e incluso fuera de las fronteras nacionales, con la finalidad de ubicar sus productos y fundamentalmente de lograr mejores precios y mayor ganancia, esta experiencia se la ha desarrollado con mayor intensidad en la década de los 90 hasta nuestros días, esta dinámica le ha permitido mejorar su eco-

nomía y adquirir los principales bienes raíces de la ciudad, de la zona comercial de Otavalo, y de levantar en ella nuevas construcciones y el establecimiento de negocios, empresas que han dinamizado la economía de todos los otavaleños, sobretodo la apertura de fuentes de trabajo para indígenas y mestizos que demandan de un espacio, de una oportunidad de trabajo, en este sentido en la actualidad se calcula que el 70% del espacio urbano prácticamente está bajo la propiedad de los kichwa otavaleños.

La superación económica de los kichwas otavaleños ha roto los viejos esquemas de ver al indio en una situación de miseria y de analfabetismo, ha roto o por lo menos ha trastocado la idea de ver al indio inferior y al mestizo superior, de ver al indio pobre, indigente y al blanco, al mestizo como el solvente; esta realidad ha contribuido a que las relaciones económicas, sociales, culturales, políticas cambien aceleradamente hasta lograr que un kichwa otavaleño llegue en el año 2000 a la alcaldía de Otavalo con un apoyo significativo de los votos de la ciudad y del campo.

Hago mención al gobierno local, porque desde que asumió dicha responsabilidad la política de gestión, de gobernabilidad de la alcaldía se ha fijado como meta, contribuir en crear condiciones que permitan construir una sociedad intercultural.

Con ese propósito el gobierno local impulsa iniciativas orientadas a lograr la sensibilización de la población, el conocimiento de la realidad diversa del cantón que mas que ser un problema, constituye una fortaleza cultural porque dina-

miza la economía del cantón y de la provincia, está orientado a construir una conciencia, una ciudadanía intercultural.

Para conseguir este objetivo, el gobierno local a través de diferentes iniciativas, motiva a la población para que eleve su autoestima, su identidad cultural, según las palabras del Alcalde, suele decir que “en Otavalo viven los indígenas y los mestizos más orgullosos del país”.

En este contexto el gobierno local pregoná la idea de que el racismo es el principal obstáculo para garantizar el desarrollo del cantón, por esa razón el gobierno local se ha preocupado de impulsar un programa de mejoramiento de los centros educativos y de formación de los profesores, trabajando paralelamente el diseño de un programa de estudios con carácter intercultural.

En este sentido el gobierno local considera que es necesario lograr la interculturalización de la alcaldía, la democratización de los espacios públicos, la humanización, sensibilización de los sujetos que laboran en ella y también en los usuarios que se benefician de la alcaldía, con ese propósito ha implementado la oficina de participación ciudadana intercultural, instancia que asume la responsabilidad de trabajar en el campo y la ciudad aplicando los programas que están orientados a lograr estos objetivos.

La propuesta de Otavalo no encaja en la propuesta de circunscripción de los pueblos indígenas que viene proponiendo un sector de la dirigencia indígena, una especie de reservación indígena, independiente, que estaría institucionalizando fronteras en la relación indígena mestiza; al res-

pecto es importante tener presente que el tejido social, la complejidad cultural de la población otavaleña, hace difícil la posibilidad de restringir a la población en un espacio únicamente de los indígenas, gobernados por sistemas de administración propios.

Su complejidad y el hecho de ser un espacio que acoge además a personas de diferentes países latinoamericanos e incluso personas de diferentes continentes, hacen mucho más difícil la posibilidad de pensar en las circunscripciones territoriales indígenas. En la práctica, la población kichwa otavaleña ha aprendido a reafirmar su identidad cultural confrontándose y compartiendo en la cotidianidad con el otro, los otros, con las diferentes realidades culturales locales y externas dentro y fuera del país.

La experiencia que se desarrolla en estos seis años de administración, esta permitiendo evidenciar que si es posible construir condiciones que permitan la coexistencia de diversos pueblos y culturas, una coexistencia adecuada a nivel urbano y también rural, una convivencia que busca en suma, la paz y el desarrollo planificado de su población.



## Nuevas Fronteras del Multiculturalismo



# **Radical Islam during transformation of Central Asia: state, experience and prospects**

*Vitaly Naumkin*

During the painful post-Soviet transformation of Central Asian societies, religion, along with ethnicity, plays an important role as an identifying marker, a tool of political struggle and one of the instruments of the political transition itself.

## **The process of re-Islamization and the creation of Islamist organizations**

In Central Asia the process of Islamic revival started during perestroika. For decades Islam had maintained itself in two forms: the official religion, tightly controlled and fettered by the regime, and the underground, informal Islam. After the demise of the USSR Islam, on the one hand, began to be used by the leadership of independent Central Asian republics as one of the instruments for shaping new identities in building independent states. On the other, it became a rallying point for those forces which stood for an alternative path of development to that chosen by the leadership of these

countries, a path involving Islamization of the state. Moreover, Islam began to be used more widely to express protest moods.

Islamic political organizations of radical tinge began to emerge in Central Asia in the early 1990s, with outside forces playing a significant role in their formation. These organizations promoted the process of re-Islamization which affected first of all Uzbekistan and also Tajikistan. Foreign missionaries, chiefly Saudi citizens of Uzbek origin, descendants of the basmachis, who arrived in towns of the Ferghana Valley, actively contributed to the propaganda of the ideas of radical Islam. Leaders and activists of the first Islamist organizations based themselves on the tradition of informal Islam. Almost all of them had been the students of teachers, imams and Islamic scholars of Central Asia—Hindustani, Mahsum, Rahmatulla qori and others—who were active in the underground back in Soviet times. Radical mullas managed to seize control over a number of mosques and to launch a sweeping propaganda campaign to disseminate radical Islamic ideas. More specifically, in Uzbekistan there appeared such radical Islamist organizations as Adolat and Islom Lashkarlari. In Tajikistan, the Islamic Revival Party (IRP), whose leader in 1992 briefly managed to enter a coalition government, quickly established itself as a force expressing the interests of one of the groups of regional elites at the turning-point of social and political transition. Soon the party was ousted from power, and the country found itself plunged into a bloody internecine war. In Uzbe-

kistan radical Islamists attempted to become one of the leading political forces and even succeeded in establishing actual control over several cities of the Ferghana Valley. Their activity was curbed by drastic government action, and the Islamists were driven underground. In 1996 they created the Islamic Movement of Uzbekistan (IMU), which set itself the task of overthrowing the existing secular regime by force of arms and of creating an Islamic state in the country.

IMU militants used the experience acquired by them in the course of the civil war in Tajikistan, where they had taken part on the side of the IRP. In the meantime, a process of national reconciliation started in Tajikistan, accompanied by the IRP's slow transformation in the sense of deradicalization, by its acceptance of a status of a legal political force sharing power on a quota principle and virtually renouncing the slogan of the creation of an Islamic state.

In Uzbekistan, a further radicalization of the IMU, which, as a result of polarization among Islamists, was penetrated by the most extremist-minded supporters of political Islam, went parallel to this process.

Since the early 1990s another organization has started to operate in the region, a branch of the transnational party Hizb at-Tahrir al-Islami (HTI, the Islamic Liberation Party). It set as its main task the creation of an Islamic Caliphate. In so doing, the party proclaimed its adherence to peaceful, political methods of struggle and concentrated on the propaganda of its ideas and the creation of a ramified organizational infrastructure. In the first half of the 1990s, however,

HTI did not enjoy the support of any significant part of the population of the Central Asian republics, but gradually it succeeded in drawing new supporters into its ranks.

A group of Muslim youth that pioneered the IMU, inspired by the works of such ideologists of Islamic radicalism as the Pakistani Abul-Ala Maududi and the Egyptian Sayyid Qutb along with the sermons of local radical imams, originally rallied around the concept of Musulmanabad. It was coined by Rahmatulla qori who advanced the following principles: (1) Central Asia belongs to the Islamic world and is a unified territory where Islam prevails; (2) relations between individuals are determined by Sharia; (3) all people in this territory believe in Allah and are ruled by the educated ‘ulama. As conceived by Rahmatulla qori, Musulmanabad meant unification of various independent states located close to each other. The idea of Musulmanabad exhibited some features of similarity with HTI’s concept of Caliphate. However, it was much more amorphous and could not pretend to become a self-sufficient political concept. Rather it was a certain general guideline for the followers of political Islam in Central Asia.

Amid the destitution of the population at large, growing socioeconomic inequality, the increasing authoritarianism of the power holders, appalling corruption and the absence of legal channels for the expression of protest sentiments, the activity of Islamist groupings has become perhaps the only means of social protest. Nor can one disregard the support the Islamists were regularly receiving from abroad, just

like the radicalizing influence of the situation in the Near/Middle Eastern region, in Afghanistan above all, where the victory of the Taliban movement and the stepped-up activity of Islamic radicals of the Arab world created a background favorable for the growth of support for radical Islamists in Central Asia.

### **The evolution of the Islamic movement of Uzbekistan**

By the end of the 1990s, the IMU had increasingly begun to be geared to the use of violent, terrorist methods of struggle. It made several attempts to mount armed action against the regime in Uzbekistan, and also with the help of a terrorist act to physically destroy President Islam Karimov. However, all these attempts ended in failure and served as a pretext for a further clampdown in the country with reprisals against the Islamists and a section of the country's population sympathizing with them.

What was striking in IMU activity was the absence of a precise, well-developed ideological platform. However, one should hardly see in it just a criminal gang cloaked in Islamic ideas, as is done by some experts. Analysis of the available IMU documents allows one to say that within the organization there existed both a political and a military wing. The movement's ideologists tried to develop their ideological and theoretical base for the creation of an Islamic state in Uzbekistan and the entire Central Asia. The movement retained those features which were characteristic of

the first Islamist organizations of the Ferghana Valley (in particular, Adolat), which is no wonder since the IMU was created precisely by those who pioneered them. Among these features the following can be named. First of all, the Islamic Salafi puritanism, the commandments of strict observance of the norms of Islam by the believers. Second, the claims to try to actually perform power functions in separate areas even before power takeover in the country (here analogies arise to Russia's region of Dagestan where the Salafis managed at approximately the same time to establish control over a number of villages and for a time to install their order there), having shown the population that Islamists are capable of eradicating crime and corruption. Third, the propagation of the ideals of social justice and equality. Fourth, the objective of the creation of an Islamic regime in the country based on the domination of Sharia. Some IMU documents allow one to judge on the concept of stages of Islamic jihad—political, military, economic and psychological. On the whole, the ideological-cum-theoretical basis of IMU activity remained undeveloped.

A tendency towards the use of violence was engulfing the IMU ever more, its regional obligations conflicting with its national agenda. This, on the one hand, naturally narrowed its support base inside the country and, on the other, had an adverse effect on mutual relations between the state and religion in Uzbekistan. Having been deprived of the possibility to continue participation in the armed struggle in Tajikistan after the national reconciliation achieved there,

IMU militants moved to bases in Afghanistan, but several times used the Tajik territory for transit to Kyrgyzstan and further to Uzbekistan, where they tried to pursue military operations. In 1999 they clashed with government troops in the south of Kyrgyzstan and in the Surkhan-Darya region of Uzbekistan.

These events, along with an attempt on the life of the Uzbek president in February, 1999, caused deterioration of Uzbekistan's relations with Kyrgyzstan and Tajikistan, further widening the divergence of positions of these states in their policies in relation to Islam. The Uzbek authorities believe that the experience of national reconciliation, which for Tajikistan was a means of emerging from the civil war, stabilizing the situation in the country and national consolidation within the framework of a secular state where an Islamic party can take part in political life, is categorically unacceptable for Uzbekistan. Tashkent accused Tajikistan of indulging Islamic extremists, believing that the territory of that country is a source of threat to its national security. To secure the Uzbek-Tajik border, the Uzbek authorities not only virtually closed it but even mined a number of its segments. The Kyrgyz leadership was also castigated for its inability to deal a resolute blow to the militants who had penetrated on its territory for subsequent infiltration into Uzbekistan. Naturally, all this had a negative influence on the economic development of the Central Asian region and hindered the progress of cooperation between the Central Asian states. At the same time these states were building co-operation to counter Islamic extremism and terrorism.

After the events of September 11, 2001 and the beginning of the operation of the international coalition forces against the Taliban regime in Afghanistan the militants sided with the Taliban. The defeat of the regime resulted in a dramatic weakening of the IMU, many of whose leaders and militants were destroyed. Furthermore, the movement was deprived of its base at the borders of Central Asia. What remained of its groups moved to Pakistan, where they no longer had an opportunity of mobilization as had been the case in Afghanistan. In the world mass media rumors had it that IMU joined some other organizations to form a new movement—the Islamic Movement of Turkestan. However, even if this had taken place, it did not result in any appreciable growth of the organization's potential.

### **Ideological and political principles of Hizb at-Tahrir al-Islami**

Against a background of the IMU's gradual transformation into a purely terrorist organization in the Central Asian region, the positions of HTI, which at that stage dissociated itself from violence, were gradually growing. It would seem that the concept of world Islamic Caliphate was so Utopian that it could not attract to the party a large number of followers. Nevertheless, support for the party in the second half of the 1990s and the early 2000s was gradually increasing.

HTI is simultaneously a transnational party and a community of practically autonomous national agencies quite loosely connected in terms of organization. All of them are

united by a single ideological and political platform: HTI is in much greater degree than IMU an ideological party. A significant part of its programmatic principles is contained in the works by the party's founder, Palestinian Islamist Taqi al-Din Nabhanī (1909-1977). After his death they were complemented by theoretical works written by the following generation of the party ideologists. As any other Islamic project, the HTI concept is also based on the idea of the creation of an Islamic state, but as distinct from others, it aims at the creation of a world Caliphate as an ultimate goal. Historically, the emergence of this theory is closely connected with the antagonism between Islamists on the one hand, Marxists and secular nationalists on the other in the Arab world in the 1950s-1970s. It would seem that the obvious utopianism of the idea of the world Caliphate was to discourage the believers from supporting the party. The basic tendency of transformation in the region consists in the construction of national states. This presumes not so much integration which forces the states to relinquish a part of their sovereignty, as a certain setting apart, which is just what happens in reality. However, the craving of the population of the region for untrammeled movement of people, for the restoration of the lost economic, social and humanitarian ties is so great that even the Utopian transnationalism of HTI looks attractive. Even HTI's excessive involvement in the political realities of the Middle Eastern region has not frightened them off. If originally HTI found supporters among the population of Uzbekistan, Tajikistan and

Kyrgyzstan (though in the two latter republics Uzbeks prevailed among its supporters), in the last years its influence began to spread to the southern regions of Kazakhstan as well.

In the theoretical precepts of HTI a critical attitude to such institutions of modern transformation as capitalism and democracy can clearly be discerned. For one, it is affirmed that the principle of free enterprise runs counter to Islam and consequently cannot be accepted by the believers. Moreover, the concept of human rights authorizes extramarital relations and sexual perversions, thereby challenging Islamic morality. Democracy, in the opinion of the authors of the party's theoretical principles, makes man the creator of laws in place of God and thereby becomes godlessness. Furthermore, they claim, as a result of the introduction of Western-style democracy people do not govern their life, they are dominated by a handful of influential people, while claims that equality, justice and ruler accountability are guaranteed have nothing in common with reality.

In the Tahriri criticism of capitalism and democracy one cannot but see the influence of the ideas of Marxism and Arab nationalism, from which the party in the past wanted to "take away" the popular slogans of equality and social justice. It is clear that in the agonizing conditions of the post-Soviet transformation of Central Asian societies these slogans will long retain their appeal, especially in the virtual absence of a secular left alternative. One cannot but agree with the opinion of the British authors A. Sidahmed and A.

Ehteshami on the influence of the contradiction between “the *absolutist* nature of Islamic ideology and the *relativist* character of democracy.” Opposed to each other here are a force considering itself as the “keeper of the divine covenant” and consequently pretending to a monopoly to the truth, and a system based on “relative truths and opinions.” At the same time all Islamic movements, not excepting HTI, are quite ready to use the fruits of democracy when it gives them an opportunity to act legally and work with the population.

### **Stages of struggle according to HTI philosophy**

Analysts considering nonviolence only as HTI’s tactical course, base themselves on separate tenets in the works of Nabhani and field data. According to the book *Caliphate* (*Khalifatlik* in the Uzbek translation), the party’s ultimate objective is the construction of an Islamic state on a global scale, but the struggle for realization of this objective is subdivided into certain main stages.

The first stage is the propaganda of the party’s ideas, the creation of its organizational cells, and the recruitment of the population into its ranks on the largest scale possible. The second stage begins when the idea of creating a Caliphate takes hold of the masses (as in the Lenin theory of socialist revolution). In this phase a bloodless revolution comes about, in the course of which the masses demand that the political leaders ruling the country voluntarily, but under po-

werful pressure of the people leave their posts. Finally, at the third stage there will be elections of the caliph, in which all adult Muslims, men and women will take part.

The removal of rulers from power is interpreted by a number of the researchers as a task inevitably requiring the use of force, hence the notion of HTI as an organization focused on power takeover, but at this preparatory stage just concentrating all efforts on winning the support of the population and on political mobilization.

### **The evolution of HTI influence**

For a whole number of reasons and especially due to the combat against terrorism waged all over the world since the end of 2001, HTI, in the opinion of a number of researchers, is faced with mounting difficulties, suffering a decline in activity.

Some observers believe that the influence of this organization among the people is falling, while in the HTI leadership squabbles and disunity are allegedly rampant. However, it is not ruled out that this is merely a camouflage which is called upon to help Islamic radicals to weather the times that are hard for them. The population of cities and villages of the Ferghana Valley—the main base of Islamic extremists—is intimidated by persecutions for the slightest sympathies toward HTI and other radicals, not to speak of direct assistance to it or joining their ranks. In addition, as a result of massive repression, members of radical Islamic or-

ganizations went deeply underground. The people concerned with difficult everyday problems no longer respond to the radicals' appeals the way they had done before. The risk has become greater, they do not perceive great benefit in supporting the Islamists and do not believe any more (as many of them had done before) that they will manage to build a just and prospering Islamic state, of which they have been saying for about fifteen years already. Nevertheless, sympathies with Islamic radicals have deep roots here, the Islamists remain the sole force posing a challenge to the regime, and protest sentiments are spilled over into support for the Islamists on the part and rituals of even those who cannot be called pious Muslims. According to the data of the Izhtimoi Fikr foundation, 97 percent of the indigenous population of Uzbekistan being Muslim, not everyone observes all the prescribed rituals. Mosques are attended mostly by old men and especially devout young people. Only every fourth of young people until 30 years of age performs rites prescribed by religion. But it is scarcely necessary to interpret this phenomenon as a decrease in religiosity. It would be more exact to talk about somnolent, latent religiosity—its open form has been discredited by the entire course of events in the country, the region and the world, and is also dangerous in view of the policies of the authorities who consider Islamic radicalism as the main threat for themselves and are consequently interested in decreasing religiosity in general. The somnolent, suppressed religiosity had already spilled over into a tidal wave of Islamism after the break-up

of the Soviet Union. A similar wave can emerge in Uzbekistan in the future as well.

There are grounds to believe that the decline in HTI activity does not mean its departure from the political arena. There are a few reasons why HTI (and, more broadly, the religious opposition) remains actually the sole channel for the expression of moods in opposition to the regime. First, the religious section of the population does not trust the official clergy which finds itself under strict tutelage of the authorities. Confidence in those who are oppressed by the powers that be, who invoke “true Islamic values” and suffer for the faith is traditionally high among this part of the population. Second, secular opposition parties have completely lost the possibility to act. Officially they are forbidden, they do not carry on any illegal work among the population, their websites are inaccessible to anyone but individual members of the intelligentsia. Furthermore, the leaders of these parties, living in exile, have practically lost touch with Uzbekistan, and know but little the problems of concern to the ordinary people. Third, of late the HTI leadership has for the first time begun to address the daily needs of the Uzbekistanis, to use social, economic and ecological problems in order to rouse opposition moods and gain popularity. Fourth, HTI has successfully used for political mobilization the anti-American and anti-British sentiment on the rise in the region since 2003 in connection with events in Iraq. In the new situation, HTI’s traditional anti-American and anti-Israeli

rhetoric, as a matter of fact alien to the Uzbekistanis who are rather tired of it, began to elicit a greater response. The slogans of solidarity with the unfairly aggrieved Muslims became even more popular since the Uzbekistani authorities supported the operation against Iraq (incidentally, neither did the secular opposition protest against the operation). The use of the situation in Iraq as an instrument of mobilization continues to this day. Fifth, HTI began to succeed in using interclan struggle in its interests. It is clear that it is precisely due to interclan antagonisms that members of groups considering themselves to have been bypassed in the distribution of government powers and in the realm of business can support the Islamists or side with them. In Uzbekistan it is believed that even in the country's government agencies there are "secret Wahhabi supporters," a nickname still carried by any Islamic oppositionists in Central Asia.

It is for this very reason that the authorities keep hunting after the "Wahhabis" in Uzbekistan with a vengeance, something which happens not only in kishlaks of the Ferghana Valley. Salafi literature is periodically detected and people suspected of its distribution arrested even in some central government institutions.

To put it differently, a certain decline in activity and a partial fall in HTI popularity do not mean a reduction in the party's potential. This is notably attested to by leaflets devoted to the internal problems of Uzbekistan, in which a more skilful manipulation of information material is discernible.

## **The Andizhan events and their influence on the situation in the region**

The events of May 13-14, 2005 in one of the towns of the Ferghana Valley, Andizhan, became a new turning-point in relations between the Uzbekistani authorities and Islam. As is well known, there were mass riots there, during which the rebels seized hostages and weapons. These riots were harshly suppressed by the Uzbek forces of law and order. Many people lost their lives, including civilians who went to a demonstration and bore no direct relation to the organization of the riots. Interpretations of these events and their assessment by the Uzbekistani authorities, human rights organizations and foreign governments of various states differ considerably. At the same time the establishment of truth would be vital for understanding the processes that take place today in Central Asia in general and in Uzbekistan in particular.

In the context of the subject under examination, it is important to note certain circumstances of the Andizhan events. First of all, they obviously contained an Islamic component, although the reasons that caused them should be sought in the socioeconomic and political domains. They were preceded by an arrest and trial of a group of 23 local businessmen indicted for belonging to the Islamist Akramiyah group. Experts pass various opinions as to whether it is possible to consider the Akramites as extremists, whether the work of the founder of that group currently being distributed contains extremist ideas and whether the convicted businessmen did in

fact belong to that group. A lot of authoritative Uzbek experts, including Bakhtiyor Babajanov, believe the Akramites to be a radical group. Nobody can say with confidence if they had branched off from one of the organizations earlier existing in the region (according to one version, ostensibly from HTI) or had arisen as an independent group from the outset. The authorities of Uzbekistan not only consider the Andizhan events as merely a result of Akramite actions, but also perceive in them a direct connection with international terrorist groupings. The version of a foreign connection was also supported by many Russian officials. At the same time, Western governments and an overwhelming part of Western public opinion are not inclined to support this version. While condemning rebel actions, they sharply reproach the Uzbek authorities with excessive use of force that led to the destruction of innocent people. Only separate Western experts support the Uzbek government's position. Among them, in particular, is the well-known British expert on Central Asia Shirin Akiner who talked to many people involved in the events on both sides of the barricades, including those serving time in local prisons.

The Islamist policy in the Ferghana Valley areas has always consisted in using the people's discontent with their distressing condition, the corruption of the power holders, the dominance of clans, and authoritarianism. Part of the direct organizers of the riot had arrived in Andizhan from the southern regions of Kyrgyzstan, where Islamist groups may act virtually in the open. As for the convicted businessmen,

their implication in Islamist underground activity remains unproven. They themselves admit that they are zealous Muslims but deny their link with the Akramiyya group. However, in this connection, as stated by the Tahriris, the donations of the local population, including businessmen, form the main sources of their party's financing. The role of businessmen at least in financing Islamist activity cannot be excluded.

In the Andizhan events, the role of clan relations can also be discerned quite clearly. According to the data cited by EurasiaNet, the businessmen's trial was directly connected to the dismissal, in May 2004, of the khokim of the Andizhan region, Obidov, with whom the 23 arrested businessmen had maintained close relations. Obidov had kept the entire economy of the region under his control, and only those whom he favored could be successfully engaged in business. Initially, Obidov had been Karimov's favorite, but in the course of time the adverse situation in the region and corruption began to irk the president. Furthermore, the khokim also caused misgivings as he belonged to the Ferghana clan mistrusted by Karimov. Accusations of various personal abuses were brought against the khokim, and Karimov personally was present at the session of the regional council that displaced the khokim. The new khokim, Begaliev, started a purge in the regional administration and a persecution of businessmen with close connections to his predecessor. The steps taken against 23 Akramite businessmen were thus an element of a campaign to impose central control over this economically and politically important region and to put

things in order, using, among others, methods characteristic of the political system of that country.

In the Andizhan events, as in all previous crisis situations in Uzbekistan, the socioeconomic, religious, regional and clannish factors were closely intertwined. After the Andizhan events the country's leadership increased the pressure against informal Islam still more. Moreover, subjected to slashing criticism by the West for his actions during the Andizhan events and his refusal to agree to an investigation by an international commission, President Karimov responded by limiting his cooperation with Western states in the framework of the antiterrorist coalition. This could probably be explained not only by the fact that the Uzbek leader feels insulted by criticism, but also in much greater degree by his suspicions that USA and their allies would support the Islamic opposition in the country for the purpose of overthrowing his regime. It was no accident that Tashkent accused Western countries of complicity in the Andizhan events. In addition, Karimov probably reckoned that his close cooperation with the USA would foster a still greater mobilization by the population in support of his opponents from the ranks of radical Islamists.

### **The transformation of the Islamic Revival Party of Tajikistan (IRPT)**

The IRPT gives us an example of deep transformation of a party initially geared to a power takeover for the purpose of constructing an Islamic state, not excepting the use of

armed force, into a parliamentary party focused exclusively on peaceful political action and accepting—at least in the mid-term—the conditions of the secular state.

The scenario, unique for Central Asia, of incorporation of an Islamic party together with its partners, the parties of liberal democratic orientation, in government as junior partners of secular forces was carried into effect due to an urgent necessity of overcoming the ideological and political split in society after the civil war, which coincided with the split among regional elites. The influence of external forces likewise played a significant role in the realization of this scenario. In this case, the interests and efforts of these forces also coincided, as distinct from the situation in the other republics of Central Asia, which became—albeit in a later period—an arena where the geopolitical interests of global and regional players came into collision. Significantly, Iran, despite its sympathies for Tajik Islamists, whom it had assisted, was guided by geostrategic tasks more important for it and closely cooperated with Russia in search of an acceptable formula for the settlement of the intra-Tajik conflict.

The IRPT has shown considerable political maturity, having actually sacrificed its narrow party interests in the name of restoring peace and stability in the country. However, its leadership was also fully aware that it lost the civil war, it did not have a chance of victory, while the Islamists' social base was gradually narrowing, as a substantial part of the population fasten the blame for the bloodshed that took place squarely upon them. The bloc of secular forces which

held the reins of government also displayed courage by coming to an agreement with the Islamists and the democrats.

The agreement put an end to internecine strife, but has not led to the establishment of a stable balance of regional forces in the country's state and political system. Their rivalry was channeled into latent antagonism within the framework of the existing system, which has generally demonstrated its stability and aptitude for renewal. In the IRPT leadership, educated elements belonging to the young generation of leaders began to play a growing role. In no small measure, they assisted in assuring a positive international reputation for the Tajik regime. The Tajik leadership led by Emomali Rakhmonov has managed not only to establish constructive relations with major global and regional powers, but also to achieve the realization of a significant number of objectives it had set itself. Thus Tajikistan is in relatively good standing with the international organizations in the realm of ensuring freedom of speech or the progress of financial and economic reforms. On Tajikistan's initiative, Russia has turned over state border control to it. The 201<sup>st</sup> motor rifle division which used to exercise peace-keeping functions has been transformed into a military base and is being withdrawn from the capital, the Russian companies have begun to make unprecedented investments in the country's industrial and energy sector and other domains.

The mistrust between former civil war adversaries and currently actual partners in a coalition has slowly been alleviated but cannot be finally overcome. The IRPT, on the one

hand, has actively used the chance of being transformed into a party of a parliamentary type, but, on the other, as a result of this it began to lose sympathies of the Islamic-oriented electorate, a portion of which began to turn to local HTI. The latter capitalizes on this, despite severe persecutions by the authorities and a powerful campaign for its discredit, in which the IRPT is also taking part. In the bloc of secular forces dominant in the country there is a group that seeks a final ouster of the IRPT from the ruling bodies, although its presence even now is much less than the initial quotas, while as a result of elections to the parliament of the republic it received an insignificant number of seats. It is the above-mentioned group that made attempts to enter into the constitution an article that would forbid the registration of any parties formed on a religious basis. For the moment, there is an ongoing cooperation, and new impulses to it have been given by the IRPT's active participation in actions to counter religious extremist groupings. However, the recent split in the party can dramatically weaken the political influence of moderate political Islam in Tajikistan.

## **Conclusion**

It is obvious that in the process of societal transformation the Central Asian regimes are faced with a necessity of assigning the place for religion in society and confront serious challenges on the part of political Islam.

A weakness of the authorities and the Islamic clergy loyal to it lies in their unwillingness or inability to carry on di-

alogue with that section of Islamists which rejects violence and is in the long term capable of positive evolution. In the difficult socioeconomic and political conditions generating protest moods among the population, political Islam remains the main, if not the only, attractive form of expressing these moods.

## Nationalism and cultures of democracy

*Craig Calhoun*

If nationalism is over, we shall miss it. Revolution may be the project of a vanguard party acting on behalf of its masses. Resistance to capitalist globalization may be pursued by a multifarious and inchoate multitude. But imagining democracy requires thinking of “the people” as active and coherent and oneself as both a member and an agent. Liberalism informs the notion of individual agency, but provides weak purchase at best on membership and on the collective cohesion and capacity of the *demos*. In the modern era, the discursive formation that has most influentially underwritten these dimensions of democracy is nationalism.<sup>1</sup>

To be sure, nationalism has also been mobilized in sharply antidemocratic projects; it has often organized disturbingly intolerant attitudes; it has led to distorted views of the world and excesses of both pride and imagined insults. Nationalists have exaggerated and naturalized the historical and never more than partial unity of the nation. The hyphen in nation-state tied the modern polity—with enormously more intense and effective internal administration than any large-scale precursors—to the notion of a historically or naturally unified people who intrinsically belong together. It

has been a recipe for conflicts both internal and external. Populations straddle borders or move long distances to new states while retaining allegiances to old nations. Dominant groups demand that governments enforce cultural conformity, challenging both the individual freedom and the vitality that comes from cultural creativity. These faults have made it easier for liberals to dismiss nationalism from their theories of democracy. But this has not made it less important in the real world.

There are of course also many problems that affect everyone on earth—environmental degradation, for example, or small arms trade. Nationalist rhetoric is commonly employed in excuses for governmental failures to address these problems. Transnational movements press for action. But for the most part the action comes, if it does, from national states.

Likewise, there is no non-national and cosmopolitan solution available to the humanitarian crisis in Darfur. International humanitarian action is vitally important, but more as compensation for state failures and evils than as a substitute for better states. More generally, lacking a capable state may be as much as source of disaster as state violence. National integration and identity are also basic to many efforts at economic development and to contesting the imposition of a neoliberal model of global economic growth that ignores or undermines local quality of life and inhibits projects of self-government. Nations also remain basic units of international cooperation.

In fact nationalism and nation-states retain considerable power. Rather than their general decline, what we see today is loss of faith in progress through secular and civic nationalism and state-building projects. This makes it harder to appreciate the positive work that nationalism has done and still does (alongside its evil uses). Nations provide for structures of belonging that build bridges between local communities and mediate between these and globalization. Nations organize the primary arenas for democratic political participation. Nationalism helps mobilize collective commitment to public institutions, projects, and debates. Nationalism encourages mutual responsibility across divisions of class and region. We may doubt both the capacities of nation-states and the morality of many versions of nationalism, but we lack realistic alternatives.

We are poorly prepared to theorize democracy if we cannot theorize the social solidarity of democratic peoples. Substituting ethical attention to the obligations all human beings share does not fill the void. It lacks an understanding of politics as the active creation of ways of living together, not only distributing power but developing institutions. And accordingly, it lacks a sense of democracy as a human creation necessarily situated in culture and history, always imperfect and open to improvement, and therefore always also variable.

Moreover, we need to see the mutual relationship that has tied nationalism to democracy throughout the modern era. Nationalism was crucial to collective democratic sub-

jectivity, providing a basis for the capacity to speak as “we the people,” the conceptualization of constitution-making as collective self-empowerment, and commitment to accept the judgment of citizens in general on contentious questions. As important, democracy encouraged the formation of national solidarity. When states were legitimated on the basis of serving the commonwealth, when collective struggles won improved institutions, when a democratic public sphere spanned class, regional, religious and other divisions this strengthened national solidarity. It is a pernicious illusion to think of national identity as the prepolitical basis for a modern state—an illusion certainly encouraged by some nationalists. It is equally true that national identity is (like all collective identity) inherently political; created in speech, action and recognition. A democratic public is not merely contingent on political solidarity, it can be productive of it.

Of course political community can be and is constructed on bases other than nations. And of course nations can be transformed; they need not be treated as prepolitically given but can be recognized as always politically as well as culturally made and therefore remarkable. But the idea of democracy requires some structures of integration, some cultural capacity for internal communication, some social solidarity of “the people.”

### **Liberalism Within or Beyond Nations**

Political liberalism developed largely in the effort to theorize the transition from pre-national empires, monar-

chies, and aristocracies to nations. Nations were the primary political structures in which liberal individuals would be equals and have more or less universal rights.

The same liberalism was well attuned, of course, to recognizing the failures of actually existing nations, including especially failures to extend equal rights to all citizens. Liberals generally respond to these failings of nations and nationalism by abandoning reliance on historically achieved solidarities and subjectivities. This tendency has been reinforced by recognition of the ways in which globalization limits states. Seeking greater justice and liberty than actual nations have offered, they apply liberal ideas about the equality of and relations among individuals at the scale of humanity as a whole. But it is not clear that ratcheting up universalism makes it any more readily achievable.

In addition, this attempt to pursue liberal equality and justice at a more global level reveals a tension previously beneath the surface of liberalism. So long as liberalism could rely (explicitly or implicitly) on the idea of nation to supply a prepolitical constitution of “the people” it could be a theory both of democracy and universal rights. But the pursuit of greater universalism commonly comes at the expense of solidarity, for solidarity is typically achieved in more particularistic formations. Since there is no democracy without social solidarity, as liberalism is transposed to the global level it becomes more a theory of universal rights or justice and less a theory of democratic politics.

Liberalism has been pervasive in democratic theory—enough so that its blind spots have left the democratic imaginary impoverished. This shows up in thinking about (or thinking too little about) solidarity, social cohesion, collective identity, and boundaries. With its concerns focused overwhelmingly on freedom, equality, and justice for individual persons, liberalism has had at best a complicated relationship with nationalism. For much of the modern era, liberalism worked within the tacit assumption that nation-states defined the boundaries of citizenship. John Rawls made the assumption explicit:

(...) we have assumed that a democratic society, like any political society, is to be viewed as a complete and closed social system. It is complete in that it is self-sufficient and has a place for all the main purposes of human life. It is also closed, in that entry into it is only by birth and exit from it is only by death.<sup>2</sup>

This “Westphalian” understanding incorporated a distinction of properly ‘domestic’ from properly international matters that was closely related to the distinction of public from private emerging more generally in modern social thought.<sup>3</sup> It underwrote, among other things, the exclusion of religion from allegedly “realist” international relations, a treatment of religion as essentially a domestic matter (and often by implication a private choice) that has informed not only liberal political theory but the entire discipline of international relations. This has been closely related to liberalism’s difficulties with ‘strong’ or ‘thick’ accounts of culture as constitutive for human subjectivity. Liberalism typically

presumes a theory of culture that it does not recognize as such, but instead treats somewhat ironically as an escape from culture into a more direct access to the universal—whether conceived as human nature, or human rights, or political process in the abstract.

More recently, pressed by the porousness of state borders in an era of intensified globalization, many liberals have recognized the difficulties with relying uncritically on nation-states to provide the framework within which liberal values are to be pursued. Allen Buchanan stated the case clearly in describing Rawls' version of liberal theory as “rules for a vanished Westphalian world.”<sup>4</sup> To be precise, Buchanan challenged Rawls' international argument about a “law of peoples,” not all of Rawls' liberal theory. There is in fact considerable controversy among those largely swayed by Rawls' earlier theory of justice over whether to accept his later law of peoples.<sup>5</sup> For many of these, the demands of justice as fairness simply must override both the norm of tolerance that Rawls' sees as underwriting a strong respect for different ways of life and the fact that the cohesion of actual existing social life is rooted in different historically created solidarities and ways of life. Others struggle more to reconcile respect for difference with the demands of a universalistic appeal to cosmopolitan justice.

But perhaps Rawls accepted too much from nationalist representations of “peoples” as discrete, culturally integrated entities. Nationalists often make strong claims to ethnic purity and cultural uniformity. But in fact part of the

importance of nationalism is the ways in which the national bridges a variety of differences. It does this not simply by providing an encompassing culture but by providing an arena for public debate and culture-making.<sup>6</sup>

Certainly greater global solidarity would be a good thing. But many liberal, cosmopolitan arguments rely on three tendentious assumptions. First, that it will be possible to create strong enough solidarities at a global scale to underwrite democratic mutual commitment (or to do so soon enough that pursuing these should have equal or higher priority to strengthening national solidarities and making them more democratic). Second, that justice, respect, and rights are more effectively secured for more human beings by approaching these as ethical universals than as moral obligations situated within particular solidarities and ways of life. And third, that an interest in or commitment to the universal (or the cosmopolitan) is based on the absence of culture (because culture is particularistic bias) rather than itself being a kind of cultural perspective.<sup>7</sup>

I have argued elsewhere about the importance of seeing cosmopolitanism as the presence of particular sorts of culture rather than the absence of culture, and about the extent to which access to the cosmopolitan is distributed on the basis of privilege.<sup>8</sup> What I want to stress here is the extent to which nationalism and democracy may—together—hold more potential for providing political solidarity across lines of cultural difference.

## **Structures of integration**

A key part of the work that nationalism does is to provide cultural support for structures of social integration. Indeed, it is itself a source of such integration insofar as it structures collective identities and solidarities.<sup>9</sup>

Not everyone would consider this an obvious gain. Starting from the premiss that the primary obligation of each human being is to all others, a range of ethical cosmopolitans argue that any smaller scale solidarity requires specific justification—and starts out under the suspicion of being nothing more than an illegitimate expression of self-interest at the expense of justice for humanity at large.<sup>10</sup> I don't propose to take up such positions in detail here. Let it suffice to indicate that they are reached by starting with “bare” individuals as equivalent tokens of the universal type, humanity; that they treat culture and social relations as extrinsic to and not constitutive of these individuals; that they substitute abstract ethics for politics and particularly for a conception of politics as a world-making and therefore necessarily historically specific process such as that developed in the rhetorical tradition; and finally that they lack any sociological account of how humanity is to be integrated such that the abstract norms they articulate may concretely be achieved. Such a procedure may open up some ethical insights, but it runs the risk of substituting a pure ought for a practical politics. It also deflects our attention from the social, cultural, and historical conditions of democracy.

Democracy depends on social solidarity and social institutions. Neither is given to human beings as a matter of nature; they must be achieved through human imagination and action—in short, through history. As a result, all actually existing examples vary and all are imperfect. It is more helpful to approach them in a spirit of “pragmatic fallibilism” than radical ethical universalism, asking about improvements more than perfection, next steps more than ultimate ends.<sup>11</sup> This doesn’t mean that there is no value in utopian dreams or efforts to imagine radically better societies; it does mean both that such dreams will be more helpful if they include attention to the social conditions of solidarity alongside among the abstract definitions of justice, and that in making abstract norms guides for practical action we will do well to temper them with recognition of historical circumstances.

Nations, and indeed all structures of social integration, have been achieved with more or less violence, including symbolic violence. This is neither a source of legitimacy nor a disqualification from it. No one gains rights from the blood of fallen ancestors. Neither does bloodshed render the institutions and solidarities that follow it mere results of force. That allegiances are in some part the result of symbolic violence and imposition, as for example countries are created in part by skewing resources towards capitals and making provincials embarrassed by rural accents, does not mean that there is necessarily a politically sensible project of undoing those allegiances either in favor of the universal or in order to restore prior local identities—or that this

might not itself be an imposition involving new symbolic violence.

Many nationalist ideologies—and indeed many versions of the discursive formation of nationalism itself—mislead in this regard. Nationalist rhetoric is commonly employed to produce the image of prepolitically unified populations when nations are always the result of at least partially political histories. This allows those who employ it to judge contemporary politics—and culture and economics—by the standard of a people understood as always already there, constituted in a kind of primal innocence outside the realm of ordinary politics. The people may be understood simply as given, on ethnic or other cultural grounds, or as the creation of martyrs, heroes and law-givers acting outside or above the normal politics of individual and sectional interests. Both images may be evoked at the same time. The important thing is the implication that the nation is established in advance of, separately from, the more quotidian developments which may then be judged as serving or failing to serve its interests.

Saying that this is an illusion does not make the illusion any less powerful, either in its grips on individual imaginations and emotions or in its capacity to constitute a cultural order. People who have read about “the invention of tradition” are still moved by national anthems and soccer teams, enlist in armies, and understand themselves to have “home” countries when they migrate.<sup>12</sup>

Nations are not the only or necessarily the primary structures of social integration of cultural identity. That they

are commonly represented as a kind of “trump card” against other identities, exaggerating national unity and giving short shrift to intranational diversity, is a form of symbolic violence. But national structures are important in the modern era both because they embody historical achievements and because globalization itself—a key ingredient of the entire modern era—creates a demand for mediating structures between humanity as a whole (or inhumanity as a whole, since that is as often what is achieved on a very large scale) and face-to-face interpersonal relations. Nations are important because integration beyond the level of family and community is important. This requires both culture and institutions. There is no reason to want all to be the same. Moreover, nations are not the only form for such integration—religions are also important. But the need for such integration means that nations are not simply “optional”; they may be restructured or replaced but there is no viable way simply to abandon them.

The integration nations help to achieve is of several sorts. They help to bind people together across social classes. They bridge regional and ethnic and sometimes religious differences. They link generations to each other, mobilizing traditions of cultural inheritance mutual obligation. They link the living to both ancestors and future generations. They do this not simply in ideology, but in social institutions which matter to the lives of individuals, families, and communities. Nations are integrated in educational systems, health care systems, and transportation systems.

Strengthening these is generally a national project. Certainly philanthropists moved by care for humanity at large also build schools and clinics and sometimes roads. But for the most part, these are achievements of nation-states; typically, they are public institutions (though this very public provision for the common good is currently under challenge). Not least of all, national integration is produced in the formation and sharing of new culture and in political arguments.

Nations accomplish all these linkages imperfectly, leaving room for contention. But this is what they do. They create peoples. At best, these are peoples in which the sentiment of common belonging is strong enough that it enables citizens to absorb the frustration of losing political battles over particular policies and leaders while remaining committed to the larger structure of integration. They are peoples able to utter (or believe they have uttered) phrases like “we the people” as it appears in the Preamble to the US Constitution:

We the people of the United States, in order to form a more perfect union, establish justice, insure domestic tranquility, provide for the common defense, promote the general welfare, and secure the blessings of liberty to ourselves and our posterity, do ordain and establish this Constitution for the United States of America.

The idea of constituting a new country—making new social institutions to integrate people in a solidarity only partially inherited—has profound significance for democracy. Such acts of founding are reminders that the very

structures of integration that constitute countries are subject to making—and potentially to democratic will-formation. Democracy, in other words, is something more than electing the least objectionable leaders.

Hannah Arendt generalized from such acts of revolutionary founding of new countries to the potential for innovative world-making—‘natality’—in every act of political speech.<sup>13</sup> Her argument is rooted in a rhetorical tradition that stretches back to ancient Greece but which has been largely occluded in modern political theory. Politics has been seen as more about power than persuasion, more about perfecting institutional arrangements than nurturing creativity. But Arendt and the rhetorical tradition remind us of a strong sense in which politics can be the creation of new institutional arrangements and indeed, the remaking of the world. Politics in this sense is ineluctably historical, culturally specific, and diverse.

If democracy is, following Arendt’s lead, about the ways in which people may creatively develop new ways of living together, choose new institutional arrangements, and even found new countries, then it is necessarily not simply a matter of abstract design of the best formal procedures. It is a matter of discerning ways to make the will and well-being of ordinary people more determinative of the very formation of social institutions as well as of specific decisions within them. This can be informed by abstract, universal political theory but it is also necessarily informed by concrete, historically and culturally specific circumstances.

From one side, nationalism is an internationally reproduced discursive formation full of pressures to make each country into an isomorphic token of a global type. There are pressures for conformity: each country should have a recognizable government with ministers and other officials analogous to those in other countries. Each should have a national museum and national folklore, passports and border controls, an authority to issue driving licenses and postage stamps.<sup>14</sup> Countries also face similar problems and learn from each other. But at the same time, in their more historically and culturally specific dimensions, nationalisms mediate between the isomorphic character of constructing tokens of a global type and the historical particularities of tradition and cultural creativity. Distinctive national self-understandings are produced and reproduced in literature, film, political debate—and political grumbling, political jokes, and political insults. These structure the ways in which people feel solidarity with each other (and distinction from outsiders).

Modernist self-understanding commonly exaggerates breaks with history and cultural traditions. Conscious plans and rational choices are favored—even immediate expressions of emotion are in more favor than adherence to tradition. Nationalism, however, is a way of claiming history within a modernist frame. It is typically misleading for it claims history through units of contemporary consciousness and solidarity that did not necessarily exist in the past.

Thus archaeologists may speak of Sweden or Sudan when describing sites and cultures millennia older than ei-

ther nation. Of course, the history that produced both Sweden and Sudan is a matter of imposition and drawing of boundaries by force, not simply of maturation. In different ways, each is troubled today by the international flows and forces of modernity—migrations, money and commodities, media. Each has difficulty with its internal diversity and leaders in each are tempted to assert untenable ethnic definitions of “proper” national identity. Sweden is transformed by European unification and Sudan has long been shaped by both pan-African and pan-Arab projects as it is now by transnational Islam as well as a geopolitical crisis reverberating throughout Northeast Africa, issues of trade and diplomacy making distant China an important counterpart, and human suffering that has brought a humanitarian response on a nearly global scale.

The stories of Sweden and Sudan do not simply pit longstanding, unquestioned, and culturally defined internal unity against new, troubling, and political-economic external forces. Internal diversity is part of the history of each. Some of the lines of diversity predate the history of each (as there were Arabs and Africans, Nubians and Nuer before there was a Sudan). And the history of each is partly a matter of producing what now are taken as defining boundaries (as seemingly obviously unitary Sweden not only includes territories whose integration was contested but doesn’t include Estonia, Finland, or Norway). But it is also a matter of producing language, culture, distinctive social institutions and personal styles.

Nationality situates persons in time, in the world, and in relation to each other. Of course it is not the only identity anyone has. Nationality may be supplemented by a range of other categories of belonging and may be in tension with some—from religion to class. It could be replaced as a primary dimension of belonging; it could be transformed. But simply to imagine overcoming it without attending to the work it does would be a mistake.

### **Beyond primordiality vs. invention**

National identities are neither simply inherited from a premodern past nor arbitrarily created by elites struggling for power and seeking to enlist followers in their projects. Some nationalist ideologues claim the former. Some debunking academics claim the latter. But thinking just in terms of these dimensions obscures the dynamic quality of culture and social organization. Rather than mere inheritance we need to recognize reproduction that always has room for selectivity, rearrangement and outright innovation. And cultural creativity is hardly limited to cynical manipulation. It is one of the crucial features of national identities that they contain the potential for self-transcendence. Just as individuals can want to be better than they are—want even to have better wants and desires—so national cultures incorporate norms, values, and understandings that point to better futures.<sup>15</sup> Nations can innovate in ways that transcend their mere immediate existence in other words, and they are

pushed to do so by social movements and indeed by art, moral discourse and sometimes even academic analysis. Even references to a glorious past may be criticisms of the present as much as sources of pride, and may underwrite efforts to make things better.

Academic analysts of nationalism are typically drawn to analyzing the “truth content” of national traditions. Examining received histories, thus, contemporary historians try to correct our views of the past. Nationalist historical claims and myths offer fertile ground for this exercise. To take an example now as familiar to American historians for its falsity as it was once a taken-for-granted truth of school lessons and a doxic part of the culture, there is no credible evidence that George Washington chopped down a cherry tree and confessed because he could not tell a lie. The story seems to have originated in the early 19<sup>th</sup> century with Mason Locke Weems (a clergyman—hence the more familiar name, Parson Weems—who actually made his living as a printer and found his most thriving market with stories of the founding fathers of the young nation). In more important ways as well, establishing clearer knowledge of a country’s past, including its interrelationship with other countries, may be helpful in improving the quality of present politics. But while the writing of new histories may be more accurate, the production of common culture continues and is never quite reducible to truth or falsity for it is also a constitutive framework for understanding.

Imagining a way out of culture in favor of truth content alone may be an illusion especially common in the modern era, but the idea of actively making culture in ways not reducible to mimesis has been at least as central to modernism. It is an ancient idea, of course, that through speech or artistic creativity or even craft work one may participate in making the world. In the modern era, something of the same idea has animated social movement activists who have sought not only to build “a new Jerusalem” but to imagine Jerusalems of the mind and make them real. Blake’s notion of escaping “mind-forg’d manacles” has to do in part with escaping the ways received traditions of thought limit us, and in this it shares much with Enlightenment rationalism. But though Blake was an Enlightenment figure in some senses, he did not mean simply to replace received concepts with logical-empirical truths. He meant to facilitate the imagination and through it to help produce a better reality. So too modernist artists of the 20<sup>th</sup> century innovated both with new kinds of realism—painting or writing in ways that documented and reported on and critically analyzed mundane reality—and with new kinds of imaginary constructions and deconstructions—disengaging form and color and language from both realist and iconic representation. To claim only a specific point from a large and complex subject: modernist culture was often involved with transcendence of received culture through new creativity.

Modern political theory, nonetheless, has tended to focus on interests and values to the neglect of creativity, imag-

ination or rhetoric. Indeed, the rhetorical tradition so prominent in ancient thought has been to a considerable extent repressed. Prominent individuals like Hannah Arendt have appealed to it or renewed it, but their very insistence on it has made them distinctive. This has obscured the extent to which national culture (like all culture) is neither fixed inheritance nor cynical manipulation but vital precisely because reproduced in ways that include creativity.

Human creativity (what Arendt called “natality”) opens the possibility of innovation—both in realizing more fully the existing culture and in ways more sharply different to it. Yet, much writing on nationalism and modernism (or modernity) tends to assume uncritically that the last five centuries of history reveal a unilateral decline in human diversity. Part of the problem is that researchers and political activists alike tend to focus on tracing continuities in named groups or nations. This is to some extent built into the discipline of history with its organization as a series of national histories.<sup>16</sup> When these disappear—as many of the *ethnie* of the past have in fact disappeared, it seems a loss of diversity.

The whole modern era has been shaped by globalization, moreover, and this has created new commonalities based on the central organization and expanded reach of commodity production and exchange. Various media bring common messages to remote sites more or less in real time. But it remains a considerable leap to assume that differences among human groups are simply inherited from the past.

Social scientists have surprisingly often accepted the proposition that nearly all of the important differences among human beings originated in the relatively distant past, and are thus *found* by rather than created in modernity. Here is Ernest Gellner:

Cultural nuances in the agrarian world are legion: they are like raindrops in a storm, there is no counting of them. But when they all fall on the ground (...) [during modernization] they aggregate into a number of distinct, large, often mutually hostile puddles. The aggregation, the elimination of plurality and nuance anticipated by the internationalists, does indeed take place, but it leaves behind not one large universal culture-puddle, but a whole set of them.<sup>17</sup>

Gellner is disagreeing here with liberal internationalists who imagined that nations would give way to a single world-culture, but he accepts the notion that in the main diversity was produced in the past, and is now being erased (or at least consolidated) by “the tidal wave of industrialization or modernization.”

This proposition has been sharply and rightly contested by a number of authors.<sup>18</sup> But it has surprising resilience. It is as though analysts imagine that there was great cultural creativity in tribal and agrarian societies, but that moderns wield only the capacity to homogenize, or manipulate, but not to create—and create differences. This view, I think, is one that early moderns helped to produce by the way they revered the classics and the way they understood both historical time, reason, and the struggle against prejudice. But it is false. And in fact, I don’t think most social scientists be-

lieve it—that is, they don't really believe that peasant societies are more culturally fertile—they only write about nationalism as though they believed this. What they seem actually to believe is that the sort of “culture” that counts for the construction of deeply felt ethnicity is necessarily ancient, even if obviously created at some point. Oddly, even those who seek to demonstrate the novel and invented character of national culture tend to accept the same assumption. They argue that “invented traditions,” in the phrase of Hobsbawm and Ranger, are not as real as those which grow by gradual accretion over the centuries.<sup>19</sup> It is taken as obvious that the spread of CNN and McDonald's franchises, following the spread of English and global trade, simply betoken growing uniformity of culture. This representation of one historical trend leaves out others, including not only resistance to this sort of modernism but the production of competing modernisms.

Ethnic identities are not simply premodern. Ethnicity as we understand it today is not the same as kinship. It is not simply an inheritance from primordial times, whether in the imagery of Wagnerian mists or African jungles. Rather, ethnicity is a product of confrontation among peoples of different group identities and cultural backgrounds. It is a mode of identity forged largely in cities, not in the countryside; in migrations and military service not in staying home. Migrants to cities developed ethnicity by accenting commonalities with people to whom they would not necessarily have been close in the countryside, people from the “wrong” clan

or a distant village. In the context of a city, these could appear as speakers of the same language, practitioners of the same religion, people with whom one could feel at home. But common ethnicity was not primarily a matter of specific relationships of marriage and descent, like those of kin-based societies, nor of place. Though ethnics might marry within their ethnic group, and even try to keep alive more specific norms about proper matches, the ethnic group was in fact a category rather than a network. That is, it was constructed out of cultural similarities salient in the urban context rather than the specific webs of relationships that constituted alliances and rivalries in the countryside. It might contain more or less of those webs of relationships, but it was not defined by them. Ethnic groups were and are defined by their juxtaposition to other ethnic groups and to the state. In the eyes of each other and under the gaze of the state, each tends to be a category, a set within which members are largely equivalent.<sup>20</sup> Ethnicity in this sense certainly existed in the premodern world, with religion often dominant in the ascriptive constructions, as in the Ottoman millet system. But ethnicity also flourished and was constructed anew in the modern rise of cities. In this sense, the construction of ethnicity out of kinship continues. New identities are formed. Many, like Asian-American, have no analog “at home” and cannot be understood simply as an amalgamation of prior local identities.

In addition to transforming older identities and helping to produce new identities such as ethnicities, modern life oc-

casions increasing juxtapositions among identities. It brings a new “dynamic density” of intergroup contacts (to borrow Durkheim’s under-remarked phrase). Markets, media, migration, state-building, and the growth of cities all bring together people of different cultural and social-organizational backgrounds. This is not radically new; trading cities and the capitals of empires always produced contact across cultural lines. But the contacts are intense, particularly in certain key nexuses of global flows. Even without the production of new identities, therefore, modernity helps to produce in each person a greater awareness of diversity of identities. The world of others is represented to each person in terms of a welter of different groups. As in the past, and perhaps more often, many individuals experience belonging to more than one of these at the same time.<sup>21</sup>

New differences are created, and suppressed differences are given new public voice. Science, for example, may be universalistic as in the stereotype of modernism, but it produces change and multiplication and diversities of knowledges. The very expansion of what is known—far beyond the capacity of any single human knower—makes it inevitable that the common knowledge of different groups will partake differentially of the ever-expanding whole. Beyond science, literary and artistic activity produces novel culture all the time, and at least as much now as ever before. They also are appreciated in different communities of reception and help thus to contribute to cultural differentiations among groups (as in the way Asian-American novels may

help to make, not just reflect, Asian-Americans). There is also an expansion of occupations and economic niches in the modern world. A quick glance at the Dictionary of Occupational Titles produced by the U.S. government should give pause to anyone who thinks diversity is being erased, even if most of these exist in capitalist labor markets that commodify labor and establish class differences. So should the inverse thought: wasn't the way of life of traditional peasants impressively uniform, at least within broad ecological and material-cultural zones?

Indeed, local communities vary a great deal today, and at least in the world's richer countries afford the relatively novel luxury of choice of "lifestyles." The differences from one peasant village to another in Vietnam or Burkina Faso are hard to describe in terms of this kind of diversity, but despite widespread condemnation of the homogeneity of suburbs by comparison to cities, there is this sort of diversity—at least up to a point—between one suburb and another in Westchester County. But lifestyle communities are not generally coincident with local government boundaries. Look at the emergence of more strongly self-identified and publicly recognized communities based on sexual orientation. Homosexuality may have existed through history (though there are tendentious issues of definition here that I do not want to try to engage at the moment). But opportunities to form differentiated social groups based on gay lifestyles—or indeed other lifestyles "alternative" to conventional heterosexual family formation—have certainly proliferated more

recently. This is an achievement unevenly distributed both among and within “modern” countries, but it is also modernist, not post or pre-modern.

Finding ways to integrate culturally diverse populations has been central to modern nationalism. Sometimes this amounts to trying to impose new common culture against others, and this of course may be done with both material and symbolic violence. Such repression of difference can mark anti-colonial and democratic struggles, moreover, as they seek to forge new solidarity in the cause of overcoming external power. In the pursuit of Algerian independence from France, for example, the nationalist movement was also an Arabicizing movement. Algeria’s Berber populations suffered a double repression.

But nationalism is not always simply homogenizing. Nationalists can struggle to develop institutions and cultural practices that facilitate connections across lines of cultural difference without suppressing any. The solidarity of national populations need not depend only on cultural similarity or the categorical identity in which each citizen is a token of the national type. It may also be developed out of the incorporation of mediating communities into the whole, based on recognition of functional interdependence, or embodied in the formation of public culture, discourse, and debate. National arenas for public culture are important and may achieve solidarity amid contest and diversity. Such public life is necessarily culture-forming, not only rational-critical. And while it certainly involves arguments, it also involves other modes of communication and expression.

## **Cultures of democracy**

One reason not to dismiss nation-states as structures of integration is because they embody collective histories of struggle. National liberation movements have fought not only for sovereignty but for the opportunity to build new social institutions. Constitution-making and sometimes revolution have reshaped the conditions of collective life. Relations among specific religious communities and efforts to overcome clashes have forged projects of mutual co-existence that are not grasped by the notion of secularism as the mere absence of religion or toleration as an altogether abstract value. Workers have fought to gain economic rights and security. Democracy itself has been won in collective struggles, not simply designed in political theory, and democratic practices are grounded in different traditions as a result. These histories are resources for further struggles; they are situating and orienting backgrounds to democratic action. These histories, moreover, have been in large part nation-making histories. Nehru's classic *The Discovery of India* is of course also a story of the making of India (and an act of claiming a particular history as part of that making).<sup>22</sup> So too France and America, Russia and Rwanda have all been made not simply found. The struggles that have made them may stretch over shorter or longer periods of time, may have been more or less democratic, and more or less violent. But they leave each with a distinctive context for democratic action today.

From 18<sup>th</sup> century revolutions, to the 19<sup>th</sup> century “springtime of peoples” to mid-20<sup>th</sup> century post-colonial independence movements, nationalism has often been closely linked to the pursuit of greater self-government. Clearly the idea of “self-determination” puts a great deal of pressure on the idea of “self.” This is full of strains for individuals and even more for nations. In each case, though, the idea of self and the further idea of self-determination is basic both to the social imaginary of modernity and to critical engagement with forms of domination.

At the individual level, debates about what constitutes such a self inform and were informed by the emergence of modern ideas of legal personality, a growing emphasis on the autonomy of moral subjects, and psychological concerns for the integration and integrity of the person. Understanding of collective selves grew in close tandem with that of individual persons. At its most influential, collective self-determination demanded a self composed not of a dynasty or a state, nor of a disconnected, unintegrated population, but of *a people*, an organized, meaningfully integrated collectivity. This the idea of nation supplied.

The emancipation of the nation from empire and dynasty went hand in hand with the emancipation of the person from subjection to patriarchy, religion, and village custom. Subjects were rethought from the vantage point of the nation. Strengthening the nation meant, many nationalists argued, liberating the capacities of individual citizens. It is no accident that projects of linguistic reform have been nearly

universal features of nationalist (and democratic) projects. Aristocracies used language partly to partial out differential standing, forever distinguishing refined from vulgar usage. Democracies claimed rights to public participation for all the people—the nation. Equally, advocates of national self-strengthening sought the education of those same people, and often their inclusion in the political process.

Just as individuals could take on projects of self-reform, self-strengthening, and moral improvement, so could nations. An ancient concept, ‘nation’ was as much transformed in the modern era as the idea of person. In their transformed and never quite fixed meanings, each term was also constitutive of modernity. Though represented sometimes as opposites, the two ideas were intimate partners. They were joined among other things by the claim to refer to integral, indivisible wholes—individuals. Likewise, their objects were presented as simultaneously natural, always already there, and in need of energetic making, of *bildung* (to echo the classic arguments of Herder and Fichte).

To be sure, movements for national independence often empowered certain elites and subordinated some citizens. Many easily shifted into projects of subjection of other populations or repression of other nations. But to understand nationalism only as a rhetoric of domination would wrongly denigrate the meaning and accomplishments of national liberation movements. These have not only fought external oppression, they have brought much wider ranges of people into the political process. They have often helped to create

the nations whose independence they sought, but also to create citizens (even if post-liberation politics has often undone many of the gains).

In every democratic struggle, the solidarity of “the people” has been forged from a range of specific cultural and social sources. This is not merely a matter of finding common denominators among an externally identified population. It is a matter of cultural creativity, personal decision and persuasion. All tradition is invented; all identities are in some degree chosen in competition with other possible ways of forging personality and social ties. How much anyone will emphasize nation, or religion, or class is not a matter of abstract rational calculation of interest but of innumerable highly situated decisions, of what becomes habit, and occasionally of commitments made at dramatic junctures. People arrive at both their daily small decisions and their rare moments of major self-defining choice by diverse trajectories and in diverse contexts. Democracy, accordingly, must develop with diverse cultures. It will differ among nations. It will also differ within them, as different people struggle to make something better of their people and for their people.

Nationalism is always Janus-faced, as Tom Nairn has stressed.<sup>23</sup> Not only does it look both backward and forward, it simultaneously embodies claims to distinctive cultural identities and social solidarities and to legitimate global standing and at least partial sovereignty. It mediates as few other political rhetorics can between the production of inter-

nal solidarity and the need for external recognition. It helps to voice a sense of belonging together that is shaped by shared culture and social relations and that is crucial not just to the exercise but to the pursuit of democracy. For nationalism is a rhetoric available in the active as well as the passive voice.

It is not just a matter of chance that democracy happens to come into the world shaped by different cultural traditions, social relations, and geopolitical contexts. It is of the very nature of democracy that it should exist in plural forms, created by different people as they struggle with different circumstances. The specific reach of different nations is logically arbitrary, but historically meaningful. Nations reflect not merely communities of fate, but of mutual and collective responsibility.

## **Conclusion**

The nation-state neither can be nor should be wished away. Source of so many evils, it is also the framework in which the modern era produced history's most enduring and successful experiments in large-scale democracy. It is basic to the rule of law, not only because most law remains a domestic matter of nation-states but because most international law is literally that: structured and enforced by agreements among nation-states. Not least of all, while globalization has produced innumerable paths across state borders, it has opened these very unevenly and disproportionately to the benefit of

those with access to high levels of fluid capital. Conversely, it has made belonging to a nation-state and having clear rights within a nation-state more, not less important. The fact remains, as Hannah Arendt observed more than half a century ago: human rights are secured mainly when they are institutionalized as civil rights.<sup>24</sup>

To recognize that there is a community of fate and responsibility at the level of the entire world makes sense. But liberal cosmopolitanism does not provide the proximate solidarities on the basis of which better institutions and greater democracy can be built. Nations are the most important of such solidarities. Moreover, while cosmopolitan ethics may explain why it is good for individuals to give to global charities, they do not adequately explain the obligations those who benefit from living in rich countries have to those whose lives are limited because of the way in which capitalism and the world system of states have organized the distribution of both wealth and the “illth” that is created by many efforts to pursue wealth.<sup>25</sup> This is so because the benefits derive from the embeddedness of individual lives in national histories and contexts. If for example Americans are to pay reparations to countries damaged by the slave trade or other injustices, it will be because the very possibility of life as an individual American today rests on the unjust historical background. The remedy will depend not merely on a global idea of equality or justice but on the mediating solidarity. This alone will make it a felt and actionable collective responsibility.

Approaches to liberal cosmopolitanism that do not take seriously the work nationalism does in the modern era and that do not work with stronger appreciation and understanding of solidarity and subjectivity, are as apt to be pernicious as progressive in actual politics. For nationalism is not only deeply imbricated in the social arrangements of the modern era, it is basic to movements to challenge and improve those social arrangements.

The necessity of nations in contemporary global affairs is not something in itself to be celebrated. They are starting points, institutional mechanisms, and frameworks of struggle more than indicators of ultimate values or goals. In one of the common meanings of the word, indeed, nationalism refers to a passionate attachment to one's own nation that underwrites outrageous prejudice against others. But we should not try to grasp the phenomenon only through instances of passionate excess or successful manipulation by demagogues. For nationalism is equally a discursive formation that facilitates mutual recognition among polities that mediate different histories, institutional arrangements, material conditions, cultures, and political projects in the context of intensifying globalization. Nationalism offers both a mode of access to global affairs and a mode of resistance to aspects of globalization. To wish it away is more likely to invite the dominance of neoliberal capitalism than to usher in an era of world citizenship.

Not least of all, nationalism is a reminder that democracy depends on solidarity. This may be achieved in various

ways. It is never achieved outside of history and culture. Democratic action, therefore, is necessarily the action of people who join with each other in particular circumstances, recognizing distinctive dimensions of belonging together. Nationalist ideologies sometimes encourage the illusion that belonging together is either natural or so ancient as to be prior to all contemporary choices. But liberalism conversely encourages neglect of the centrality of solidarity and especially the cultural constitution of historical specificity of persons—potential subjects of liberal politics. More helpfully, we can recognize that solidarities, including but not limited to national ones, are never simply given but have to be produced and reproduced. This means they are subject to change; this change may be pursued in collective struggle. Women and minority groups have been integrated into the political life of many modern states not simply despite nationalism (though certainly despite certain versions of nationalism), but through the transformation of nationalism. Nationalism then becomes in part the history of such struggles.

Nationalism also underpins social institutions created in the course of historical struggles, such as public schools, health care, and other dimensions of welfare states. It may underpin struggles to defend such institutions—and the very idea of the public good—against neoliberal privatization. The institutions differ from each other, and struggle is necessarily about improving them not simply protecting them. The same is true of culture and structures of social relations.

These are constitutive for democracy, but they are also subject to democratic action and change. For these reasons, the cultures of democracy necessarily differ from each other.

## Notes

1. Nationalism is a “discursive formations,” in Foucault’s sense; see *The Archaeology of Knowledge*, New York, Pantheon, 1969, and *Power/Knowledge*, New York, Pantheon, 1977. That is, it is a way of talking that inescapably exceeds the bounds of any single usage, that endlessly generate more talk, and that embody tensions and contradictions. Nationalism is not simply a settled position, but a cluster of rhetoric and reference that enables people to articulate positions which are not settled and to take stands in opposition to each other on basic issues in society and culture. Nationalist rhetoric provides the modern era with a constitutive framework for the identification of collective subjects, both the protagonists of historical struggles and those who experience history and by whose experience it can be judged good or bad, progress or regress or stagnation. In this, nationalism most resembles another great discursive formation, also constitutive for modernity, individualism. See Calhoun, *Nationalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
2. John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 41.
3. Of course it is worth recalling that the 1648 Peace of Westphalia did not transform the world overnight into one of strongly institutionalized nation-states and international relations. It is more a myth or symbol for the project of remaking the world in these terms than a token of such achievement. See Benno Teschke, *The Myth of 1648: Class, Geopolitics and the Making of Modern International Relations*, London, New York, Verso, 2003.
4. Allen Buchanan, “Rawls’ Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World,” *Ethics*, v. 110, n. 4, 2000, p. 697-21.

5. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1971; Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999; see also Charles R. Beitz, “Rawls’ Law of Peoples,” *Ethics*, v. 110, n. 4, 2000, p. 669-96, and Rex Martin and David Reidy, eds., *Rawls’s Law of Peoples: A Realistic Utopia?*, Oxford, Blackwell, 2006.
6. By “encompassing” I mean to echo Louis Dumont’s argument about the ways in which culture may bring together dimensions that cannot be logically integrated. National cultures often encompass different subcultures without integrating them, encompass logically contradictory values, creating nonetheless a sense in which they belong as parts of the larger whole. See Dumont, *Homo Hierarchicus*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.
7. The best and most careful of such cosmopolitan theoretical visions come from Jürgen Habermas (e.g., *Inclusion of the Other*, Cambridge, MIT Press, 1998); and David Held (e.g., *Democracy and the Global Order*, Cambridge, Polity, 1995). See also essays in Daniele Archibugi and Held, *Cosmopolitan Democracy*, Cambridge, Polity, 1995; Archibugi, Held and Martin Köhler, *Re-Imagining Political Community*, Stanford, Stanford University Press, 1998; Archibugi, *Debating Cosmopolitics*, London, Verso, 2003; and Steven Vertovec and Robin Cohen, *Conceiving Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press, 2002. These cosmopolitan visions are clearly Kantian; for elaboration of that heritage see James Bohman and Matthias Lutz-Bachmann, *Perpetual Peace: Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, MA, 1997. My reference here is mainly to these more political theories of cosmopolitanism, not to the accounts of “vernacular cosmopolitanism” in which some anthropologists and historians have urged us to look at the more concrete and often local transactions and cultural productions in which people actually forge relations with each other across lines of difference. See Pollock, et al. In a sense, I pursue in this paper a meeting point between these two perspectives, one which I think is impossible to discern if one focuses only on transcending the nation, imagining the world mainly globally “at large”

and relating this to the local and immediate rather than emphasizing the importance of the mediating institutions of which nations and states are among the most important.

8. See Calhoun, *Cosmopolitanism and Belonging*, London, Routledge, forthcoming.
9. Nationalism figures prominently as an example of “categorical” identities in which each individual figures as an equivalent token of the larger type. But this does not exhaust the ways in which national culture matters to the production of solidarity. Common language and frameworks of meaning, for example, may integrate people without suggesting that they are equivalent. Common projects create alliances among otherwise dissimilar people. Communities understand their solidarity to be embeddedness in webs of relationships as well as “categorical” distinctions from other communities. Of course, culture may also figure as ideology underwriting, for better or worse, functional integration among national institutions or nationally organized markets, and direct exercise of power. See Calhoun, *Cosmopolitanism and Belonging*, Routledge, forthcoming.
10. Martha Nussbaum can serve as an exemplar of such “extreme cosmopolitans” reasoning from the ethical equivalence of individuals. See her *For Love of Country*, Boston, Beacon, 1996. See also discussion in Samuel Scheffler, *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2001, and Calhoun, “Belonging in the Cosmopolitan Imaginary,” *Ethnicities*, v. 3, n. 4, 2003, p. 531-53.
11. See Richard Bernstein, *The Abuse of Evil*, Cambridge, Polity, 2005, ch. 2.
12. Hobsbawm and Ranger, writing in *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, are thus right about invention but wrong about its implications.
13. Arendt, *On Revolution*, New York, Penguin, 1963; *Between Past and Future*, New York, Viking, 1968.
14. This side of nationalism is emphasized by institutionalist theories such as the “world polity” theory of John Meyer and a range of col-

- leagues. See, e.g., Meyer and Brian Rowan, "Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony" *American Journal of Sociology*, v. 83, n. 2, 1977, p. 340-63.
15. See Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989, on horizons of moral judgment and the idea of self-transcendence.
  16. This is increasingly contested, both by the writing of global history and by efforts to internationalize national histories. See for an example of the latter, Thomas Bender, *A Nation among Nations*, New York, Hill and Wang, 2006, and the reflections on internationalizing American history in his edited collection, *Rethinking America in a Global Age*, Berkeley, University of California Press, 2002.
  17. Ernest Gellner, *Nationalism*, New York, New York University Press, 1997, p. 34.
  18. See for example Arjun Appadurai, "Difference and Disjuncture in the Global Cultural Economy," *Public Culture*, v. 2, n. 2, 1990, p. 1-24, and the *Public Culture* special issue on "Alternative Modernities" (Dilip Gaonkar, ed.), v. 11, n. 1, 1999.
  19. Hobsbawm and Ranger, *The Invention of Tradition*.
  20. I have elaborated on this theme, and on the language of category and network at more length in *Nationalism*, esp. ch. 3. My usage is indebted to the anthropological distinction of clan and lineage, and to the specific formulation of S. F. Nadel, *The Theory of Social Structure*, London, Cohen and West, 1965.
  21. The popularity of mixed race self-identifications in the US Census of 2000 is an example, but of course the categories to which people feel they belong are not all ethnic; they may be based on a variety of membership criteria from class and religion to sexual orientation or occupation.
  22. *The Discovery of India* not only integrates the Vedas, the Gitas, the Mughals, and the Congress Party into a single national story, it does this in a style influenced by Western narrative history and in, English, the language of British colonialism which India made also one of her own.

23. Faces of Nationalism: Janus Revisited, London, Verso, 1998.
24. Arendt, *Totalitarianism*.
25. The useful concept of “illth”—the negative counterparts to wealth, like environmental degradation — was introduced in 1860 by John Ruskin; see the title essay in *Unto this Last and Other Writings*, London, Penguin, 1986. It remains inadequately integrated into economic thought. “Negative externalities” addresses related problems but more narrowly from the perspective of the individual economic actor.

## **Diasporas arabes et musulmanes en Amérique latine?**

*Alain Roussillon*

Comme souvent les questions mal posées, celle que je me propose d'aborder ici semble, au premier abord, relever de l'évidence.

Commençons par le plus simple: l'Amérique latine. Nul doute que celle-ci existe et que – comme la latinité elle-même – elle puisse constituer un horizon de sens. Mais cela vaut-il, et en quels termes, pour les mouvements migratoires qui, en plusieurs vagues, ont fait traverser l'Atlantique à quelques dizaines de milliers de familles en provenance du Proche-Orient, contribution de cette région du monde à la Grande Traversée qui a abouti au peuplement ou au repeuplement du continent américain (nord et sud), après les génocides qui ont décimé les populations autochtones? Serait-ce parce que cette émigration, vague après vague, a été particulièrement “réussie”, faisant presque partout des “communautés” – je reviendrai sur cette notion – d'origine proche-orientale une composante notamment active et prospère des élites politiques, économiques, sociales, intellectuelles, de la plupart des pays de l'Amérique latine? Mais d'autres destinations – Afrique subsaharienne, Malaisie, Indoné-

sie... – se sont révélées toute aussi profitables à cette émigration proche-orientale, en prise, de surcroît, avec l'histoire longue de cette région du monde, si bien qu'en fin de compte, c'est bien en Occident – y compris latin – que se situe l'“exception” qui voudrait que ces populations demeurent “inassimilables”, vouées à la condition d'éternels “immigrés”, toujours maintenues en lisière et en suspicion – on le voit bien depuis un certain 11 septembre –, deux ou trois générations après leur installation. En d'autres termes, qu'est-ce qui pourrait faire la spécificité, si spécificité il y a, de la “destination Amérique latine”, du point de vue tant des trajectoires migratoires qui y conduisent que du mode de présence des populations concernées au sein des sociétés latino américaines?

Communautés *arabes* et/ou *musulmanes*? Quel sens y a-t-il à juxtaposer ou à opposer de telles catégories identificatoires, alors que d'autres sont possibles, souvent revendiquées, nationales ou sub-nationales – Syriens, Libanais, Palestiniens... vs. originaires de Homs, Tripoli, Baalbek, Jérusalem, Bayt Jala ou Bayt Lahm... –, que très communément on continue à les désigner comme *Turcos* (ou, plus rarement *Moros*), que nombre d'entre eux ont hispanisé leurs noms et se sont empressés – surtout les premiers arrivés – d'oublier l'idiome de leurs pères ou s'abstiennent de le transmettre à leur progéniture? En quoi ces niveaux possibles de l'appartenance sont-ils susceptibles de réguler les systèmes de relations au sein de ces populations et détermineraient-ils – plus ou différemment du fait d'être d'origine

italienne, espagnole, allemande ou irlandaise... – des façons spécifiques d'être brésilien, colombien, équatorien, argentin ou chilien?

Surtout, sommes-nous en présence d'une (de) *diaspora(s)*, que l'on s'entend le plus souvent à définir comme le produit de la dispersion, plus ou moins forcée, d'une communauté *ethnique* ou d'un peuple se revendiquant en tant que tels, dotés de modes d'organisation voués à maintenir le lien entre ses membres et, réels ou fantasmés, le terroir d'origine, notamment en activant et en réactivant sans cesse la mémoire de ce lien? Et de quel genre de diaspora(s) s'agirait-il, “communauté(s) imaginée(s)” qui s'appuie(nt) sur un récit collectif la(es) rattachant à une “nation”, qui s'intègrerai(en)t dans les pays d'accueil sans s'assimiler et en conservant une conscience identitaire plus ou moins forte liée à la mémoire du territoire, de la société d'origine et de son histoire, ou “diaspora(s) hybride(s)”, dans un monde de la dissémination et du métissage par opposition à un monde de la filiation et de l'héritage?

Répondre à toutes ces questions impliquerait d'être en mesure d'appréhender les populations concernées, en premier lieu, au niveau des pays d'accueil, espace et territoires où se déplient et se composent – et souvent se contrarient – les divers registres et expressions de(s) l'appartenance(s), puis dans les relations, encore une fois effectives ou fantasmées, qu'elles entretiennent avec leurs pays ou leurs territoires d'origine, enfin dans le système de circulations matérielles et symboliques entre ces deux pôles. Ce qui est

bien loin d'être encore le cas. Sans doute quelques travaux existent, ici ou là, sur tel ou tel segment de l'immigration arabe, thèses ou monographies, trop souvent "paroissiales", mais rien qui permette d'appréhender, même à grands traits, la diversité des situations à l'échelle du continent latino-américain.<sup>1</sup> Effet, sans doute, du fait que ces communautés, si communautés il y a, ont longtemps vécu sur le mode d'une sorte de *dénégation* – pour vivre heureux, vivons cachés! –: d'une part, en déployant des stratégies discrètes mais efficaces de maintien des liens communautaires – intermariages, pratiques culinaires, clubs... –, mais, de l'autre, en évitant de revendiquer une quelconque "spécificité", soit qu'une indifférenciation affichée apparaisse comme une meilleure stratégie d'intégration – d'où l'oubli de la langue et l'hispanisation des noms –, soit que l'identification aux sociétés pour le moins troublées de l'arc arabo-musulman apparaisse problématique et peu gratifiante.

Ce qu'enregistrent ces études – et ce dont elles sont elles-mêmes un symptôme –, c'est la montée progressive, depuis deux décennies, d'une *effervescence identitaire* qui tout à la fois recompose les anciens mécanismes et supports de gestion des appartenances, revendique une visibilité et une reconnaissance pour des individus et des groupes qui affirment haut et fort leurs origines et leur identité "latino-arabe" et se présente comme une refondation du lien avec les terroirs d'origine. Cette effervescence reste très largement à documenter dans la diversité des situations latino-américaines et dans ses interactions avec les différents

environnement: être arabe – ou musulman – ne veut sans doute pas dire la même chose à Maicao, São Paulo, La Paz, Buenos Aires ou La Havane. Mais, sous bénéfice d'inventaires, les récits que sous-tend cette effervescence sont globalement les mêmes, en même temps que les enjeux qu'on lui assigne: *aggiornamento* des relations avec la société d'accueil de ce qui se revendique, dès lors, comme une(des) communauté(s); inventaire patrimonial des ressources identitaires, en relation réelle ou fantasmée avec la société d'origine; identification des devoirs et des responsabilités, individuelles et collectives, liés à l'héritage identitaire.

Mon hypothèse est que, de la même façon que l'arrivée des premiers immigrants proche-orientaux, dans le premier tiers du XX<sup>ème</sup> siècle, devait être envisagée dans le contexte de la Grande Traversée européenne de l'Atlantique, avec ses effets induits en termes de modalités d'installation, représentations de soi, stratégies d'insertion..., l'actuelle effervescence identitaire arabe (musulmane) s'inscrit, par ses manifestations comme par ses enjeux, dans un mouvement de rejet, que l'on peut s'accorder à considérer comme planétaire, de la “mondialisation globalisante”: non pas tant “identités émergeantes”, comme cela peut être le cas des “nations autochtones” qui se réinventent sous nos yeux en Amérique latine, que manifestations éclatantes, prometteuses ou inquiétantes, du champ des possibles ouvert par la reconfiguration accélérée des frontières de l'inter ou du multiculturalisme.

## Un corpus aléatoire et doublement emblématique

En 2005, la chaîne satellitaire qatarie *Al-Jazeera*, que l'actuelle direction américaine envisageait, paraît-il, de bombarder pour cause d'accointances avec le “terrorisme”, a commandé à une société de production installée à Dubaï, une série de films documentaires sur “les Arabes en Amérique latine”. Six jeunes cinéastes, tous égyptiens (quatre hommes et deux femmes), se virent confier la réalisation de vingt-six films de quarante-cinq minutes, pour lesquels des moyens relativement considérables leur furent consentis. La répartition s'opère sur des bases territoriales, chacun des réalisateurs se voyant confier un ou plusieurs pays dans lesquels ils ont tourné entre deux et trois films (Chili: 3; Venezuela: 4; Equateur: 3; Cuba: 3; Panama: 2; Costa Rica: 3; Honduras: 2; Argentine: 3; Colombie: 3 – les grands oubliés étant le Brésil et le Mexique). En l'absence de concertation formelle entre ces réalisateurs, qui par ailleurs se connaissent pour avoir fréquenté les mêmes centres de formation, et malgré un cahier des charges minimaliste, la série forme une ensemble d'une surprenante cohérence, au-delà des différences de style et d'inspiration, les différents épisodes ayant en commun de nous donner à voir le jeu d'un double miroir. Celui du regard porté par un groupe de jeunes “Arabes” – proche-orientaux, Égyptiens... aucun n'ayant d'accointances particulière avec l'Amérique latine et qui, sauf exception, ne parlent pas espagnol – sur ces “Arabes des antipodes”, de la fréquentation sur commande desquels on peut espérer tirer une œuvre en même temps qu'une leçon: une exemplarisation.

té exotique – et finalement non, pas si exotique que cela –, types humains qui élargissent à leurs yeux et dans leurs films la palette du “comment peut-on être arabe (ou musulman)”... Celui de ce que ces Arabes des antipodes admettent de donner à voir d’eux-mêmes, des mises en scène auxquelles ils se prêtent et des horizons dans lesquels ils inscrivent leurs trajectoires et le sens de leur vie, de la façon dont ils énoncent leurs proximités et leurs différences... C’est bien cette transitivité du regard qui m’autorise à traiter de ces films comme d’un corpus unique, cohérent – une intertextualité, si l’on veut, ou chacun complète les autres, leur répond, les reprend, convergeant vers ce constat: c’est leur insistence à exister en tant que tels, et l’extension qu’ils donnent à cette existence, en même temps que leur capacité symbolique et organisationnelle à la mettre en scène, qui constituent la contribution des Latino-Arabs à l’approfondissement, pour le meilleur ou pour le pire, des différences et de l’imaginaire de la nation dans l’univers latino-américain.

## 1. Des Latino-Arabs dans tous leurs états

Plus que des figures – ou au-delà de celles-ci, et certaines sont véritablement mémorables – et des proclamations, ce que ces films donnent à voir, ce sont d’abord des rôles, au double sens d’être le sujet d’une action et de comment celle-ci se donne à voir: des *performances*, sur le théâtre de la diversité sociologique, politique, économique, culturelle, existentielle même, de l’Amérique latine. Sans entrer dans

le détail des films, on peut passer en revue ce que *font* les Latino-Arabes qui en sont les héros pour l'édification des spectateurs d'*Al-Jazeera*:

- Ils expliquent leur monde aux spectateurs de la chaîne, en en livrant une interprétation à la fois à distance de et réceptive aux (ne serait-ce qu'à travers leur dialogue *of record* avec les cinéastes, eux-mêmes conscients de réaliser des films pour le compte de cette chaîne et qui doivent en quelque manière répondre à ses attentes) catégories organisatrices de l'expérience et des représentations politiques culturelles, existentielles... qui structurent l'horizon de sens dans lequel s'inscrit la chaîne d'information qatarie et dans lequel se reconnaissent peu ou prou, du moins peut-on le penser, ses différentes audiences. C'est Panama, un pays que le percement d'un canal transocéanique, à l'initiative du même Ferdinand de Lesseps auquel le Proche-Orient doit le canal de Suez, artère coloniale s'il en fut, n'a pas manqué d'exposer aux entreprises de l'impérialisme et à l'occupation étrangère, mais où Arabes et juifs, partenaires en affaire comme en politique intérieure panaméenne, ont réussi à ne pas importer leurs querelles proche-orientales. C'est le Venezuela, pays pétrolier des antipodes, non seulement par sa localisation géographique, mais aussi en ce qu'il est gouverné par un président se réclamant – comme autrefois l'Egypte, la Libye, l'Iraq, la Syrie ou l'Algérie – de la Révolution, de l'anti-impérialisme et de la

solidarité avec les peuples opprimés, et qui aurait demandé, sur ces bases, l'adhésion de son pays à la Ligue arabe. C'est encore l'Argentine, berceau du justicialisme péroniste, dont les idéaux affichés et les méthodes politiques ne sont pas sans rappeler les riches heures du populisme arabe, nationaliste ou socialiste, et où, comme au Proche-Orient, le libéralisme le plus débridé a fait un retour en force – par le fait, notamment, des revirements d'un président d'origine arabe –, produisant, ici et là, les mêmes régressions et les mêmes souffrances mais où il fait si bon faire des affaires... Ce que ces films ont en commun, c'est la façon dont ils installent leurs principaux protagonistes – les Latino-Arabs (ou musulmans) – en situation de témoins privilégiés d'une *différence*, qui est aussi une leçon, très vite susceptible d'être interprétée comme alternative ou contre-modèle, toutes choses étant différentes par ailleurs, aux expériences historiques vécues dans les pays du Proche-Orient. Non que les sociétés latino-américaines où s'épanouissent, pour la plupart (mais justement pas tous, on le verra), les héros de nos films, soient exemptes de tares ou de problèmes – à commencer par leur violence, qui ferait presque oublier celle qui sévit dans le monde arabe –; mais le message quasi subliminal qui constitue la trame parcourant tous ces films est que ces sociétés ont offert, globalement, aux immigrants d'origine arabe et à leurs descendants un environnement incompara-

blement plus propice à leur “réussite”, individuelle ou collective, dans tous les registres qu’ils ont investis – affaires, politique, arts et lettres, professions intellectuelles ou libérales...que celui de leurs sociétés d’origine.

- Les films donnent à voir, donc, pour l’essentiel, l’on ne s’en étonnera pas, des Arabes qui réussissent, dans tous les domaines. Médias colombiens ou argentins dominés par quelques figures de journalistes vedettes, tous d’origine arabe, et qui pratiquent à l’occasion, un journalisme de rupture (*En direct de Colombie; Une échappée vers les nuages*, Argentine). Cinéma chilien, à l’avant-garde duquel la figure pionnière de Miguel Littin, palestinien d’origine et chilien revendiqué, en charge du développement du cinéma de son pays à l’époque héroïque de Salvador Allende (*Miguel Littin*, Chili; *Un rêve de 35 minutes*, Honduras). Telle ministre équatorienne du Commerce extérieur, d’origine libanaise, candidate à la présidence de la République de son pays, et néanmoins artiste peintre (*Des femmes et des racines*, Chili). Tel professeur de médecine, cubain d’origine syrienne, virologue de renom international, invité et honoré par tous les congrès de sa spécialité, qui contribue à faire du système de soin de son pays une médecine d’exception dans le “Tiers Monde”. Tel artiste plasticien. Tel jazzman, en quête d’une synthèse entre musique savante arabe et rythmes caraïbes (*La Havane live*). Tel ingénieur, pion-

nier de l'élevage industriel de la crevette, qui constitue l'une des principales ressources d'exportation de Panama (*Guayaquil: les Arabes du pouvoir et de la richesse*; Equateur)…

Le fil conducteur est ici celui de la façon dont on passe du commerce, et en particulier du commerce de tissus – domaine de prédilection des premiers arrivants – aux autres secteurs d'activité, professions libérales, intellectuelles ou artistiques – l'on ne s'étonnera pas si les artistes et les universitaires sont particulièrement présents dans notre série de films – et champ politique, en particulier, à partir desqueles il devient possible d'occuper des positions d'influence dans la société. Non pas tant que la réussite d'Arabes soit en elle-même exceptionnelle, mais tout se passe comme si, encore une fois, les trajectoires et les performances de ces Latino-Arabes avaient quelque chose d'emblématique ou de démonstratif: illustrations de qualités spécifiques, individuellement et collectivement, qui s'enracinent, affirme-t-on, dans un héritage et des origines partagés – sens de la famille, de l'honneur, solidarité, respect de la parole donnée, goût du travail et sens de l'entreprise – qui font économiquement et socialement merveille dès lors qu'elles ont toute latitude pour s'exprimer et qu'elles trouvent le terreau dans lequel s'investir.

Le moindre mérite de la série n'est d'ailleurs pas de donner à voir – parfois fort crûment, à l'instar de cet hôtelier d'origine palestinienne et de parcours pour le moins cosmopolite, qu'une trahison conjugale précipite pour plusieurs

années dans la drogue et l'errance, avant que des membres de la communauté arabe du Costa Rica, discrètement musulmans, n'entreprennent de le tirer de sa déchéance en lui donnant la chance d'un nouveau départ (*Perdu à Costa Rica*) –, le fait que l'échec et la désillusion y sont comme partout possible, aggravés par l'éloignement de la mère patrie. Certains des héros de nos films, Egyptiens, Palestiniens, Irakiens, immigrés de fraîche date sont de sympathiques débrouillards venus en Amérique latine pour y faire, bien souvent clandestinement, les mêmes petits boulots précaires qu'ils auraient faits chez eux, pour tenter de poursuivre leur “rêve d'Amérique”: ouvrir une gargote ou une petite épicerie, chasser le touriste pour tenter de monnayer des talents de “faux guide” ou croupir dans une cellule pour complicité de trafic de drogue... (*La gare*, Equateur; *Les Arabes de la zone franche*, Panama). Un autre message quasi subliminal de la série de films est peut-être d'ailleurs que l'âge d'or de l'émigration vers l'Amérique latine est bel et bien passé et que les Arabes qui en tentent aujourd'hui l'aventure risquent d'être poursuivis par leur identité proche-orientale, 11 septembre 2001 oblige...

- Faire de la politique apparaît dans nos films comme l'un des aspects les plus saillants de la réussite des Arabes dans le continent latino-américain – peut-être parce qu'ils en sont le plus frustrés dans les pays du Proche-Orient. “Les Arabes ont la politique dans le sang”, va jusqu'à titrer l'une des séquences d'*Arabes, golf et politique*, longue méditation sur la contribution

de ceux-ci à la vie politique argentine, scandée par les *swings* de Carlos Menem sur un luxueux parcours de Buenos Aires où il coule, depuis sa libération, une retraite paisible non sans laisser filtrer une certaine amertume quant à l'ingratitude de ses concitoyens. “Les Arabes ont des prédispositions politiques”, affirme dans le même film le fondateur, d’origine libanaise, d’un Parti national pour la Reconstruction qui entend focaliser son action sur le retour à l’identité et à l’authenticité argentines, dévoyées par l’américanisation. L’Argentine est d’ailleurs le seul pays de la région où l’engagement politique local des Arabes s’articule explicitement et ouvertement avec la scène politique proche-orientale, en l’occurrence libanaise et syrienne, séquelle du long séjour qu’y effectua Antoun Saadé, leader charismatique du PPS (Parti populaire syrien – entendons “grand-Syrien”, partisan de l’union du Bilâd al-Shâm, Iraq et Chypre compris) dans les années 1930 et 1940, au point de faire de ce pays, plus qu’une terre d’exil, une seconde patrie et une terre de mission pour ce parti et ses dirigeants.

Faire de la politique, c’est-à-dire, spécifiquement, dans les différents contextes, trouver la formule permettant d’articuler les intérêts de la “communauté” – *collectividad*, parfois *colonia* – quel que soit, par ailleurs son degré de prise de conscience d’elle-même, et l’intérêt national: en fait, faire la balance entre ce qu’il est possible de sacrifier des premiers au bénéfice du second, et ce que celui-ci doit aux

premiers en reconnaissance de leur loyalisme. Les Palestiniens du Chili constituent, et de loin, la plus nombreuse et la plus riche concentration de la diaspora palestinienne à l'échelle de la planète; pourtant, note un militant de la cause arabe (*Dans le jeu*), ils ne s'engagent pas en politique, ou seulement marginalement, privilégiant leur insertion sociale sur les exigences de fidélité identitaire que devrait leur dicter la situation dans leur patrie d'origine, abandonnant le terrain aux intérêts américains et israéliens. Faire de la politique au Chili consistera à tenter de convaincre les membres de la *colonia* palestinienne de s'organiser et qu'il est légitime de jouer de leur richesse et de leur puissance pour peser sur la politique étrangère de leur pays. Quant à l'équipe "Palestine" de football de Santiago, son entraîneur, d'origine libanaise, proclame que "nous sommes plus qu'une équipe de foot: nous sommes une armée, une armée sans armes pour un peuple sans patrie!" Il est vrai qu'à en croire le directeur du Centre culturel syrien à Buenos Aires, soutenir un peuple opprimé, spolié de ses droits, ce n'est pas faire de la politique (*Arabes, golf et politique*).

Pourtant, autre fil conducteur d'un film à l'autre, force est bien de constater que, quand ils arrivent au pouvoir, local ou national, dans leurs pays respectifs, les Latino-Arabs font de la politique "comme les autres", c'est-à-dire, le plus souvent, tout à la fois au détriment des intérêts, y compris moraux, de leur communauté et à celui de l'intérêt national. Carlos Menem sera le premier et le seul président argentin à visiter Israël au prétexte, de son aveu même, qu'avec les

Arabes on ne gagne pas les élections, mais avec les juifs, oui! Julio Caesar Turbay, chef de l'Etat colombien de 1978 à 1982, présida surtout à une sévère aggravation de la guerre civile dans son pays et à la montée en puissance du trafic de cocaïne. Quant à l'Equateur, il aura connu deux présidents successifs d'origine arabe, libanaise, Abdalla Bukaram, lui-même neveu d'un édile particulièrement respecté de Guayaquil, destitué par le parlement après moins de six mois d'exercice, sous l'accusation de corruption et de déficience mentale, l'intéressé ne répugnant pas à pousser la chansonnette ou à danser à la télévision, ce que le citoyen équatorien n'apprécie pas forcément de la part de son président, note sobrement un politicien, également d'origine libanaise. La performance de son successeur, Jamil Moawwad, ne fut pas beaucoup plus brillante: renversé par un coup d'Etat militaire après avoir remplacé – mais pas pour cette raison – la monnaie nationale, le *Sucre*, par le Dollar américain! Ce qui ne préjuge pas du bon travail, dont témoignent nos films, de tel ministre, conseiller, haut fonctionnaire, expert qui, partout en Amérique latine, font l'honneur de leur communauté. Il n'en demeure pas moins, autre fil conducteur, qu'on touche ici aux limites de l'insertion des Latino-Arabs, *en tant que communauté*, dans le tissu social des différents pays de l'Amérique latine: on nous aime et on nous respecte à cause de notre contribution à la richesse nationale et à l'ordre social, à cause des valeurs qui sont les nôtres, fondamentalement les mêmes que celles de la latinité américaine; mais on nous jalouse et on nous décrie à cause de notre réuss-

site même: nous avons appris à nous intégrer, mais nos succès sont trop criants et nous-mêmes trop peu discrets. Et si l'hostilité militante des lobbies sionistes peut toujours être invoquée – par exemple par la sœur et avocate du président équatorien Bukaram en défense du programme politique de celui-ci, qui aurait, s'il avait pu être appliqué, à l'en croire définitivement délivré l'Equateur de la pauvreté et du sous-développement (*Guayaquil, les Arabes du pouvoir et de la richesse*) – pour rendre compte d'un certain “brouillage” politique et moral de l'image des Arabes, force est de constater que ceux-ci n'y sont pas pour rien.

- *Last but not least*, la série de film donne à voir, comme délibérément, illustrations emblématiques des accomplissements dont sont capables les Arabes quand les circonstances s'y prêtent, une galerie de portraits de femmes de tous âges, qui n'apparaissent exceptionnelles qu'en regard des limitations que le plafond de verre de la suprématie masculine continue d'imposer à l'épanouissement de leurs consœurs restées au pays. Plus loin, et alors même que celles-ci, dans les différents contextes latino-américains, ont tout latitude de s'épanouir, comme les hommes, dans le monde des affaires, de l'art, de la pensée ou de la politique, c'est dans la défense et illustration de l'identité elle-même que la contribution de ces femmes est présentée comme la plus décisive: avec la cuisine, une économie domestique de la famille élargie et les valeurs les plus fondamentales du groupe – pudeur, sens

de l'honneur et du respect, solidarité –, elles perpétuent ce sans quoi être arabe (ou musulman) n'aurait simplement plus de sens ni de consistance.

*Des femmes et des racines*, tourné en Equateur, présente, au milieu de quelques autres, le portrait de trois femmes qui balisent une manière de champ des possibles: j'ai déjà évoqué la première, ministre du Commerce extérieur, candidate à la présidence de son pays et, à ses heures, artiste peintre et animatrice de concours de beauté, dont l'assurance et l'élégance n'ont rien à envier à celles des *First Ladies* qu'il lui arrive de rencontrer dans l'exercice de ses fonctions, et moins encore à ses collègues masculins. La seconde est une prédicatrice musulmane, issue d'un couple mixte libano-équatorien, ayant pris conscience de sa vocation après qu'un imam venu du Mexique lui eut fait remarquer que le premier musulman fut en réalité une musulmane, Khadîdja, première épouse du Prophète, et qui ira jusqu'à rompre son mariage avec un chrétien – ses sœurs, quant à elles se sont converties, avec leurs enfants, au catholicisme – pour se mettre en conformité avec ce qui lui apparaît comme les exigences de sa foi. Quant à la troisième, une militante pro-palestinienne à l'échelle continentale, engagée dans toutes les mobilisations en soutien des causes arabes, elle confesse “ne s’être jamais mariée mais avoir épousé la cause palestinienne et celle de l’Eglise orthodoxe”.

Mais aussi: ce sont ces mêmes femmes qui affirment avec la plus grande certitude et la plus grande constance être aussi – et peut-être d’abord – équatoriennes, colombiennes, argentines ou chiliennes, comme si c’était bien cette dimen-

sion là de leur identité, avec l'espace de liberté et d'autonomie qu'elle leur ménage, qui constituait le cadre dans lequel peut s'épanouir et se perpétuer leur arabité elle-même.

Au-delà d'une accumulation de portraits et de trajectoires qui finissent tout de même par se ressembler, au moins par la façon de se raconter et de se mettre en scène, dimension d'une histoire partagée par ces "immigrés de l'autre Amérique"<sup>2</sup> et ce par quoi ils se séparent des expériences vécues et vivables dans leurs terroirs d'origine – auxquels d'aucuns ont essayé de faire retour avant d'y renoncer –, ce que cette série donne à voir, c'est d'abord et avant tout un ensemble de figures positives de la différenciation ou de la diversification du Soi. Ils montrent comment on peut être arabe et autre chose, comment on peut éprouver autrement l'amour de la patrie et des origines, comment des loyalismes peuvent s'exprimer et être vécus de façon plurielle. Il n'est pas jusque aux juifs arabes ou aux Arabes juifs d'Argentine qui ne peuvent être intégrés – et avec combien de nostalgie – dans ce portrait de famille, malgré les séquelles des attentats de 1993 et 1994 contre des cibles israéliennes et juives à Buenos Aires: le mérite ne leur revient-il pas, entre autres, d'avoir introduit dans ce pays la musique arabe dans ses répertoires les plus exigeants et les plus savants (*Maria, Abadi et Cohen*)? Et la nostalgie qu'ils expriment au souvenir d'Alep, dont nombre d'entre eux sont originaires, n'est-elle pas aussi poignante que celle de leurs compatriotes musulmans ou chrétiens? Est-ce surinterpréter ou tirer par trop la couverture dans le sens de mes affects et de mes idiosyncrasies?

sies philosophico-idéologiques que de me demander si ce qui constitue la réussite la plus éclatante de cette série de films, en l'absence de toute concertation, n'est pas la façon dont ils montrent aux spectateurs du Proche-Orient – région dont on peut affirmer sans grand risque d'erreur ou d'exagération qu'elle est tiraillée, non pas tant entre des identités diverses que par la façon dont celles-ci s'expriment et tentent de prévaloir – que l'on peut, précisément, *ne pas être agi* par son ou ses identités, mais qu'on peut à l'inverse en jouer, les moduler pour s'assurer la meilleure insertion possible dans un monde de plus en plus irrémédiablement pluriel, clivé, envers et contre la mondialisation en marche.

Il n'en demeure pas moins que l'affirmation identitaire des Latino-Arabes (ou Latino-musulmans), dimension depuis quelques années de plus en plus effervescente et paradoxale de leur être-au-monde et à la société, obéit elle-même à des règles de composition, mobilise des ressources de sens, s'enracine dans des mythologies et produit de la norme, autant de processus sur lesquels les films d'*Al-Jazeera* me semblent ouvrir une fenêtre privilégiée.

## **2. Articulations plurielles d'une identité revendiquée**

Les Arabes en Amérique latine, c'est d'abord une saga, une vulgate, amplement relayée par nos films, un mythe de fondation dont les origines peuvent même remonter, pour les plus “radicaux”, aux expéditions des conquistadors eux-mêmes, dont les troupes ne pouvaient manquer d'avoir

enrôlé de nombreux hommes d'origine arabe, voire quelques “crypto-musulmans”. Le récit le plus constant et le mieux partagé, au point de faire quasiment l'unanimité – l'authenticité importe moins que la façon dont on s'y réfère pour justifier des trajectoires individuelles ou familiales: abandon de la terre natale/maintien d'identités et d'appartenances fortes, construites ou reconstruites dans l'émigration –, comporte un certain nombre de passages obligés, dont certains sont largement des poncifs. Une première vague d'arrivants, au tournant du XIX<sup>ème</sup> et dans les premières années du XX<sup>ème</sup> siècles, fuyant l'oppression ottomane, aborde les rivages du continent sud-américain, sans trop savoir où ils allaient, faute pour bon nombre d'entre eux d'avoir été admis aux Etats-Unis, du fait notamment de leur très faible niveau d'éducation. Ils s'y établissent comme commerçants, domaine où ils s'investissent presque exclusivement, notamment le commerce des textiles et du prêt-à-porter où ils innovent en introduisant la vente ambulante et le crédit, au point d'en prendre presque partout le contrôle et y bâtiissant des fortunes qui vont permettre d'élever le niveau d'éducation de leur progéniture et de diversifier leurs investissements. Ce récit court de film en film, illustré par des images d'archives et les récits, par leurs protagonistes, de l'arrivée héroïque des parents ou des grands-parents, voire des arrière-grands-parents, justifiant telle propriétaire cubaine d'une maison de couture pour laquelle elle dessine elle-même ses modèles, inspirée, dit-elle, d'un sens tout arabe du drapé et de la transparence, à présenter son activité

comme la perpétuation d'une tradition familiale, de génération en génération (*Cigares et café arabe*). Un récit réactivé à chaque visite de la “rue des Arabes” (ou des Libanais, ou des Syriens, où des Palestiniens...), telle qu'il en existe à Bogota (*L'histoire telle que la raconte Edouardo*), Buenos Aires (*Maria, Abadi et Cohen*) ou Panama-City (*Une histoire arabe*). Et de fait, une proportion importante des figures interviewées dans les films continue à travailler dans le secteur textile ou à pratiquer un commerce de bazar. Si l'oppression turque est incontestable, de même que la conscription imposée par Istanbul aux jeunes Syriens, Libanais ou Palestiniens jusqu'à la Première Guerre mondiale, qui constitua un puissant mobile pour l'émigration, et permet de rendre compte d'une identité assignée – “on les appelait *Turcos* à cause des papiers ottomans (ceux-ci ne portaient pas la mention ‘Turc’, mais précisément ‘ottoman’) dont ils étaient porteurs” –, l'essentiel des premières arrivées prend place à partir de la fin des années 1920 et surtout dans les années 1930, des “mandats” français et britanniques ayant été, entre-temps installés en Syrie, au Liban, en Iraq et en Palestine. Ils seront dorénavant Syriens, Libanais ou Palestiniens, assignation de nouvelles et inédites identités officielles, alors qu'eux-mêmes se vivaient sans doute plus comme originaires de Homs, Damas, Beyrouth, Bayt Jala ou Jérusalem... Ce qui fait que quand ils se présentent aux bureaux de l'Immigration des différents pays d'Amérique latine, ils sont officiellement Syriens, Libanais, Egyptiens ou Palestiniens, et non plus Ottomans, toujours victimes d'une op-

pression étrangère, sans doute, mais sans doute pas de même nature ni ne produisant les mêmes effets que l'occupation turque qui cesse de justifier une émigration dont les motivations sont dorénavant fondamentalement économiques, et qui n'est le fait de "minoritaires" – chrétiens et juifs – que dans la mesure où ceux-ci étaient prépondérants dans les principaux secteurs en crise. Et tous les témoignages, à commencer par ceux de nos films, concordent pour confirmer que, loin de partir "à l'aventure" – et même si c'en était incontestablement une –, la plupart des candidats à l'émigration pouvaient s'appuyer sur des réseaux dans lesquels ces appartenances locales, "primaires", avaient la plus grande importance.

On peut s'interroger sur la rémanence de la mémoire du "*Turco*", dans un univers où cette catégorie a perdu l'essentiel de son sens ou, à tout le moins, a radicalement changé d'usage. Sans pouvoir entrer ici dans le détail des témoignages, je fais l'hypothèse que celle-ci conserve une fonction connotatoire, sorte de deuxième degré qui se serait conservé malgré la perte du sens premier: elle porte la mémoire d'une stigmatisation et du rejet qu'ont pu susciter, ponctuellement et localement, jusque tard dans le XX<sup>ème</sup> siècle, telle ou telle communauté arabe, du fait en particulier du succès de ses membres – ou leurs turpitudes –, le cas échéant accompagnés d'émotions populaires ou de campagne de presse.<sup>3</sup> Se savoir *Turco*, c'était se savoir éventuellement exposé au rejet de ses compatriotes d'adoption, incitant à la discrétion et à se fondre dans le rang. D'où, sans doute, le

véritable empressement des premiers arrivants à oublier la langue arabe et à hispaniser leurs noms (*En direct de Colombie*) J'y reviendrai. Eduardo, avocat colombien qui s'est érigé en conscience et mémoire de l'arabité dans son pays, fait sienne une anecdote que j'ai entendue, pour ma part, à plusieurs reprises, et qui veut témoigner du rejet, à ses débuts, de la nouveauté arabe par les secteurs indigènes de la société, dont les pratiques alimentaires ignoraient la salade et la consommation de légumes crus: dans la cour de récréation de son école, ses petits camarades le contraignent à brouter la pelouse aux cris de "Les Arabes mangent de l'herbe... les Arabes mangent de l'herbe!" (*L'histoire telle que la raconte Eduardo*). Un rejet dont la conscience reste diffuse de pouvoir à nouveau faire l'objet, contagion proche-orientale et guerre américaine contre le terrorisme aidant, mais qui cette fois ne viserait pas des *Turcos* mais bien des Arabes en tant que tels et en tant que musulmans présumés. En Argentine, après le 11 septembre, pour l'établissement des papiers, on a commencé à interroger les gens sur leur appartenance religieuse, rapporte l'un des interviewés, réfugié irakien dans ce pays où il a le plus grand mal à régulariser sa situation malgré le sérieux de son dossier (*Une échappée vers les nuages*).

Sans doute l'identité en tant que telle est-elle inatteignable autrement que comme objet d'effusion ou de communion, infiniment glosée par des discours plus ou moins incantatoires dont les ressorts ne gagnent sans doute rien à être mis à nu. Tout ce que nous pouvons en saisir, de maniè-

re un tant soit peu objective, non naïve, ce sont des procès d'identification: ce par quoi la conscience que chacun a d'être lui-même et le produit d'une histoire, individuelle et collective, entreprend de se rendre visible – au moins à ses propres yeux –, ce par quoi elle se marque, se projette et se donne à partager. Dans le cas des immigrants proche-orientaux en Amérique latine, on a souvent le sentiment que la marque cardinale de l'identité arabe, au-delà même du nom ou du prénom qui marquent une ascendance, est avant tout un manque, un oubli, une béance – parfois sans doute aussi un rejet –, ceux de l'oubli de la langue arabe. Sans doute parle-t-on beaucoup l'arabe, dans les films d'*Al-Jazeera*, avec toute la variété des accents régionaux, mais on y parle surtout espagnol: à part quelques vieillards qui ont conservé le souvenir de l'idiome de leur pays natal, ceux qui parlent arabe sont presque sans exception des primo-arrivants ayant vécu suffisamment longtemps au Proche-Orient pour que l'arabe soit leur langue maternelle. Encore se plaignent-ils d'avoir le plus grand mal à transmettre leur idiome à leurs propres enfants – il est plus facile de transmettre sa religion que sa langue se plaint un entrepreneur égyptien installé à Santiago: la première est un ensemble de certitudes que l'on peut inculquer dans n'importe quel idiome, alors que la seconde est un rapport au monde, or celui dans lequel vivent nos enfants n'est pas le monde de la langue arabe (*Le lointain*). Et si fréquemment, notamment de la part de jeunes gens, l'intention est affirmée d'apprendre un jour la langue de leurs aïeux, l'on sent bien qu'il s'agit le plus souvent d'un

vœu pieux que la difficulté supposée de cette langue et la rareté – objective et unanimement soulignée, sauf en Argentine –, de l’offre d’enseignement de l’arabe suffiront à justifier d’en différer indéfiniment la mise en exécution. Cet oubli de la langue est, dans la plupart des interviews, présenté comme une fatalité qui se résout dans le choix entre intégration sociale et la transmission de la langue – un choix dont curieusement plusieurs intervenants semblent penser qu’il ne se posent pas dans les mêmes termes aux communautés d’origine allemande, italienne ou britannique, compte tenu d’on ne sait quelle puissance intégrative de leur langue (*Le lointain*). Mais personne ne semble vraiment se demander pourquoi il y a, dans la plupart des pays latino-américains, tant d’écoles anglaises, allemandes, italiennes ou françaises et pourquoi il s’y trouve aussi peu d’écoles arabes!

La question se fait insistant, angoissante même pour certains, source de détresse qui éclate au détour d’une confession, de savoir comment compenser cette perte dès lors que, tout le monde en convient, l’arabité n’est ni affaire de race, ni affaire de religion, mais bien affaire de “culture” partagée, médiatisée précisément par la relation que les Arabes entretiennent – ou devraient entretenir – à la *lughat al-Dâd*,<sup>4</sup> marqueur ultime de leur appartenance au continent de l’arabité, “du Golfe à l’Océan”. A cet égard, il apparaît clairement des dialogues virtuels qui se nouent d’un film à l’autre ou dans les récits individuels qu’ils nous livrent de “retour de conscience” de l’arabité au sein de la troisième, voire de la quatrième générations issues de l’immigration,

que l'arrivée dans les années 1970 et 1980, dans le sillage de la guerre civile libanaise et de l'exacerbation du conflit israélo-palestinien, puis dans les années 1990-2000, avec l'éclatement de la crise irakienne et *l'Intifada al-Aqsa*, de nouvelles vagues d'immigrants en provenance du Proche-Orient, n'est pas étrangère à cette prise de conscience et à ce que j'ai désigné comme l'"effervescence identitaire" qui s'en est suivie. Non seulement les nouveaux arrivants avaient la maîtrise de la langue arabe, que l'on entendit résonner à nouveau sur les marchés, sur les ondes et dans les débats publics, mais ils étaient, de surcroît porteurs de causes incontournables et mobilisatrices – la Palestine, le Liban, l'Iraq... – bien de nature à culpabiliser – un sentiment pour le moins diffus, qui ne cesse de resurgir dans l'espace des films – ceux à qui le confort et la prospérité conquis dans leur nouvelle patrie avaient pu faire oublier leurs racines. Dès lors, un certain nombre de logiques de marquage identitaire vont s'en trouver, sinon réactivées, du moins pourvues d'un nouveau contenu explicite, de nouvelles significations et performances, en quoi je vois des stratégies compensatoires – sans aucune connotation négative ou péjorative de ma part – à ce manque, de plus en plus flagrant, depuis que celle-ci reprend ses droits au sein des *collectividades* arabes d'Amérique latine, de la langue arabe. Sans doute les Arabes et descendants d'Arabes ont-ils toujours mangé "arabe", et l'introduction de certains éléments de la cuisine syro-libanaise constitue l'une des contributions les plus incontestables des immigrants proche-orientaux à la culture

matérielle latino-américaine – au point que la plupart des *criollos* sont persuadés que le *kebbé*, le *hommos* ou les *falafel* sont des plats typiquement colombiens, argentins ou chiliens. Mon point est ailleurs: dans la ritualisation de cette cuisine ou du rapport à cette cuisine, l'un des principaux leitmotivs de nos films, qui engage bien plus qu'une simple façon de se nourrir – un rapport à la famille que l'on réunit pour un banquet, des modes de transmission des savoirs, un aménagement de l'espace domestique, l'exaltation des odeurs, des saveurs, des couleurs de là-bas (*La Havane, Live, Maria, Abadi et Cohen, Dans le jeu*)... Et l'on peut penser que la multiplication des restaurants arabes de grand standing, ces dernières années, presque tous tenus par les immigrés des dernières vagues (*L'histoire telle que la rencontre Eduardo, Guayaquil, les Arabes du pouvoir et de la richesse*), n'est pas étrangère à la nouvelle quête de visibilité et d'affirmation collective qui se fait jour au sein des collectivités arabes d'Amérique latine.

J'ai souligné une manière de “surreprésentation”, qui est la loi du genre de ce type de films, des artistes et des créateurs. En la circonstance, leur présence massive dans les scénarios me semble correspondre au rôle même que ces artistes et ces créateurs ont en commun de s'assigner à une double interface: celle entre leur propre communauté dans les différents pays, en termes de contribution à ce que, faute de mieux, je désignerai comme les “cultures nationales” de ces pays; celle entre le Proche-Orient (le “monde arabe”), ignoré, méconnu et le plus souvent dénigré, et les sociétés

latino-américaines auxquelles ils appartiennent. L'architecture, la musique, la mode, les arts graphiques se prêtent d'autant mieux à de tels investissements qu'ils sont non-verbaux – de la calligraphie comme substitut à l'ignorance de la langue (*La Havane live*) – et peuvent être glosés dans n'importe quel idiome.<sup>5</sup> Et comment ne pas être attentif à la contribution des descendants d'Arabes, en langue espagnole, à la très riche et imposante production poétique de l'Amérique latine, surtout en Colombie et en Argentine? Comme si les propensions au dire poétique qu'ont en commun l'espagnol et l'arabe se conjuguaient pour “surreprésenter” les poètes d'origine arabe sur les différentes scènes littéraires sud-américaines. Ici, les échanges arabes-espagnols peuvent bien être reçus pour ce qu'ils se veulent: une envolée vers l'universel – même si les performances ne sont pas toujours encore à la hauteur – illustrée déjà, avec quel panache, par l'Espagne arabe d'al-Andalus dont la mémoire insiste, en Amérique latine, chez ceux qui s'en voudraient les héritiers (*Le chemin de Ziryab*, Venezuela, *Littin*, Chili, *Un rêve de 35 minutes*, Honduras). Ces remobilisations identitaires ne sont pas – comment le seraient-elles – exemptes de militance et de langue de bois. Mais on pourrait dire que l'une et l'autre sont instruites par d'autres référents que ceux qui président aux élaborations idéologiques proche-orientales: mémoires des dictatures et des utopies latino-américaines, expérience de sociétés multiethniques et multiculturelles – et non pas seulement multiconfessionnelles, comme au proche-Orient. C'est sur ce terreau que se

transplante le ferment des utopies arabes – celle de l’unité, celle de la cohabitation interreligieuse, celle des lendemains qui chantent du nassérisme et du nationalisme, y retrouvant une force d’enchantement qu’elles ont de longtemps perdue au Proche-Orient.

Clubs sociaux, associations, cercles ou amicales sont, de longue date, des hauts-lieux des sociabilités arabes dans toute l’Amérique latine: lieux où l’on se retrouve entre soi, mais aussi lieux de visibilité. Dans la plupart des cas, ils avaient depuis longtemps, sauf peut-être en Argentine, cessé de publier les revues en arabe qui avaient fait les riches heures de la littérature dite du *Mahjar* (de l’émigration<sup>6</sup>), voire s’abstenaient d’organiser des manifestations qui auraient pu apparaître comme “ethniques”. La nouveauté, à cet égard, ce sont les défilés de mode “arabe”, les festivals de danses folkloriques, les expositions de photos ou de peintures, les cycles de films arabes, conférences culturelles et autres concours de cuisine qui constituent, depuis quelques années, l’ordinaire des “saisons” de ces clubs ou associations. J’ai évoqué l’équipe de football “Palestine” qui évolue en deuxième ligue du championnat chilien (*Dans le jeu*) – on pourrait multiplier les exemples d’une affirmation collective de soi qui fait d’abord sens sur les scènes locales, à l’échelle d’une ville ou d’une région, par exemple à Lorica, Colombie, parfois surnommée Lorica saoudita pour la force des traditions arabes qui s’y perpétuent et la vivacité des façons dont elle se donne à voir (*L’histoire de Lorica*). Il va sans dire que les expressions de la solidarité avec les causes arabes occupe dorénavant une place prépondérante dans ces activités: conférences sur la Palesti-

ne, l'Iraq, sur l'Islam, réception de personnalités arabes de passage... c'est avant tout soi-même qu'il s'agit de mobiliser, y compris à l'échelon national, comme l'illustre, entre autres, l'organisation dorénavant périodique de "rencontre culturelles colombo-arabes" (*En direct de Colombie*).<sup>7</sup>

*Last but not least*, il ne fait guère de doute, tous nos films en témoignent, que le mariage préférentiel au sein de la *collectividad* reste une stratégie privilégiée de perpétuation identitaire, y compris pour les générations les plus jeunes, mais il est bien loin d'être certain que les Latino-Arabs se marient plus souvent entre eux que les Arabes "natifs" n'épousent prioritairement leur cousin parallèle patrilatéral – le fils ou la fille du frère du père, le supposé "mariage arabe". Si nombre de protagonistes de nos films nous présentent de tels mariages comme hautement souhaitables, pour des raisons qui mêlent tout à la fois le respect des traditions, la pureté du sang et des lignages, des considérations morales ou religieuses et l'intérêt bien compris des familles, les films nous donnent également à voir des couples mixtes, proclamant leur bonheur et l'harmonie qui règne dans leur ménage – il semble d'autant plus facile d'intégrer une famille arabe que son statut social est plus élevé (*Guayaquil, les Arabes du pouvoir et de la richesse*). Il est vrai que dans ces couples, la "pièce rapportée" semble devoir être toujours l'épouse – hasard ou pur et simple constat qu'il reste plus facile de prendre une fille, que l'on peut toujours espérer initier à la culture domestique de sa nouvelle famille, que d'en céder une qui, dès lors qu'elle s'est mariée en dehors de la

communauté risque de se perdre comme arabe, sinon elle, du moins ses enfants. Sauf erreur, le seul contre-exemple – mais l'on conviendra qu'il est quelque peu atypique – est celui de cette artiste cubaine, d'origine libanaise maronite qui se convertit à l'Islam en épousant un "Cubain de souche" lui-même devenu musulman (*La Havane live*).<sup>8</sup>

### **3. Limites de la *collectividad***

Les contours externes de l'arabité latino-américaine sont ainsi assez faciles à délimiter: est arabe celui qui se perçoit et se revendique comme tel, de l'une des façons que l'on a dites ou de toute autre façon, dès lors qu'il est reconnu comme tel par la *collectividad* locale – on peut sans doute trouver quelque intérêt, en Amérique latine, à *se faire passer* pour arabe –, quel que soit par ailleurs son degré de métissage dont personne, ou presque, au fil des générations, ne peut se prétendre exempt. Sont-ils "arabes", ces étudiants sahraouis, accueillis par l'Etat cubain par solidarité avec les peuples en lutte, parqués dans une université de province et qui n'ont rien de plus pressé, à les en croire, que d'obtenir leur diplôme pour rentrer se mettre au service de la construction de leur pays? Par la langue, l'histoire et l'anthropologie, sans doute, pour une part (ils sont surtout berbères), mais il y a bien peu de chances qu'ils parviennent, quand bien même ils le voudraient, dans les conditions qui leur sont faites, à intégrer les rangs de l'arabité latino-américaine (*Ma mère, ne pleure pas sur moi*). C'est sans doute ici que

réside la part de vérité de la boutade qui veut que tous les Arabes d'Amérique latine soient riches et prospères: s'ils cessent de l'être ou échouent à le devenir, ils se fondent dans le petit peuple de Bogota, Santiago, Buenos Aires ou Caracas et plus personne n'entend parler d'eux. Il n'est plus "arabe", Gabriel Ismael, dont le nom musulman était Ihab Muhamad Aqila quand il naquit, en 1966, à Jérusalem: tout juste une épave, un toxicomane SDF voué à la prison et à une mort précoce, jusqu'à ce que des membres de la *colectividad* locale, d'origine palestinienne comme lui, décident de l'arracher à sa perdition, en égard à son arabité, à sa "palestinité", mais tout autant à sa religion (*Perdu à Costa Rica*).

La question de ses contours internes, qui engage les relations entre les diverses composantes "nationales" et "confessionnelles" de cette arabité, est d'autant plus épineuse et sensible que les dits contours sont, en fait, mouvants, incertains, tantôt flous tantôt plus tranchés, au gré des enjeux, et surtout font l'objet de ce que je me hasarderai, faute de mieux, à désigner comme un double langage.<sup>9</sup> A un niveau de surface, part d'une inévitable et sans doute irréductible langue de bois, encore renforcée sans doute par le contexte et les enjeux du tournage, mais qui signale aussi un horizon d'attente, un idéal pourrait-on dire, l'arabité est présentée par les plupart des protagonistes de nos films comme une matrice englobante, origine commune derrière laquelle s'estompent, par le jeu du temps et de l'éloignement, les appartenances que l'on peut qualifier de "primaires": à en croire la plupart d'entre eux, peu importe que l'on soit d'origine libanaise, syrienne, pales-

tiniennes ou autre, peu importe même que l'on soit chrétien ou musulman, une communauté d'appartenance et d'intérêts s'impose et finit par prévaloir dans la relation entre la *colectividad* et la société où elle est installée, d'une part, dans la relation à la terre des ancêtres, globalisée par l'éloignement et les drames qui s'y jouent, d'autre part. D'autant qu'intermariages et mariages "mixtes", appartenance aux mêmes clubs ou associations, partenariats d'affaires ou proximités résidentielles contribuent à estomper encore les différences et les différents engrainés dans l'histoire du lointain Proche-Orient, et à rendre poreuses les frontières entre les communautés, y compris religieuses. Ceci se formule ainsi, et tous, sans doute, voudraient y croire sans y parvenir tout à fait: les premiers immigrants et leurs descendants ont eu la sagesse de laisser derrière eux les conflits et les haines qui déchirent leurs patries d'origine, et en particulier les conflits "nationaux", confessionnels ou partisans. Juan Gossain, journaliste vedette d'une chaîne colombienne d'origine libanaise, expérimente les effets positifs de cette dissolution des appartenances locales dans une commune arabité: en visite en Syrie avec un groupe de Colombiens comme lui d'origine arabe, ils décident de faire une excursion à Beyrouth sans s'aviser qu'il leur faut un visa pour entrer au Liban; à la frontière, ils pensent un moment être refoulés mais le policier leur déclare, dans un grand sourire, qu'ils n'ont pas besoin de visas pour visiter la terre de leurs parents et de leurs grands parents (*L'histoire telle que la raconte Eduardo*).

Cela, pour l'image d'Epinal, car l'appartenance à l'arabité continue à se décliner en termes d'origines "natio-

nales”: on est/naît et on demeure d’origine libanaise, syrienne, palestinienne, et plus encore chrétien ou musulman, même s’il est toujours possible de changer de religion ou de ne pas transmettre la sienne à ses enfants. Et ce d’autant plus que de subtiles hiérarchies sociales se dessinent ici ou là, non dites, sinon en aparté, mais non moins stratifiées: mieux vaut être d’origine syrienne – chrétienne ou musulmane – à Cartagena de Indias, et libanaise à Barranquilla, palestinienne à Santiago ou au Honduras, libanaise à Panama City ou à Guayaquil... Des identités susceptibles de resurgir dans des logiques de situation ou, quoi qu’on en ait, en réaction aux soubresauts de la situation politique au Proche-Orient, et en particulier des relations entre Syriens et Libanais, Libanais et Palestiniens, les unes et les autres susceptibles de réactiver les complexités confessionnelles. Yomit Amat, autre journaliste vedette colombien, raconte avoir jeté un froid quand, invité à déjeuner par l’ambassadeur du Liban à Bogota qui le prend pour un Libanais d’origine, il se sent obligé, dans ce qu’il présente comme une sorte de prise de conscience, de rectifier l’erreur en dévoilant, pour la première fois publiquement, l’origine palestinienne de son père (*L’histoire telle que la raconte Eduardo*). En fait, les incidences locales des conflits moyen-orientaux, et plus encore les accointances ou les connexions susceptibles de se nouer entre tel ou tel groupes d’intérêt latino-arabes et les partis politiques ou l’*establishement* de certains Etats arabes constituent le véritable non-dit ou le point aveugle de l’arabité latino-américaine, d’autant plus délicates à documenter que

l'enquêteur est étranger à l'Amérique latine et originaire de ce même Proche-orient. L'on ne saurait s'étonner, quoi qu'il en soit, que de telles interférences manquent à s'exprimer dans un programme à vocation "consensuelle" tel que "les Arabes en Amérique latine".

Dans l'écho qu'en renvoient nos films, la question religieuse apparaît tout à la fois insistante et soigneusement contournée, ce qui renvoie tout à la fois à la façon dont elle se pose dans le regard des réalisateurs et à la façon dont en traitent les interviewés. Notons d'emblée qu'aucun des films ne met en scène d'interactions religieuses à proprement parler, à la notable exception près de *Maria, Abadi et Cohen* qui rend compte des activités d'un comité judéo-chrétien-musulman mis en place à la suite des attentats anti-juifs et anti-israéliens de 1992 et 1993 pour favoriser le dialogue entre les trois monothéismes et tenter d'apaiser les tensions. Tout au plus voit-on dans nos films des chrétiens exprimer tout le bien qu'ils pensent de l'islam et tout le respect qu'ils portent à leurs compatriotes de confession musulmane, tandis que des musulmans réaffirment le caractère fondamentalement tolérant et fraternel de la religion du Prophète et la parfaite compatibilité de leur foi avec les valeurs de sociétés majoritairement, et parfois constitutionnellement musulmanes. L'articulation cardinale de la question des relations interconfessionnelles, du point de vue de l'arabité latino-américaine, sa ligne de fuite, pourrait-on dire, dérive du fait qu'à l'inverse du Proche-Orient, celle-ci est presque partout très majoritairement chrétienne – malgré un certain "rééquilibrage" dans les années 1970 et 1990 –, dans des sociétés, précisément, majori-

tairement et parfois constitutionnellement catholiques. Ce rapport de force inédit au sein de la commune arabité, avec toute la mémoire dont elle est porteuse de relations entre chrétiens et musulmans pour le moins conflictuelles sans qu'il soit besoin de remonter aux croisades, induisent des postures et des attitudes, voire des jugements de valeur, qui nuancent, pour dire le moins, l'image que l'on voudrait donner d'une indifférence positive et fraternelle à la différence religieuse de l'autre.

D'une part, le constat de l'antériorité historique de l'établissement en Amérique latine d'Arabes chrétiens, plus ou moins consciemment associée à l'idée qu'elle s'explique par les persécutions et les injustices subies dans la mère-patrie, tend assez naturellement à déboucher sur la représentation plus ou moins explicite d'une meilleure adaptation ou adaptabilité des chrétiens en tant que tels aux sociétés latino-américaines. La contrepartie en serait que pour véritablement s'intégrer, les musulmans devraient, en quelque manière, sinon se désislamiser, du moins adapter leur islam aux exigences du milieu. Le même Eduardo dont il a été question à plusieurs reprises souligne que, parmi les premières générations d'immigrés, qui contavaient quand même quelques musulmans, nombre d'entre eux ont épousé des chrétiennes autochtones, mettant leurs enfants en situation de devoir choisir entre les religions de leurs deux parents, avec pour résultat de produire des individus religieusement indifférents, presque complètement laïcisés, dit-il, ce dont, dans sa logique, il y a tout lieu de se féliciter. Plus loin, il ajoute que nulle part en Amérique latine, on n'a vu de per-

sonnalités musulmanes accéder aux plus hautes fonctions, à l'exception de Carlos Menem qui, précisément a dû se déclarer chrétien pour pouvoir prétendre gouverner une nation chrétienne dans son écrasante majorité.<sup>10</sup> De fait, plusieurs des protagonistes de nos films illustrent la réalité de ces trajectoires: de Yamic Amat, le journaliste colombien dont le père, arrivé Ahmed Chafiq, musulman de Ramallah qui, ne parlant pas un mot d'espagnol, ne put empêcher l'officier de l'Immigration d'inverser son prénom et son patronyme devenu Amat, ouvrant en quelque sorte symboliquement la voie au baptême du petit Jamil, devenu Yamic par euphonie (*L'histoire telle que la raconte Eduardo*), à la prédicatrice musulmane équatorienne, restée seule de sa fratrie fidèle à la religion de son père et dont la mère était elle-même une chrétienne autochtone (*Des femmes et des racines*), en passant par l'ex-toxicomane de Costa Rica, que ses parents firent baptiser dès leur arrivée en Amérique latine pour, selon lui, lui éviter les “problèmes d’identité” qui devaient, par la suite, ne cesser de l’assaillir. Le non-dit de cette représentation que l’on pourrait qualifier de “complaisante” à la conversion de l’Autre musulman concerne l’occultation des conversions le plus souvent informulées qui se sont produites au sein de l’arabité chrétienne, dont on connaît la profuse diversification au Proche-Orient même si subsistent quelques îlots d’orthodoxie, notamment en Argentine, les chrétiens orientaux sont entrés en masse dans l’Eglise catholique, oubliant les querelles, souvent inexpiables, qui pouvaient opposer leurs dénominations d’origine à l’Eglise de Rome.

L'image que donnent d'eux-mêmes, dans nos films, les musulmans attachés à le rester présente, en quelque manière, le double inverse de celle que leur renvoient leurs concitoyens chrétiens arabes: passées les protestations de coexistence pacifique et harmonieuse, la protection de son islam semble devoir impliquer une manière de retranchement de la société: non pas tant, ou pas nécessairement, retranchement des individus eux-mêmes – encore que de nombreux interviewés ne cachent pas un désir d'entre-soi, seul à même d'éviter, notamment aux enfants et aux femmes, les risques de contagion morale ou spirituelle, dans des sociétés que leur violence et la diffusion de la drogue et de la prostitution rendent faciles à répudier –, mais surtout retranchement de ce qui, des individus et des collectivités ressortit le plus directement de leur appartenance à l'islam et qu'il s'agit de conserver intactamé, à distance de la société, sans interaction avec elle. C'est la prédicatrice équatorienne qui assure que jamais elle ne laisserait ses enfants participer aux *parties* que donnent leurs camarades de classe et moins encore fréquenter les discothèques, d'avoir des petits amis ou traîner dans les rues; ce sont ces pères qui décident de renvoyer leurs enfants au pays au moment de l'adolescence, au moins autant pour les préserver de possibles dérives que pour leur faire apprendre l'arabe et découvrir les vraies valeurs de la terre de leurs ancêtres; c'est encore la multiplication des mosquées-écoles-centres culturels, partout où existent des concentrations de musulmans avec pour vocation déclarée d'offrir aux croyants des espaces intégrés et quasi autarciques de sociabilité vertueuse.

## Notes

1. Une exception: *The Lebanese in the World. A century of Emigration*, édité par Albert Hourani et Nadim Shehadi, Tauri, London, 1992. Quelques travaux sur les effets du départ, en particulier au Liban ou en Palestine..., mais rien ou presque sur les flux, les réseaux...
2. Emprunté à Sélim Abou, *Immigrés dans l'autre Amérique*, Paris, Plon, 1972.
3. Gabriel Garcia Marquez, *Chronique d'une mort annoncée*.
4. La langue de Dâd, “d” emphasisé, réputé correctement prononçable par les seuls Arabes.
5. Chakira, icône arabe de Colombie, icône colombienne dans le monde... Il n'y en a pas beaucoup d'autres.
6. <http://usinfo.state.gov/journals/itsv/0200/ijse/abinader.htm>.
7. Le deuxième *Encuentro cultural colombo-arabe* a lieu en novembre 2006 à Catragena de Indias. [www.encuentroculturalcolomboarabe.org](http://www.encuentroculturalcolomboarabe.org).
8. Je me garderai d'oublier que l'un des films les plus forts et les plus attachants de la série met en scène, à travers leur témoignage, ceux de leurs femmes et ceux de leurs enfants, des unions de fronteermen arabes avec des Indiennes (*Sur l'Amazone*).
9. Non que dans certains cas on nous mentirait alors que dans d'autre on nous dirait la vérité, mais en ce que, en ces matières, une chose et son contraire peuvent également faire sens.
10. Le même Carlos Menem a pour sa part déclaré, selon un de ses proches que, n'ayant jamais été élevé dans la religion musulmane, il ne se considérait pas comme tel et qu'il n'avait donc pas eu à se convertir (*Arabes, golf et politique*).



## Fundamentalismo y Culturas Subalternas



# **Temps historique et intégration de l'Amérique du sud**

*Helio Jaguaribe*

## **1. Temps historique et développement**

L'histoire consiste, entre autres choses, en une succession d'étapes. On y distingue des macroétapes comme le Néolithique, l'Âge du Bronze, l'Âge du Fer etc. En termes relativement récents, se sont succédées, à partir de la Renaissance jusqu'à nos jours, la Révolution mercantile, du XV<sup>ème</sup> au XVII<sup>ème</sup> siècle, l'industrielle, de la fin du XVIII<sup>ème</sup> à la moitié du XX<sup>ème</sup> et la technologique, de la deuxième moitié du XX<sup>ème</sup> jusqu'à nos jours.

Chacune de ces étapes a offert des possibilités, convenablement exploitées par quelques sociétés et négligées par d'autres. De grandes civilisations orientales telles que l'indienne et la chinoise ont perdu les possibilités offertes par la navigation transocéanique, lors de la Révolution mercantile, et de ce fait ont pris du retard par rapport à l'Europe occidentale. Ces mêmes civilisations, ainsi que l'Islamique, n'ont pas connu d'industrialisation satisfaisante depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle et sont ainsi devenues des sociétés du Troisième Monde. Quelque chose de semblable s'est passé en

Amérique latine: quoique le Brésil et le Mexique aient atteint un niveau industriel important, ces sociétés sont pourtant restées sous-développées car elles n'ont pas réussi à éléver la plus grande partie de leurs populations à un niveau éducationnel satisfaisant.

À l'heure actuelle nous nous trouvons devant une question angoissante: la perte d'un délai historique peut-elle être rattrapée? La Chine et l'Inde, ainsi que quelques pays du Sud-est asiatique, répondent affirmativement. D'autre part, est significative la mesure où se révèle persistant le retard économique et technologique et, surtout socioculturel, d'un grand nombre de sociétés, y compris celles de l'Amérique latine et, parmi celles-ci, principalement les sociétés andines. Si ce retard persiste, il tendra à être irréversible.

Le processus de développement d'une société, dans les conditions actuelles, est devenu plus complexe dû à la mondialisation accélérée découlant de la Révolution technologique. Au long du XIX<sup>ème</sup> siècle et au début du XX<sup>ème</sup>, les processus de développement se produisaient au niveau d'États nationaux. Ainsi se sont développés les États-Unis, les pays de l'Europe occidentale et, plus tardivement, le Japon. Dans les conditions actuelles, le processus de mondialisation introduit dans l'ensemble du monde un nouveau protagoniste, l'entreprise multinationale. D'autre part, après le collapsus de l'Union Soviétique, le monde s'est trouvé soumis à une seule superpuissance, les USA.

Parmi les multiples effets qui en découlent, on observe la mesure où les pays restés sous-développés, exception fai-

te de la Chine, l'Inde et de quelques pays du Sud-est asiatique, ont graduellement perdu des marges croissantes d'autonomie interne et externe. Les entreprises multinationales sont devenues économiquement dominantes dans un grand nombre de pays sous-développés, y opérant de manière à rendre compulsive une orientation économique compatible avec les exigences du marché international. Le néo-libéralisme, d'origine anglo-saxonne, a imposé à ces pays son orthodoxie économique, indépendamment des aspirations populaires et de la volonté de leurs leaders. Cette orthodoxie néo-libérale a transformé en ferraille le grand parc industriel de l'Argentine et a provoqué un monétarisme stérilisant au Brésil, malgré les convictions socio-démocratiques d'un président aussi brillant et capable que Fernando Henrique Cardoso, ou de cet ancien leader de gauche, extrêmement intelligent, Luiz Inácio Lula da Silva. D'autre part, l'autonomie externe de ces pays s'affaiblit de plus en plus en fonction de l'agrandissement du pouvoir hégémonique des États-Unis.

Le résultat de ce double processus – hégémonie interne des multinationales et externe des USA – est la réduction d'un nombre croissant de pays à la condition de simples segments du marché international. Restent les aspects symboliques des souverainetés: l'hymne national, le drapeau, les armées de parade, voire des élections dans les sociétés démocratiques. Toutefois, les dirigeants de ces pays, soumis à d'irrésistibles contraintes économiques, culturelles, politiques et, à la limite, militaires, sont forcés à agir de conformi-

té avec les exigences du marché international et les directives de Washington.

Dans ces nouvelles conditions, quelques sociétés réussissent quand même à se développer économiquement et socialement, quoique privées d'autonomie externe et d'une effective autonomie interne. Pourtant, dans ces cas, on ne peut plus parler de "développement national", mais de "développement territorial". Les pays européens, malgré leur haut niveau de développement, ont dû se grouper dans l'Union européenne pour pouvoir conserver d'importants aspects de leur identité nationale et de leur destinée historique respective. Les autres se convertissent, comme nous l'avons déjà observé, en simples segments du marché international. Seuls les pays peu peuplés et d'un niveau éducatif élevé réussissent, dans ces conditions, à prospérer. Ils deviennent des provinces prospères de l'Empire américain. Les pays à grande population, en majorité inculte, sont soumis à la marginalisation et au misérabilisme de leurs grandes masses. D'un autre côté, leurs élites se dénationalisent pour la plupart et deviennent des membres favorisés de l'Empire.

## **2. L'Amérique latine**

Une analyse des conditions actuelles de l'Amérique latine doit, avant toute chose, prendre en compte les effets découlant de la différentiation économique et, dans une large mesure, politique, du nord et du sud de la région. Les pays

du nord de l'Amérique latine, y compris l'Amérique centrale et le Mexique, soumis à l'irrésistible gravitation des États-Unis, formalisée, dans le cas du Mexique, par le traité NAFTA, sont devenus économiquement dépendants du système nord-américain, avec les effets politiques qui en découlent. Le Mexique réussit jusqu'ici à préserver son identité nationale par le pouvoir de sa puissante culture populaire et par le haut niveau de sa culture érudite. Mais, avec à-peu-près 80% de son commerce extérieur dépendant des États-Unis, avec une très grande partie de son économie interne contrôlée par des multinationales américaines, ce pays est absolument attelé à son voisin du Nord.

L'Amérique du sud, au contraire, dispose encore d'une marge considérable d'autonomie, quoiqu'en déclin. Le Brésil, l'Argentine et le Venezuela, constituant plus de 90% de la population et du PIB du Mercosud, représentant une masse populationnelle et économique plus de trois fois plus grande que celle des autres pays de la région, sont sans aucun doute le pilier de support de la marge d'autonomie interne et externe qui subsiste encore en Amérique du sud. Cette autonomie pourtant, comme nous l'avons déjà observé, tend à décliner rapidement si l'on n'adopte pas, et à temps, des mesures correctives. La question de la mesure où les pays de l'Amérique du sud réussiront à préserver une destinée nationale propre dépend, ainsi, au long d'un délai historiquement court et difficilement dépassant les vingt ans, de la conjugaison convenable de deux processus: (1) du point de vue domestique, d'un développement économique et socioculturel

accéléré; (2) du point de vue international, de la consolidation du Mercosud et de la conversion de la Communauté Sud-américaine des Nations en quelque chose d'effectivement opératif, en termes économiques et politiques.

Ces deux processus sont, dans une large mesure, interconnectés. La consolidation du Mercosud, dans un délai relativement court et la subséquente intégration sud-américaine, sont des conditions sine qua non pour la préservation de l'autonomie externe des pays de la région. Une telle intégration n'est pourtant pas viable et ne produira d'effets positifs que si l'on arrive à éléver le niveau de développement économique et socioculturel des pays de l'Amérique du sud, particulièrement les trois déjà mentionnés.

De multiples difficultés, comme celles qui empêchent les efforts d'intégration de l'Amérique du sud, s'opposent à une élévation satisfaisante du seuil de développement des pays sud-américains, y compris ceux qui exercent une influence décisive sur la région. D'une manière générale, les difficultés relatives au développement de ces pays résultent du fait que, exception faite de l'Argentine, le niveau éducatif de deux autres pays formant l'axe de support autonomique de la région est extrêmement faible. Le niveau éducatif est pourtant encore plus bas dans des pays comme la Bolivie, l'Équateur et le Pérou. En ce qui concerne l'Argentine, l'on y voit persister la divisibilité péronisme-anti-péronisme et, ce qui est plus grave, la division entre péronismes de gauche et de droite, et entre les leaderships Kirchner et Duhalde. Ce divisionnisme idéologique a eu des

conséquences fatales dans le cas du “default” argentin de 2001. Le pays sort pourtant rapidement de cette crise. Avec une population ayant le niveau éducationnel le plus élevé de l’Amérique latine, l’Argentine, si des circonstances extérieures ne l’empêchent pas, devra être le pays sud-américain qui atteindra le plus rapidement un seuil de développement satisfaisant. La préservation de son autonomie dépendra toutefois de l’effective intégration de l’Amérique du sud.

En ce qui touche le processus intégratif de la région, il est, en ce moment, difficile, en raison, outre d’autres facteurs, de la crise qui frappe profondément les pays andins. La Bolivie, l’Équateur et le Pérou n’ont pas atteint, au long de leur histoire indépendante, une intégration, même peu satisfaisante, de leurs majorités indigènes et de leurs minorités hispaniques. La Colombie, non seulement se trouve face à cette dichotomie, bien qu’à moindre degré, mais est frappée par l’association de la guérilla révolutionnaire avec le narcotrafic, ce qui fait qu’une partie importante du territoire national échappe au contrôle de l’État colombien, avec de graves répercussions sur la capitale même du pays.

Les difficultés d’intégration sont aggravées par le fait que l’alliance stratégique argentine/brésilienne se trouve encore à un stade plutôt déclaratoire qu’opérationnel. Cette alliance est la condition sine qua non pour la consolidation du Mercosud et pour l’intégration sud-américaine. Malgré l’intention de la majorité des dirigeants de ces deux pays, et nonobstant les progrès atteints depuis les présidences de Sarney et d’Alfonsín, l’entente opérationnelle est encore

modeste et intermittente. Dans la troisième partie de ce travail, on essayera d'en faire un bref commentaire.

Vu les difficultés qui s'opposent tant au processus de développement domestique dans des pays comme le Brésil, l'Argentine et le Venezuela – en plus des autres pays de la région – que celles qui empêchent l'intégration sud-américaine, il faut reconnaître que les premières sont plus difficiles à surmonter. Il en est ainsi car l'intégration régionale, avec toutes les difficultés objectives qu'elle présente, dépend surtout d'une volonté politique clairvoyante. Ce fut une volonté politique clairvoyante qui a mené Alfonsín et Sarney à surmonter les divergences puériles qui plaçaient l'Argentine et le Brésil dans des camps opposés, en transformant des relations antagoniques en relations de coopération, dans un délai extrêmement court. Cette même volonté politique tendra à se manifester, en ce qui concerne l'intégration sud-américaine, à partir du moment où les trois pays déjà mentionnés acquerront un niveau plus élevé de formation politique, soutenu par un processus de développement domestique satisfaisant.

Le problème du développement domestique, dans le cas du Brésil et du Venezuela, découle du fait que les deux pays ont institué une démocratie de masses avant la formation d'une citoyenneté de masses. Ces difficultés sont graduellement surmontées au Venezuela en vertu de la démocratie de référendum instituée par le président Chavez. En contrepartie, la classe moyenne vénézuélienne lui est manifestement opposée, ce qui le mène à un autoritarisme croissant, avec

les inconvénients qui en découlent, parmi lesquels la tendance à une déstabilisation du régime qui aura lieu dans un délai plutôt court.

Parmi les principaux risques auxquels font face les pays sud-américains, dans la mesure où se prolongera leur état actuel de sous-développement domestique et que le processus d'intégration de la région prendra du retard, se trouve le risque pour eux de perdre le délai historique dont ils disposent encore pour rattraper ce retard, sans être transformés en simples segments du marché international et en provinces de l'Empire américain.

Il est certain que les exemples de l'Inde et de la Chine montrent la possibilité d'une récupération tardive d'un délai historique. Ces deux pays sont en train de, simultanément, finaliser leur processus d'industrialisation et de faire avancer rapidement leur développement technologique (mississippi chinoise et électronique indienne), en même temps qu'ils préservent et élargissent leurs marges d'autonomie internationale. Pourquoi l'Amérique du sud et, dans ce continent, des pays comme le Brésil, l'Argentine et le Venezuela ne pourraient-ils aussi, quoique tardivement, rattraper les délais en vue de conclure leur développement national et d'élargir leur autonomie externe?

Cette question restera encore ouverte pour un certain temps. Pourtant, une analyse comparant les cas indien et chinois avec celui de l'Amérique du sud en général et, en particulier, avec ceux du Brésil, de l'Argentine et du Venezuela, révèle l'existence de différences socioculturelles si-

gnificatives favorisant les Orientaux en détriment des Sud-Américains. Il s'agit, en dernière analyse, du fait que la Chine et l'Inde sont détentrices d'une culture millénaire propre qui a réussi à s'occidentaliser en termes techniques-opérationnels tout en conservant leur substrat philosophique, éthique et ethnique. Les pays sud-américains, au contraire, sont d'anciennes colonies ibériques, dépositaires de l'un des versants de la culture occidentale avec laquelle ils s'identifient. Faire partie de l'Empire américain, c'est faire partie de la civilisation occidentale. Cet état de choses s'aggrave lorsqu'on analyse le cas des élites dans chacun de ces blocs. Une grande partie des élites chinoises et indiennes a été élevée dans des universités américaines et a perfectionné ses connaissances en les exerçant aux États-Unis. Malgré cela, ces élites gardent toujours leur caractère national respectif, à quelques exceptions près. Des savants chinois ont emmené à leur pays d'origine – souvent de manière illégale, comme en matière nucléaire et missillistique – les connaissances acquises aux USA. La diaspora chinoise est la principale source de financement externe du développement chinois. Un commentaire semblable, quoique en termes plus nuancés s'applique à l'élite indienne.

Faisant contraste avec cette attitude, une grande partie des élites latino-américaines, surtout les personnes d'aspect nettement ibérique, s'identifie avec les USA. De là, la facilité avec laquelle, dans le cas de l'Amérique du sud, des secteurs significatifs des élites fusionnent avec les élites nord-américaines et, en tant que membres privilégiés, se trouvent dans une situation qui ne leur est pas désagréable.

La condition de “province” de l’Empire est pourtant extrêmement négative pour les grandes masses de l’Amérique du sud et ne fait qu’aggraver leur niveau de pauvreté et d’exclusion. Cette condition devient particulièrement repoussante pour de grands secteurs de ces masses principalement d’origine indigène ou africaine, comme le montrent, à l’heure actuelle, le néo-indigénisme des pays andins et le néo-africanisme de l’Haïti.

### **3. Les quatre prochaines années**

Les quatre prochaines années se revêtiront d’une grande importance pour la destinée de l’Amérique du sud. Il s’agit, d’un côté, des quatre dernières années de la première décennie du XXI<sup>ème</sup> siècle, donc de la période qui lui imprimera ses caractéristiques principales qui, à leur tour, exerceront une grande influence sur les années subséquentes. D’un autre côté, il s’agit de la période qui, au Brésil, correspondra à la possibilité d’un nouveau mandat de Lula ou, moins probablement, de la présidence Alckmin. Cette période connaîtra encore un Venezuela sous Chavez et une Argentine probablement sous le deuxième mandat de Kirchner. Dans ce contexte, les résultats des élections brésiliennes en octobre 2006 exerceront une grande influence sur la région.

Si bien que la candidature Alckmin atteint, à la moitié de 2006, une marge d’acceptation supérieure à celle que l’on attendait, l’élection de Lula au premier tour est encore plus probable. Si ce n’est pas le cas, il est possible qu’une

importante quantité de votes qui, selon les sondages, iront à la sénatrice Heloisa Helena, s'orientent vers Lula, lui assurant la victoire au deuxième tour. Il n'est toutefois pas impossible que ces votes, exprimant un manifeste désenchantement pour Lula, aillent à Alckmin et le fassent président.

Ce que signifierait une présidence Alckmin ou un deuxième mandat de Lula, est quelque chose qui se revêt d'une grande marge d'imprévisibilité. On peut pourtant croire que Lula continuera à montrer de significatives limitations comme chef de gouvernement et une bonne performance comme Chef d'État. Pour ce qui est de Alckmin, on peut raisonnablement croire que son improbable gouvernement, soit internement, soit internationalement, revêtirait des caractéristiques clairement gestionnaires.

Dans l'hypothèse d'un gouvernement Alckmin, tout montre que ses priorités seraient les questions internes. Sa campagne électorale se développe autour de deux grandes promesses: une robuste reprise du développement national et une stricte probité administrative. Conservateur équilibré, Alckmin ferait face, internement, à une alternative décisive: rompre le néo-libéralisme monétaire qui a marqué les gouvernements précédents et instituer, bien qu'avec des précautions anti-inflationnistes, une politique néo-développementiste ou, encore précautionneusement, maintenir, dans l'essentiel, le néo-libéralisme précédent. Dans le deuxième cas, un futur gouvernement Alckmin tendrait à être, en termes plus modestes, une réitération du gouvernement Cardoso. Dans l'hypothèse, moins probable, de l'option pour un vigoureux

développement, le Brésil pourrait revivre l'expansionnisme économique de l'ère Kubitschek.

Au plan international, on peut prévoir, dans un hypothétique gouvernement Alckmin, une continuation de la politique extérieure de Cardoso, quoique plus américainiste. Cela signifierait un engagement plus global qui mettrait l'accent sur les relations avec les USA (y compris un regrettable appui à l'ALCA) et avec l'UE et prioriserait moins la politique sud-américaine. Le résultat probable de cette politique extérieure tendrait à être le ralentissement de l'intégration sud-américaine et une capacité médiocre pour administrer la crise du Mercosud. Dans un tel contexte, l'entente entre Chavez et Kirchner tendraient à se renforcer en détriment de l'influence brésilienne en Amérique du sud.

Dans l'hypothèse, plus probable, d'un deuxième gouvernement Lula, il se trouvera devant une importante alternative: (1) répondre aux insistantes demandes des dirigeants du PT, qui verront dans le deuxième mandat de Lula une dernière chance face à la perspective d'un long futur éloignement du pouvoir, ou (2) essayer de donner un sens historique à ce deuxième mandat, s'entourant de personnes extrêmement compétentes et intègres et mobilisant l'opinion publique en vue d'appuyer un effort vigoureux pour le développement interne et une politique extérieure dynamique où l'Amérique du sud serait une priorité.

Pour Lula, la conduite intelligente serait l'option pour une posture historique, qui lui vaudrait un grand appui du peuple et tendrait, en conséquence, à avoir une base satisfai-

sante au Parlement. Dans cette hypothèse, le Brésil serait conduit à un développement économique et social accéléré et jouirait de conditions favorables pour mettre en oeuvre une importante politique sud-américaine.

Une politique sud-américaine réussie, à partir d'une situation domestique favorable, dépendrait, pour Lula, de la mesure où il réussirait à convaincre Kirchner et Chavez de former avec lui un leadership partagé. Chavez se verrait devant la possibilité d'être réduit à un modeste caudillisme andin, combattu dans la sous-région même par la Colombie d'Uribe et par le Pérou d'Alain Garcia; ou bien de participer à un grand leadership triple sud-américain menant à la consolidation du Mercosud et de la Communauté Sud-américaine de Nations, avec une vaste et croissante influence internationale. Cette même perspective séduirait Kirchner, à condition qu'il soit sûr de l'importance de sa co-participation au triple leadership.

Il est pourtant impératif de reconnaître, d'après ce que l'on sait de la personnalité de Lula, qu'elle ne le mène pas aux efforts exigés par une conduite de grandeur. Tout au contraire, le profond esprit de compagnonnage qui le caractérise tendra à le rendre bienveillant en ce qui touche les exigences de ses compagnons de parti. Il est ainsi beaucoup plus probable qu'un futur gouvernement Lula soit marqué par une forte contradiction entre une politique interne incomptétente, caractérisée par un exorbitant favoritisme de parti et la tentative de pratiquer une politique sud-américaine importante dont les objectifs ne pourront pourtant pas

être atteints dû à l'affaiblissement domestique de l'État brésilien.

Cette perspective ouvre le champ à deux questions finales. Est-ce que l'on pourra, dans un futur gouvernement Lula, internement incapacité, avancer vers l'intégration sud-américaine sous un leadership conjugué de Kirchner et Chavez? D'autre part, supposant que des résultats satisfaisants en matière d'intégration régionale ne soient pas atteints pendant les quatre prochaines années, pourra-t-on rattraper le temps perdu au long des années subséquentes?

La difficulté pour obtenir un progrès important de l'intégration sud-américaine – dans l'hypothèse de la constitution d'un double leadership Kirchner-Chavez – se trouve, en fonction des observations antérieures, dans la tendance qu'aurait ce leadership à revêtir des caractéristiques anti-brésiliennes. Ainsi, aucune intégration sud-américaine n'est faisable sans la participation active de l'Argentine – et encore moins si elle a un caractère anti-argentin –, et il en est de même pour le Brésil. L'intégration sud-américaine n'est réalisable que sous le triple leadership du Brésil, de l'Argentine et du Venezuela.

Dans quelle mesure, si l'on n'accomplit pas l'intégration sud-américaine pendant les quatre prochaines années, pourra-t-on la mettre en œuvre plus tard? Il n'y a pas de réponse incontestable à cette question. L'histoire ne se développe pas linéairement, beaucoup de surprises y surviennent, comme l'illustrent en ce moment les cas de la Chine et de l'Inde. Malgré cela, il faut reconnaître les grandes faiblesses

de l'Amérique du sud dans les conditions actuelles du monde. L'Union européenne, qui serait très bénéficiée par l'émergence d'une Amérique du sud intégrée et de plus en plus indépendante, ne s'en rend pas compte, à cause d'une euromyopie rénitente et à d'autres circonstances qui la privent d'une action internationale adéquate.

Les États Unis, au contraire, maintiennent un grand projet impérial qui ne dépend pas du Président du moment. Ce projet est incompatible avec la formation d'un système sud-américain autonome. C'est ainsi que, dans les conditions actuelles du monde, ne pas réussir, au long des quatre prochaines années, une mise en oeuvre convenable d'efforts d'intégration de la région représentera quelque chose d'irréparable pour l'Amérique du sud. Les divisions internes en Amérique du sud se trouveront exacerbées. Le Mercosud sera dissous ou sera réduit à une entité symbolique. La plupart des pays sud-américains se transformera en simples segments du marché international et en provinces de l'Empire. La présence militaire des États-Unis, en ce moment extrêmement réduite et exercée sous le prétexte d'entraînement des Forces armées du Paraguay, aura des proportions manifestes et importantes et passera à être exercée au nom de la guerre contre le terrorisme, tout en gardant un de ses noyaux principaux sur la triple frontière.

Dans ce scénario pénible, le Chili continuera à pratiquer une politique d'étroite coopération avec les USA, et deviendra encore un exemple d'un développement territorial réussi. L'Argentine tendra à subir un divisionnisme agonique,

avec une droite renforcée essayant de suivre la ligne chilienne et un nationalisme résistant, de centre gauche, essayant de réarticuler un projet national. Le Brésil, pour sa part, tendra à subir une terrible crise sociale et verra ses métropoles périr sous l'oppression d'un terrorisme incontrôlable découlant de la mobilisation, par le narcotrafic, des gigantesques masses marginales qui les entourent et les étouffent. Dans ce contexte, une classe moyenne terrorisée fera appel à des solutions autoritaires de droite et tendra à les mettre en oeuvre par intervention militaire, soit directement, soit à travers des solutions du type Louis Bonaparte. Au-delà de cet horizon, aucune supposition n'est valable. À long terme, l'histoire est imprévisible.

# **Imperial discourse and post-utopian peripheries: “suspended” indigenous epistemologies in the Soviet non-European (ex)colonies**

*Madina Tlostanova*

## **1. Introduction**

At first sight the political processes in the non-European (ex)colonies of the collapsed Soviet Union are not related in any direct way to the outburst of indigenous movements and the revival of indigenous epistemology in a number of Latin American countries in the last decades, as these locales have quite different histories and imperial-colonial configurations. But a more careful analysis demonstrates that a number of epistemic models of alternative thinking and subjectivities in the Russian (ex)colonies demonstrate parallels and intersections with the dissenting Latin American indigenous models, even if they have not yet had a chance to be sufficiently represented on the level of the state, the public discourse, the social structures. I would like to discuss some of the reasons for such similarities and differences, linked with the different ways modernity manifested itself in these locales, and also mention the possible ways of collective

global resistance to neo-liberal globalization. I am not going to compare the indigenous movements in Central Asia, Caucasus and the Andes just for the sake of comparison in the vein of eurocentric developmentalist comparative studies. Instead I am interested in the underlying global reasons, which in modernity have led to the emergence of multiple and varied groups of “others,” and at the same time inevitably generated the effect of resistance, which, as the Latin American experience demonstrates, can become a powerful political force. The Eurasian configuration was different, its experience of indigenous movements and resistance has been less successful so far. But it does not mean that we should simply ignore it if we want to build a more just and fair world.

## **2. On the nature of the Russian/Soviet imperial configuration**

The Czarist Russia and later the Soviet Union present an interesting case of imperial discourses, quite different from the Western capitalist empires of modernity, and in their secondary Eurocentrism—similar to other subaltern empires, such as the Ottoman empire. If for Latin America it is the colonial difference that plays the crucial role, then for Russia, as well as for Spain, that lost its dominance in the second modernity, it is the imperial difference that comes forward (Mignolo, 2002; Tlstanova, 2005). However on the global scale we can say that the imperial difference mutates into the colonial, which is clearly seen in case of the Ottoman Em-

pire and Russia. The reason for this lies in the fact that Spain is an example of the internal imperial difference which does not go beyond the Western European reference system, Western Christianity, Latin-based languages. While Russia is an example of external imperial difference. It's imperial populace is Slavic, i.e. rather remote from Western Europe, it is Orthodox Christian and even its alphabet does not correspond to European expectations of imperial language and literacy. The Russian empire was never seen by Western Europe as its part, remaining an Asiatic racialized empire. The fatal error of the Russian empire was its impossible to realize wish to catch up with Europe and prove that Russia out-wested the West. This wish has alternated periodically with the rejection of everything European and the retreat into the jingoism that we also witness today. The Russian imperial discourses of the 19<sup>th</sup> century demonstrate the Janus-faced nature of this empire which always felt itself a colony in the presence of the West and at the same time half heartedly played the part of the caricature “civilizer” in its non-European colonies.<sup>1</sup> The Soviet empire in its subaltern imperial nature was not essentially different from the Czarist one, though it reformulated the main developmentalist slogan in a more powerful way—“to catch up and leave behind,” while also escalating its global geopolitical appetites. As for the relation to the colonies, the Soviet tactic did not change much—it became even more cruel and refined, based on methodical elimination of all alternative thinking and being.

### **3. Coloniality of power and Eurasian non-European ex-colonies**

Here it is useful to remember A. Quijano's concept of coloniality of power as the underlying logic of socio-cultural relations in modernity, built on the supremacy of Europeans over the non-Europeans (Quijano, 2000), which explains what exactly unites the histories of all ex and present colonies of Russia and the Soviet Union and that of other locales in the world. In case of Latin America and Europe the racial element of coloniality of power acts in its obvious and clear form, while in case of Russia this logic is more hidden and hard to detect. The Russian empire was the second-rate empire in modernity that used to copy the Western European capitalist imperial discourses with many distortions and with awareness of its own marginality within the construct of Whiteness, compensating this inferiority by projecting its caricature racism onto the newly acquired territories. The more so in the Soviet Union which attempted to put to life the marginal and seemingly contesting model of the Western modernity—that of socialism, even if in the form of double standards, where the actual dominance of racial discourses was always masked and complicated by a more intricate ethnic and religious configuration, while the Soviet empire chose to present itself to the world as the empire of affirmative actions (Martin, 2001). In the post-soviet period the flourishing racism going hand in hand with Slavic ethnic chauvinism does not need to mask itself any more, while the previous religious, linguistic and ideological aspects of

othering that were used in the Russian and Soviet empires, step aside. Below I will dwell on the control of labor within the Soviet system.<sup>2</sup> As for other forms of coloniality of power—the control of subjectivity and the production of knowledge, here the Soviet empire did not invent anything new. The monopoly of Western knowledge in the form of Russian or Soviet mediation (today in the form of direct borrowing from the West or choosing a more attractive mediator than the losing Russia, as it happens in case of popularity of the Turkish model in the Islamic ex and present colonies) remains the main manifestation of coloniality and the main impediment for the development of indigenous movements in these regions.

#### **4. A short history of indigenous movements in Caucasus and Central Asia**

The history of indigenous movements in Caucasus and Central Asia cannot be taken out of the historical context. These movements did not stay the same in some frozen form, but changed together with the changing society and the world. They were in the center of geo-political events of the world history in the 19<sup>th</sup> century, acting as pawns in the struggle of several different types of empires for geo-political power and influence. Both regions played a central role in the so called Eastern question, which was a fight of European powers and Russia for control of the lands of the Ottoman Empire, and also in the Great Game between the Great

Britain and the Russian empire over India. While Russia was unsuccessfully trying to win a better place for itself vis-à-vis Europe, its non-European colonies were simply used to exercise the Russian imperial self-assertion that could not be expressed in the West. The indigenous people of these locales, even if they were and are used by all fighting sides—from Great Britain to the Russian Empire and from Germany to France, from the dying Ottoman empire to the Bolsheviks re-conquering these territories, and finally, by the Americans and the Islamic world and China today, remained completely stripped of human rights and any opportunity of taking part in nation-building, generation of knowledge and social structures. They were and are now the hostages of great imperial games. Their lands were divided and taken without their consent, they were eliminated by millions, deported and later forcefully made to accept unnatural ethnic national divisions.

There are many examples of persistent resistance of these people, such as an Adygean Princes Union of the 1830s—an anticolonial organization of the leaders of all Caucasus tribes, which made an appeal to the Russian authorities, asking them to stop the military actions on the lands of Adygs and offering to organize a confederation of Caucasus lands. Later when their appeal was ignored and the colonization continued in its most cruel forms they organized the volunteer corps to fight against the Russians as a result of which many of these Caucasus small ethnicities were completely wiped from the face of the earth. But the

Caucasus de-colonial movement did not end then, continuing well into the 20<sup>th</sup> century—in the anti-Soviet movements of the 1920—30s, strangled by Stalin, and today—in the Chechen war of the late 20<sup>th</sup>—early 21<sup>st</sup> century. The same refers to the powerful Turkistan National Liberation Movement presided by an indigenous intellectual Zeki Velidi Togan. The movement emerged a little later but was even more dangerous for the Bolshevik empire. It also started with legal and non-violent political actions, but by the end of the second decade of the 20<sup>th</sup> century Togan created a Secret Society for the liberation of Turkistan and the anticolonial struggle turned into the military forms (the gorilla movements) on the one hand and the underground struggle and the infiltration of the Soviet structures in preparation of the major anti-colonial war on the other. In Stalin's era this ended with the death and defeat of all of its members except for those who immigrated and attempted to continue their struggle from European capitals. Neither the Caucasus indigenous movements nor those of Turkistan ever stopped their resistance—for many decades and sometimes centuries they continued to generate oppositional ideologies and leaders who were methodically eliminated by various imperial powers. These histories at large remained undocumented, the views of these people were erased, the oral histories (such as the Turkistan Dastan *Koroglu*, a story of the 16<sup>th</sup> century real fighter for independence and freedom, used as a role model and inspiration for the early leaders of national liberation movement) were destroyed, never published or even mentioned in the Soviet Union.<sup>3</sup>

Both Caucasus and Central Asian liberation movements included political and social elements, as they fought to construct a Turkistan or Caucasus polity and attempted to open a dialogue with the state, using petitions, declarations, marches, demonstrations that always ended in bloody massacres organized by both Czarist and later Soviet powers. The Bolsheviks when re-conquering Turkistan and Caucasus did not shun any means—first establishing contacts with anticolonial movements and then cruelly destroying them, often with the aid of local feudal and reactionary Islamist forces, as well as international pan-Turkic ones, who in their turn were also eliminated later in the millstones of Soviet history. In the Soviet tradition of double standards which was much more skillful than the Czarist one in the sense of its official liberation rhetoric and the actual repressive and racist acts in relation to the re-conquered colonies, the leaders of anti-colonial movements were often called “the fighters for national liberation against Czarism” by the Soviet historians. But as soon as they turned to Soviet history the same people were labeled the bandits, the brigands, the traitors, the “basmachi,” the “abreks,” whose mass destruction was thus justified. The Soviets were very successful in how along with the massive genocide of anti-colonial movement leaders and members they also generated a massive elimination of indigenous knowledge, cosmology, traditions which are almost impossible to restore, especially that the new governments of independent states are not interested in it either, because the emancipatory liberating spirit of these epistemologies is not safe for the new rulers of these locales.

## **5. Nation-building in the (ex)colonies**

With the end of the communist utopia it seems that several models of nation building emerged on the ruins of the empire, from the comic reproduction of the Western liberal nation-states in the Baltic (even if with some elements of Nazi nostalgia and the discrimination of Russian minorities) to autocratic Turkmenia, to take just the two extremes. It is important that the nationalist ideologies put in the basis of some ex-colonial nation-states also use the Western ideological frame, filled with local content, sometimes lapsing into the ridiculous examples of totalitarian and militant ethnic nationalism, that the new-old leaders borrowed from the Soviet or even Russian system with which they are linked by a love-hate relationship.

But all of these models are essentially dead ends because all of them remain completely enchanted with the particular Western idea of the sovereign nation-state, firmly linked with ethnic-national discourses and intolerant by definition. It is not a chance that all confederation projects in Eastern Europe and in Central Asia or Caucasus, that could potentially lead to a more productive way around and beyond the rhetoric of nation-state, quickly failed, giving way to at times maniacal race for sovereignty, the quest for roots (and often their invention), the strive to reinvent their own history and make it more prominent within the universal history in Hegelian interpretation, and consequently, the careful erasing from the collective consciousness and from the official historiography of any alternative models of pol-

ity, any different cosmologies or epistemic systems that did not fit into the new/old idea of the nation-state promoted by the new/old leaders of these ex-colonies. This is particularly sad in case of Caucasus and Central Asia which both had a rich and long going history of indigenous epistemologies and social models, that had little or nothing to do with both Islamic or Christian and circular European modernity, and later with Russian and Soviet modernization. The revival of these models of thinking could give interesting results, which at this point are expressed only sporadically and still, as in Soviet times, mostly in the form of art, literature, theater, cinema, the sphere of the quotidian, but not in politics or nation building.<sup>4</sup>

It is also clear that the nation-building processes in the newly independent states have been controlled from the outside and by the comprador local elites, as it always happened in the imperial times and continues to happen today in the notorious “flower” and “fruit” revolutions (the orange revolution in Ukraine, the tulip revolution in Kyrgyzia, the roses revolution in Georgia). An historical example could be of use here: both Caucasus and Turkistan liberation movements of the mid 19—early 20<sup>th</sup> century were originally local, not precisely religious and dealt mainly with re-taking control of their lands and their future from the Russian/Soviet empire, never venturing in the global pan-Turkic or pan-Islamic direction, instigated later by European emissaries and their non-European helpers (such as an Ottoman general Enver Pasha) to spite and weaken Rus-

sia. Today the logic did not change much, which is clearly seen in the history of the Northern Caucasus anti-colonial movements, quickly usurped by the forces of international Islamism, and at the same time in many cases sponsored by the Western powers. Once again, no one in this situation is really interested in the life and the future of the people who live in these locales.

If the almost 40 million Central Asia (excluding its still Russian parts) chose the forgotten confederative way of unification on the basis of indigenous social and epistemic models, the political life of Eastern Eurasia would have been quite different, the same way as if the initial confederative projects of Eastern and Central European states—the ex-satellites of Soviet Union—would be put to life.<sup>5</sup> However, instead of the revival of really indigenous epistemologies, the liberation movements in these independent states and colonies went in the Islamist direction in contrast with contemporary Latin American indigenous movements. Amerindians struggle mainly for de-colonization from the Eurocentred racist epistemologies in their Creole rendering, while the peoples of Caucasus and Central Asia are multiply colonized and have to de-colonize from the overall coloniality of Western modernity in its Eurocentred Western, Russian, Soviet forms and also—to de-colonize from Islam and particularly Islamism, as an ideology, forcefully imposed on them several centuries ago and re-imposed with the collapse of Soviet Union, when the Islamist organizations used the economic hardships and chronic lack of hu-

man rights in these regions to gain control over the territories vacated by the Soviets.

What makes all of nation-building models in Soviet ex-colonies similar is the neo-liberal and democracy rhetoric, based on the ideology of developmentalism, progress and rational building of society and economics, and also—different ideologically, but similar economically variants of dependency logic, well known in Latin America. However, the Eurasian logic of dependency is again, somewhat different and deserves to be mentioned.

## **6. The burden of dependency?**

In contrast with the Russian empire, which rather marginally but still belonged to the world system, the Soviet empire presented itself as a case of extreme autarchy and implemented an unheard of experiment of socialist economic system as opposed to the capitalist one, a system that would be self-sufficient and insulated from the world market. This ideal was certainly never followed word for word—even in the darkest years of Stalinism, but it was the image of the Soviet Union and the Socialist world that was imprinted into the Western imaginary. Everybody knows today about the fatal shortcomings of ineffective planned economy, but not many people pay attention to the fact that the socialist economic system—even if it looked so different from the capitalist one, in its major tenets was based on the same assumptions of progress, teleology, industrializa-

tion and the cult of technological development. Another neglected fact is how within this system the coloniality of power was expressed in the phenomenon of chronic dependency and lagging behind that was typical for the racialized colonies. After the collapse of Soviet Union it resulted in the initial stagnation of certain countries (e.g. the Central Asian states) and the advantages of others (the Baltics), although in the scale of the world economy of globalization this advantage is minimal, because even the more successful countries-survivors of Soviet Union are still of no use to European Union except in the capacity of the cheap labor force and new markets, and not as manufacturers and sellers of their products at the world market. The hierarchy of colonial economies within the Soviet Union was not framed openly according to racist discourses, but again, through the mediated and blurred Eurocentric rhetoric, so that the more European Soviet colonies (the Baltic states, Ukraine) were also less mono-economic, while the Caucasus or especially Central Asia were deliberately caught into the vicious circle of dependency that is reproduced today on the global scale in their being completely thrown out of the world system. Their condition reproduces on the next turn the imperial-colonial hierarchy that was shaped in modernity. If the Russian and the Soviet empire were caught in the catching-up ideology of “overtaking and surpassing,” the colonies of this second-rate empire turned out third-rate—in comparison with the colonies of the capitalist empires of modernity.

Although we are familiar with the Latin American unsuccessful experience of development and modernization programs, in Russia and in its ex-colonies alike not many people take this into account—not just because of the lack of knowledge, but also because of the imperial Russian/Soviet snobbishness in relation to Latin America and the ex-third world in general. Practically all newly independent states, including Russia, bought into developmentalism in its neo-liberal form which soon turned into various ethnic-national models when all of these states realized that they cannot find a place in the new global capitalist market, that nobody really wants them there. The latter is important because while preaching the gospel of market economy as a global panacea, the West does a lot not to allow the ruins of the Soviet Union to enter the world market in any capacity, except for the cheap labor force or raw resources. Thus, the countries of the Eastern Europe are quickly becoming “service countries” for Western Europe. The non-European (ex)colonies are interesting to the West and first of all to the US only as the springboard for the military bases, necessary for the preparations of the next righteous wars for oil. This results in devastating consequences for the economies of practically all ex-soviet colonies and satellites—from Central Asia to Central Europe, including Russia itself. Some Central Asian leaders already realize that and hastily reorient from the West to the East or even back to Russia, attempting to build economic coalitions and regional agreements of various kinds, in this respect resembling Latin America once again.<sup>6</sup>

In this context it is clear why dependency theory re-emerged quite soon in the post-soviet Russia and the ex-colonies. One can often hear today the well known ideas of protectionism, economic nationalism, boycott of WTO, banning of natural resources export, etc.—sometimes even in the radical a lá Amir Samin form of dependency discourse. The seemingly populist Putin administration never takes this into account in any serious way, except for political and economic nationalist slogans in order to calm the people, but seldom if ever changes its major economic direction of neo-liberal capitalism. In the conditions of completely discredited socialism and any left ideologies in the ruins of the Soviet empire it is not surprising that only sporadic recipes of rather ridiculous thinkers within the dependency logic find their way to public.<sup>7</sup>

The national economies in the ex-colonies have been developing in accordance with their different roles within the socialist economy, which was discriminatory, eurocentric and quite diverse in its methods of discrimination. It seemed standardized and homogenous only to the Western outsider. Economically more developed European ex-colonies copy the neo-liberal economic principles, desperately trying to erase their difference with Europe, as it happens in case of the Baltic states and less with Ukraine and Georgia. These countries also reproduce the double standards of the Western civilization in relation to human rights, dividing people into first and second-rate. The economy in this case once again crashes against culture and ideology, when the ex-Soviet colonies follow the well known Soviet slogan—“socialist in its essence,

national in its form.” Today it changes into “market or developmentalist in its essence, ethnic-national in its form,” which does not alter the logic of the formula itself. In the less developed non-European ex-colonies the ethnic-national element is more pronounced in the nation-building discourses, accompanied with some ideas of dependency theory and at the same time with extreme authoritarianism of the ruling elites. A good example of this is the Uzbek President Islam Karimov’s rhetoric that attempts to justify the still centralized economy and authoritarian power of the Soviet type with the appeal to the mythic ancient ethnic solidarity and the construct of “uzbekness” that are largely the Soviet products, invented and imposed onto these people by the imperial ideologues (Karimov, 1993). The really existing institute of makhalla—the local community—is effectively used by the Uzbek state in its attempts to justify the repressive policies and lack of respect for the individual by comparing the state with the family and with the local community, while its leader becomes a recognizable and not very appetizing “father of the nation.” In these conditions no models of alternative thinking, no revival of indigenous epistemologies and social and political structures are possible.

## **7. Why indigenous epistemology and indigenous movements are not a strong political force in Eurasian ex-colonies?**

I have pointed out above that the alternative epistemologies and decolonial thinking existed in non-European Eur-

asian colonies, in some cases, for many decades and even centuries. What are then the reasons for their absence from the political discourses and nation building today? Here a comparison with Latin American indigenous movements could help. In a number of Latin American countries, such as Ecuador and Bolivia, in the last 15 years at least, as a reaction to the multiple failure of both developmentalist projects and dependency theory, there emerged an alternative model of *interculturalism* which was connected with the questioning of the socio-political reality of neocolonialism as it manifests itself in the present models of the state, democracy and the nation (Walsh). Interculturalism is linked with decolonization as the goal of indigenous movements, and particularly, CONAIE, in whose political project there emerges the idea of plurinational state, based on “the full and permanent participation of the peoples and nationalities in decision making” and in “the exercise of political power in the Plurinational State” (CONAIE, 1997, p. 11). What is interesting here is that this initiative is born not on the level of the nation state, but higher or lower, on a more global and on a more local level, although it attempts to change the state and the national imaginary according to its needs. As Katherine Walsh points out, “interculturality marks and signifies the processes of construction of an ‘other’ knowledge, an ‘other’ political practice, an ‘other’ social power (and State), and an ‘other’ society; an ‘other’ way of thinking about and acting in relation to and against moderni-

ty/coloniality, an ‘other’ paradigm that is thought through political praxis” (Walsh). On the ruins of the Soviet Union one can find many examples of neocolonialism, discrimination, racism, lack of willingness to hear the voices of many groups of indigenous peoples. But indigenous NGOs do not play any significant part in the life of these republics. If there are such organizations at all, they usually play the role of the maskers and ritualistic characters, who cannot really influence the political life and who manipulate their handful of slogans to sustain the minimum political prestige and sometimes, if they are lucky, join the higher power elites.

One of the crucial differences between the Northern Caucasus and Central Asia and the Zapatistas or CONAIE today lies in the religious sphere which brings us back to the question of imperial and colonial difference. Militant Islamism acts as the main banner of resistance in Eurasian colonies today, but it is a new Post-soviet phenomenon, as even in the Caucasus War in the 19<sup>th</sup> century the Jihad banner was not the main element of anti-colonial movements, and most of them in all non-European colonies were decidedly pre-Islamic or rather beyond Islamic, while at the same time shared a wider than Islam anti-colonial sentiment that was subsequently lost. Thus the Turkistan National Unity was not in the least interested in the struggle between socialism and capitalism or in the creation of Islamic state. They declared in 1921 that they “did not want to sacrifice the future of the old Turkistan to plans in preparation for the deliv-

erance of the Islamic world and to the yet unknown outcome of forthcoming struggle between capitalism and socialism” (Paksoy, 1995a).

The growing militaristic nature of anti-colonial movements in Caucasus and Central Asia and their consent to Islamism can be explained through the colonization by the Russians and especially by the Soviets, that created and intensified the culture of violence in these regions. It pushed the great masses of people out of their previous social hierarchy, legal and civil system, it destroyed the traditional economy and imposed the colonial one, leaving no choice for the large groups of people than either join the colonizers or the gorilla movements. But the Caucasus and Asian Robin Hoods, as they were often presented by the Russian propaganda, by the early 20<sup>th</sup> century turned into the well-organized and often quite educated strata of local elites, who envisioned the future of their homeland as rather circular and egalitarian (albeit not in Western terms, but rather in the sense of reviving the indigenous social relations). However this stream of anti-colonial movements was strangled by the 1940s and never regained any force later. The growing islamization of anti-colonial movements from the beginning of the 20<sup>th</sup> century and up to the war in Chechnya and the Islamist upraises in Central Asia, is a direct result of the refusal of the state to establish a dialogue with indigenous movements, in fact, a result of state violence. However, the same way as in the 1920s the contemporary Islamist leaders of the local movements remain the pawns in someone else’s great game, while their real attitude to religion and their in-

terest in the future of their people—remain questionable at best. It is not a chance that the majority of the people living in Northern Caucasus refuse to take the side of both Chechen insurgent troops or Russia, the so called field commanders or the federal troops, the corrupt presidents of Northern Caucasus republics or Moscow.

Today the historical phenomena of both basmachi and abreks (Bobrovnikov, 2000) anti-colonial movements, originally far from religion, are revived in Islamist forms and in the creation of networks with international Islamism, while the anticolonial resistance and possible coalitions with anticolonial movements of not fervently religious nature are ignored or downplayed. This is again a situation completely different from the American indigenous movements where Catholicism comes from the colonizer and is not used today as the inspiration of anti-colonial movements<sup>8</sup> as it happens with Islam, whose expansionistic nature is symbolically forgotten in this case and even forgiven, in the larger dimension where it lost to Christianity and Western Modernity and started to be used as the banner of the global anti-colonial movement. However, in the complex imperial-colonial configuration of Eurasian ex-colonies, in order to revive indigenous movements as a source of viable epistemic models and decolonial struggles, it is crucial to de-colonize from Islam and particularly Islamism, to remember that Islam here was a result of rather late Arabic invasion, the erasing of indigenous epistemologies and the long struggle against the forceful islamization.<sup>9</sup>

### ***7.1. Indigenous neo-colonialism?***

The newly independent Central Asian colonies are an interesting case of what can be called an indigenous neo-colonialism. Here it is not the equivalent of the white Creole elites (the Russians) that are in power today, as seemingly Central Asia is in the hands of indigenous people, while the Russian ex-colonizers find themselves often discarded from society and economy. But the local regimes that are presided today by the representatives of indigenous people turn out indistinguishable from the Russian or Soviet powers. They reproduce the logic of coloniality, though in contrast with Latin America, it is a coloniality with respect to their own people and not to racialized others, which is a result of external imperial difference with its secondary Eurocentrism as the constitutive element that spreads over the colonized as well as the colonizers. Consequently, when these independent ex-colonies needed a new constitution, they consulted not the local elders, but the Western experts, particularly the ex-sovietologists who quickly turned into the specialists in Eurasia. The majority of the projects that refer to the study of indigenous legacy in these regions are of exclusively Western origin and financing, such as the Eurasian programs and centers in Harvard, Princeton and other top US universities (e.g. the Central Eurasia Project), and in Europe—mainly in Denmark and Sweden. Their study of Central Eurasia is aimed among other things at educating the local elites as the champions of neo-liberal ideology, who would not be interested in the least in the future of

their own people. This was also an important tactic of the Russian and Soviet empires, whose psychological and ethical mechanisms of forging new political identities have not changed much under the turning from socialism to capitalism.

The Russian empire's primitive accumulation of capital was done at the cost of the lives of Russia's own ethnically same peasants and not the African slaves or Amerindians. In the Russian (and later Soviet) empire such a paradoxical tactic was justified by the elites' claims at belonging to Europe/communist ideology and by the efforts to build a Chinese wall between themselves and the Russian people who did not belong there in the minds of the elites. This logic was borrowed by the ethnic elites of the ex-colonies who continued the economic, legal and cultural genocide of their own people, hiding behind the neo-liberal values and marked with suicidal intellectual dependency on the West, even if masked as the revival of ethnic-nationalism.

## ***7.2. De-linking from developmentalism***

We are risking to fall into the well known mistake of developmentalism if we assume that there are also certain stages in the development of alternative models of thinking and epistemic de-colonization on the global scale, that some time needs to pass before these problems will be understood, as it happened in Latin America, which went a long way of colonization and a long way of independence, that in

Central Asia or Caucasus in due time and on the appropriate stage there will emerge the analogues of indigenous movements in other parts of the world. It is very hard to avoid the temptation of such developmentalist logic. In fact the difference here lies not in the stages but once again, in the imperial-colonial configuration, burdened by complicated religious and ideological factors, some of which I will mention below.

In the ex-soviet colonies, the same way as in Russia, the idea of civil society remains just an idea, and not the most popular one. The local organizations cannot make the state and the local government hear them, while the more global coalitions are not possible (except for the Islamist ones) due to the “zombification” of the social and political imaginary, that is tailored to see the ethnic-national project in the Herderian sense of the unity of the people, the territory, the ethnicity, the language as the only possible one, which does not allow for the emergence of the intercultural idea of uncoupling of the state and one nation.<sup>10</sup> It does not mean that in the ex-colonies and Russia there are no examples of other thinking. But the very social-political system is constructed in such a way that they remain sporadic and doomed to stay unheard, unless some global social cataclysm takes place. The latter however is highly problematic due to the extreme fatigue, apathy, depolitization of the population, which is sick and tired of any reforms and social projects. The people are skeptical about the power but they also do not believe in the possibility of any effective struggle with the power, us-

ing peaceful political ways. Hence the culture of violence that alternative movements mostly resort to, the culture that unfortunately has long going historical roots in Eurasia.

### **7.3. *The success of Soviet “zombification”***

The lack of models similar to interculturalism and plurinational state in the Soviet non-European (ex)colonies is linked among other things with the “success” of the Soviet empire’s modernization, with its carefully elaborated strategies of zombification of indigenous peoples, with the Jesuitical nature of Soviet ideology, that surpassed in this respect the clumsy and under-reflected double face-ness of the Czarist empire. The cynicism, resourcefulness and many-faced nature of the Soviet ethnic-national ideologies is hard to match, the same way as the repressive mechanisms of the accelerated and cruel Soviet modernization, as a result of which even the traces of indigenous cosmologies and ethnics were irreparably erased from the collective memory and replaced with either Soviet eurocentric progressivist discourse or today—by the ersatz ethnic nationalism. For the external world and mainly for the West there was the well developed rhetoric of proletarian internationalism which was manifested e.g. in the affirmative action Soviet quota system in the so called national republics. The metamorphosis of the local elites into the soviet nomenclature led to the elimination of all links with any remnants of indigenous epistemologies and to the purposeful elimination of

these ideologies themselves. The children and grandchildren of these elites are largely still in power today, even if they turned from the faithful communists into the enlightened Caucasians or neo-liberal Central Asians. The nature of this zombification was rather complex—in the West people assumed that we were all zombified by Marxism. But in reality the communist ideology was just an external shell, while the essence remained eurocentric, chauvinistic and based on the Western progressivist idea of modernization, while the resistance shaped itself as anti-colonial, anti-modern and anti-Russian. By the mid 1970s the mutating Soviet regime in its major elements was already difficult to distinguish from Western developmentalism, only dusted with exhausted socialist rhetoric.

Another important difference between Latin America and the Soviet ex-colonies which also is a result of specific Soviet colonialism, is that the latter are alienated from each other. They lack the sense of unity, which the empire gave them before, but they also lack the sense of community of the “damnes,” because they are repeating thoughtlessly the ethnic-national discourses, the nation-state mantras and market and democracy as the magic words that can secure a place for them, as they hope, in the global world. This prevents them from the coalitions with each other and with other others. The cultural and epistemic community of non-Soviet (and also non-Islamic and non-ethnic) type, which clearly existed in Caucasus and Central Asia before, their linguistic continuum similar to the Caribbean one, were

completely erased from the social, political and cultural imaginary in the Soviet years. The empire was afraid of the pan-Turkist or pan-Caucasus unification on any grounds and this was the reason for Islam being the most persecuted religion in the Soviet Union, for the borders drawn by the ruler which prepared the future ethnic conflicts, for the well conceived linguistic and alphabetic reforms of russification and Cyrillization which deprived these people of the continuity of their traditions and today of the possibility of having a dialogue with others of similar cultural, religious or linguistic heritage.

#### ***7.4. An unexpected independence?***

Finally, we cannot ignore the very fact that the ex-colonial states of the post-Soviet periphery started their independent nation-building not of their own accord, not as a result of revolution or a national liberation movement. They were just informed about their new status by Boris Yeltsin and the other two Slavic leaders, who decided to get rid of the Soviet Union without consulting the subaltern Central Asian or Southern Caucasus leaders. This collapse in itself was an important step in the change of the global geopolitical order and the final (at least at this point) victory of the neo-liberal globalization, which did not have to prove any more the advantages of market economy. These specific conditions also worsened the situation for the non-European Soviet ex-colonies. From dependent colonies within the Soviet Union they turned into the spaces, mostly ignored by

the rest of the world, the spaces which are inhabited by some kind of unrecorded people whose future is not taken into account by the new architects of the world. These countries did not become the object of “symbolic/ideological strategies” of the West, in Ramon Grosfoguel’s definition (Grosfoguel, 2000, p. 369), as it happened with many Latin American countries, which were used for the demonstration of the market economy advantages. The ex-Soviet colonies can be attractive as a source of cheap labor or resources not even to the rich North, but mostly to the pro-Western Asian semi-peripheries, such as Turkey, Taiwan, Malaysia, South Korea, etc. As for the North, it uses these countries only as tokens of geo-strategic dominance, which does not even require the capital investments. It is enough to organize flower and fruit revolutions to push out the previous Soviet bosses and now presidents, replacing them with neo-liberal zombies. In post-Soviet Eurasia an Evo Morales would not be possible today. Instead we have the ex-Soviet bosses, the mercenary champions of the Western neo-liberalism, the representatives of mafia structures, or more often, a combination of all three. The corruptive influence of Russia/Soviet Union later picked up by the West, turned out to be fatal for these ex-colonies. It is clearly seen that a new global system is being shaped with a much more complex hierarchy than just a center, peripheries and semi-peripheries. The number of under-humans and their chronically under-developed countries, which are never even regarded as objects of developmentalist programs, grows every year. They are assigned different functions and are placed on different stages

in the revised world system. If Russia itself became a periphery, then again, its ex-colonies are something even lower than peripheric.

### ***7.5. The defeat of the indigenous movements and their invisibility to the world today***

The failure of anti-colonial indigenous movements in Caucasus and Central Asia and subsequently, their invisibility for the rest of the world have an ideological explanation as well. During the Cold War the West did not see the anticolonial element concentrating entirely on its anti-Soviet project. That is why when the émigré leaders of the indigenous movements attempted to get some help from the US and Western Europe, they faced the lack of understanding on the Western part. For example, the West near-sightededly ordered the Turkistan liberation leaders to work in Western European centers under the Russian and Jewish dissidents, which of course they refused to do because for them these dissidents were yet another manifestation of Russian imperialism with a different ideology (not Czarist, not Bolshevik, but liberal). Today the North continues to use these movements in its political opposition to post-Soviet Russia, quickly reorienting from anti-Soviet to anti-imperial rhetoric in the study of Russia and its colonies. But the arguments in this case remain the same, based on persistent stereotypes and old phobias, and the Russian empire is demonized as the only empire discriminating its people, while the West is exempt from the picture. Once again, the

true needs and interests of those who are involved in anti-colonial movements or live in those locales are simply ignored. If on the other hand we take a look at the third world intellectuals and leftist thinkers from the West we find another kind of blindness—for them the Soviet element of the Russian empire over-clouds everything else and some of them still believe that the Bolshevik revolution de-colonized the Czarist empire and liberated the colonized people. In reality the Bolsheviks wanted to keep the empire and have communism too. Hence the massacres in all ethnic national republics, hence the persecution of anti-colonial movements, labeled by the soviets the “bourgeois nationalism,” hence the artificially organized famines and economic policy based on the hidden logic of coloniality of power, that perpetuated chronic underdevelopment and dependency of Soviet non-European colonies. Today it is necessary to finally get rid of the mythic notions of communism and grasp the real meaning of the Soviet empire precisely from the point of view of colonial-imperial configuration of modernity. This can be done through restoring the erased histories of resistance of the colonized people and by establishing their dialogue with similar movements around the world.

## **8. Conclusion**

In peripheral Eurasia the task of reviving of indigenous epistemologies, alternative to both religious and national fundamentalism and neoliberalism, is a hard one, even if the

Eurasian space itself is a paradigmatic example of transculturation, where for centuries different traditions coexisted, mingled, argued and hybridized. Due to the specific reasons and mainly to the still fresh in the collective memory mutant forms of Soviet colonialism, superimposed onto the previous cultural and religious configuration, it is more difficult here than in case of the struggle between the White Creole elites and the indigenous people in Latin America, to even detect who and what one has to fight against or for. In the idea of the pluri-national state the anti-colonial struggle merges with anti-capitalist. But for the majority of the ex-colonial subjects in Eurasia the anti-capitalist pathos cannot be popular by definition. In their minds the only alternative to capitalism is still socialism, which was discredited forever for those who had to survive in it. The existence of other alternatives to neoliberalism, not necessarily socialist or Marxist, remains unknown to the people of peripheral Eurasia. The mutant paradigm of colonial-imperial discourses continues today, when the regimes that we find in the majority of ex-Soviet colonies only pretend to be neo-liberal. So one of the important tasks for the indigenous people there is to de-colonize precisely from these mutant forms of local neo-colonial thinking and acting.

An epistemic revolution is possible in these (ex)colonies, but to initiate it, it is necessary to combine the local and the global levels, to stop thinking in the limits of our own countries or even continents, to dismantle the chronically peripheral position of Central Asian or Caucasus people in

the world, to make them part of the informational and political space of alternative thinking and being on the global scale. This is precisely what the leaders of the newly independent states (and Russia) are afraid of, imposing the patriatism of the ethnic community/clan kind instead, and plundering these countries, while using anti-colonial impulses to their benefit. To build coalitions and open a dialogue with other “damnes” of the world the Eurasian ex-colonies would have to shape the new non-comprador elites, who would base themselves in other epistemologies, including the indigenous ones, and would try to apply the principle of multiple translation (Mignolo, 2003) between the indigenous, the Western, the Islamic epistemology, as it happened in case of Zapatistas in Mexico. In the conditions of continuing zombification of the people, the extreme poverty, the lack of basic human rights and informational isolation we cannot really hope that this will happen in any foreseeable future. At the same time we cannot ignore the way the people who live in these (ex)colonies see and feel the world. Their mentality still carries the traces of other thinking and the ideal of other trans-cultural world of harmonious and just social structures and relations. Today, as before, this sensibility has no political manifestation, being restricted to the allegorical language of the arts or to the illusive culture of the quotidian. And yet this gives me a small hope that the voices of these people will at some point be heard in the global chorus of others, that they will finally gain a right of true participation in deciding of the future of

the world and their own future, maybe not in the form of the nation-state, whose artificial nature is especially obvious in this region, but in other forms, which are only beginning to be envisioned and shaped today.

## Notes

1. I am not speaking here of those colonies of the Russian and Soviet empire which could claim their own European descent or links with European tradition, thus playing the role of the second-rate Europeans. They saw the Russian invasion as barbarian and preferred to be a colony of more civilized Western European empires. This logic is still valid and manifests itself in the national discourses of many Eastern European newly independent states, who are caught into the tenets of eurocentrism, which they use as the main slogan in their fight for independence from the not sufficiently European Russian colonizer.
2. See part 6 of this article, “The Burden of Dependency?”.
3. The usual tactic was to collect the oral histories as if for the future publications and then hide them in the inaccessible archives and kill their reciters (the ozans or shamans), to attempt to buy them into socialism by asking to write odes to the tractor and kolkhoz, or later, to publish the *dastans* in the distorted form, where the liberatory heroic impulse was amputated (Paksoy, 1995).
4. The resistance tactics of the Central Asian peoples were and are similar to those of the Caribbean intellectuals who also resorted to fiction instead of forbidden historiography or philosophy, to tell the truth and to preserve the link with the past, with the ancestral beliefs, with their freedom-fighting legacies. It was resistance in disguise of fiction that we find e.g. in the works of Alisher Ibadinov and other Central Asian writers of the Soviet time, most of whom perished in Stalin’s purges. Unfortunately today after the Central Asian states became independent and it is seemingly the indigenous people who are in power there, the same logic of repression

persists. A telling case is the fate of Mamadali Mahmudov, a writer who having suffered in Soviet times, received a prize for his resistant literary works after the gaining of independence, but then in the 1999 was imprisoned again, this time, apparently by the new government, which promotes its freedom-loving and democratic image (Paksoy, 2002).

5. The divided Caucasus in this sense is different, as Northern Caucasus still presents a case of internal colonialism within Russia. The revival of indigenous thinking in this relatively small region with a long history of resistance, could contribute to the liberation on a non-Islamist platform.
6. Russia also is beginning to understand that, but it does not have any language except for the imperial one and wants to be the leader even in such regional coalitions and agreements because it is still burdened with the persisting superiority complex which is impossible to eliminate even under the so called pragmatic course of the present administration.
7. Examples of such highly patriotic (on the verge of jingoism) and often racist books (a skillful anti-advertising in order to present developmentalism as the only natural and possible form of social, political and economic theory) include A. Parshev's *Why Russia is not America* (Parshev, 2003), arguing for the creation of an alternative to the world economy—now not a Soviet but a Russian market with recognizable ideology of the besieged camp, I. Bestuzhev-Lada's *Alternative Civilization* (Bestuzhev-Lada, 1998), nurtured by the urge to build a fantastic autarchic society that would not share the problems of Eurocentric civilization without enjoying its advantages, A. Goryanin's *The Myths about Russia and the Spirit of the Nation* (Goryanin, 2002), appealing to the ideal of the monolithic and yet multicultural Russian empire as presumably a protector of its subjects. It goes without saying that a subject here means a Russian male and not a colonized non-European individual, whose sensibility of an internal other, rejected along the ethnic, racial, linguistic, religious lines is not taken into account by this Slavo-centric author.

8. Although there were links between religion and social movements in Latin America in the past, for instance, in the Peruvian anti-colonial movement of *Aky Onkoy*.
9. In fact we can see here the two historical roads of indigenous peoples with the common proto-Asian-Amerindian ancestors who arguably originated in the territory of Sayany and Altai, partly stayed there and partly migrated to Americas, as is demonstrated by the recent research (Zakharov, 2003). The subsequent clash with Western Christianity and capitalism—in case of Amerindians, and with Islam and only much later with mostly circular Russian and Soviet modernization—in case of indigenous people of Central Asia, offer two different configurations of resistance. For the anti-colonial movements in Central Asia the memory of recent Russian/Soviet colonization erased the memory of forced islamization, while the contemporary attractive image of Islam as the loser of modernity easily makes them forget the older history.
10. Particularly catastrophic results of the ideology of the nation-state based on one dominant ethnicity are demonstrated in Russia which used to be a multiethnic empire, but today practices a strange combination of imperial superiority and ethnic chauvinism of the Russian majority, which is expressed in the discrimination of migrants, foreigners and internal others, with Russian citizenship, but with non-Slavic faces.

## Bibliography

- BESTUZHEV-Lada, I. (1998). *Alternativnaja Tsivilizatsija*. Moskva: Vlados.
- BOBROVNIKOV, V. (2000). “Abreki i gosudarstvo.” *Vestnik Evrazii* (Acta Eurasica). Nezavisimy Nauchny Zhurnal. Institut Vostokovedeniya RAN, v. 1, n. 8, p. 19-46.
- CONAIE (1997). *Proyecto Político*. Quito: CONAIE.
- GORYANIN, A. (2002). *Mify o Rossii I Dukh Natsii*. Moskva: Pentagrammic Ltd.

- GROSFOGUEL, R. (2000). "Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America." *Nepantla: Views from South*, v. 1, n. 2, 347-74.
- KARIMOV, I. (1993). *Uzbekistan na Poroge Buduschego*. Tashkent.
- MARTIN, T. (2001). *Affirmative Action Empire. Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- MIGNOLO, W. (2002). "The Enduring Enchantment (Or the Epistemic Privilege of Modernity and Where to Go from Here)." *The South Atlantic Quarterly*, v. 101, n. 4, Fall, p. 927-54.
- MIGNOLO, W. D. and Freya Schiwy (2003). "Transculturation and the Colonial Difference: Double Translation." In: Tullio Maranhao and Bernhard Streck (eds.). *Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Tuscon: The University of Arizona Press, p. 3-29.
- PAKSOY, H. B. (1995). "Dastan Genre in Central Asia." Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union. Academic International Press, v. 5; [http://vlib.iue.it/carrie/texts/carrie\\_books/paksoy-6/cae05.html](http://vlib.iue.it/carrie/texts/carrie_books/paksoy-6/cae05.html) (10-7-06)
- (1995a). "'Basmachi': Turkistan National Liberation Movement 1916-1930s." Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union. Academic International Press, V. 1, p. 5-20; [http://vlib.iue.it/carrie/texts/carrie\\_books/paksoy-6/cae12.html](http://vlib.iue.it/carrie/texts/carrie_books/paksoy-6/cae12.html) (10-7-06).
- (2002). "Literature in Central Asia." In: D. Levinson, K. Christensen (eds.). *Encyclopedia of Modern Asia*. New York: Charles Scribners, p. 478-82.
- PARSHEV, A. (2003). *Pochemu Rossija ne Amerika*. Moskva: Krimsky Most -9D, Forum.
- QUIJANO, A. (2000). "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America." *Nepantla*, v. 1, n. 3, p. 533-80.
- TLOSTANOVA, M. (2005). "Seduced by Modernity: Why Turkey Can Be/Become Europe and Russia Can Not?" In: Candido Mendes (ed.). *Islam, Latinité, Transmodernité*. 11ème Colloque Interna-

- tional Ankara-Istanbul, 12-16 Avril 2005. Rio de Janeiro; Edu-cam-Academy de la Latinité, Textes de Reference, p. 305-35.
- WALSH, C. "Interculturality and the Coloniality of Power. An 'Other' Thinking and Positioning from the Colonial Difference." In: R. Grosfoguel, J. D. Saldivar, and N. Maldonado-Torres (eds.). *Unsettling Postcolonial Studies: Coloniality of Power, Transmodernity, and Border Thinking*. Durham: Duke University Press, forthcoming.
- ZAKHAROV, I. (2206. Tsentralno-Aziatskoye Proiskhozhdeniye Predkov Pervikh Amerikantsev. [http://macroevolution.narod.ru/zaharov\\_indians.htm](http://macroevolution.narod.ru/zaharov_indians.htm) (10.07.06).

## **La nación americana o la conjetura visionaria**

*Nelson Vallejo-Gomez*

Yo deseo más que otro alguno ver formar en  
América la más grande nación del mundo, menos  
por su extensión y riqueza que por su libertad y gloria.  
(Bolívar – 1815.)

El siglo XIX fue el de la libertad, el siglo XX el de  
la búsqueda de la igualdad y el siglo XXI debería  
ser el de la fraternidad, el de la solidaridad.  
(Octavio Paz – 1968.)

No hay patria bajo el despotismo.  
(La Bruyère – 1688.)  
(Ni tampoco bajo el analfabetismo, la corrupción, la  
ideología del terror ...)

En América(s) el concepto de nación se ha forjado de varias maneras. Y ha estado siempre al servicio de una concepción preestablecida de la sociedad y de los nuevos Estados. La identidad nacional de los pueblos americanos ha sido desde un comienzo una “comunidad imaginada”, según la expresión consagrada por los historiadores de la época republicana. ¿Cuál es la figura unificadora del juego imaginativo que opera en dicha comunidad imaginada? ¿Cuál es

pues la “idea americana” generadora de conceptos de gobierno y de afectos compartidos?

¿Qué interés para los americanos de hoy? ¿No será *peine perdue* reflexionar sobre la nación en la era del derrumbe de las ideologías, del pragmatismo cínico del político de turno, de la corrupción-hidra, de la ideología del terror, de la descomposición del pensamiento social? ¿No será mejor pensar la identidad colectiva a partir de otro concepto que le concepto de nación?

Desde el norte “ordenador” hasta el sur “anarquista”, retomando la topología hegeliana sobre la historia de América(s) (Hegel, 1920), la pregunta por la nación ha tenido por lo menos tres respuestas, pero el interrogante sigue abierto. En su corto proceso, a penas dos siglos, la nación americana ya agotó las tres principales figuras heredadas del imaginario europeo: la nación territorial o étnica, la nación cívica o institucional y la nación civilizada o cultural. Sangre, lengua y religión, matizados por legislaciones de inspiración romana tomaron figuras indígenas en América(s), como en un retablo cuzqueño. La entidad india sirvió también al criollo para liberarse del yugo español y como el movimiento requiere a-temporalidad, el criollo la buscó por un tiempo en el bestiario y en la cosmogonía precolombina, sublimando las ruinas. Una especie de libro local de “seres imaginarios” sublimados por “cristianismo civilizador”: el águila, el cóndor, el puma, la serpiente con gorros fríos y soles nacientes.

De las tres figuras heredadas a partir del imaginario europeo de la nación, la territorial es, a mi parecer, la más

persistente en América(s). Pues el problema agrario y fronterizo hace tangente la solidaridad de intereses y aviva la lucha de “clases”. Lo territorial requería institucionalización y, por cierto, valores. Por lo cual siempre se ha impuesto por la fuerza y confundiendo “civilización” con “exterminación” o “integración” con “absorción” [véase las políticas diversas con los indios o con los malos salvajes, porque en América(s), al respecto, los Estados Unidos no han tenido el monopolio de la ignominia]. Las sucesivas actas de independencia hicieron de la nación una patria y de la patria un horizonte libertario, abriendose así un conflicto de lealtades entre antiguos y nuevos Señores. Para los criollos o para los europeos americanizados la razón de ser de sus reivindicaciones era muchas veces una cuestión de sal, trigo o auto legislación. La primera Acta de Independencia en América(s), la de los Estados Unidos (1774), precisa 25 agravios en contra de la Corona británica, de los cuales, el más concreto presenta sutilmente el nervio de la guerra, que reside allí donde se imponen “contribuciones sin consentimiento”. Valores y principios vestían de nobleza intereses partidarios y monetarios.

*Sostenemos como evidentes estas verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados; que cuando quiera que una forma de gobierno se haga destructora de estos principios, el pueblo tiene el derecho a reformarla o abolirla e ins-*

*tituir un nuevo gobierno que se funde en dichos principios, y a organizar sus poderes en la forma que a su juicio ofrecerá las mayores probabilidades de alcanzar su seguridad y felicidad.*

Nación, Patria, Libertad, Felicidad y suenan trompetas. ¡Qué triste que tan lindas palabras sugieran también “vilaines arrière-pensées”! (preventiva nietzscheana). Pues las lealtades patrióticas eran y siguen siendo “lealtades de recaudo”, así fueran también “recaudos de honor” (véase la legión napoleónica).

Interpretando la “realidad peruana” en los sectores de la costa, José Carlos Mariátegui muestra cómo el nuevo capitalista criollo no tiene visión nacional y por consiguiente es incapaz de universalizar su experiencia. Es decir, carece de autonomía y de auto desarrollo. La razón es, según Mariátegui, que dicho capitalista o mejor el propietario criollo, “tiene el concepto de la renta antes que el de la producción” (Mariátegui, 1928). Los capitalistas criollos como los intelectuales criollos se habían contentado con “servir de intermediarios”. Lo que no fue el caso de los emigrados europeos en América del Norte.

El proceso capitalista, por cierto, no es el mismo en toda América(s); en el Norte, se reprodujo de entrada la figura anglosajona reformada del santo imperio germano. Mientras que en Iberoamérica, las élites locales vendieron a los indios y a los negros la ilusión de un “país libre” de una “patria propia” (de una “patria boba”) y los enrolaron en guerras de lealtades al servicio de intereses locales. Era como la revancha de los criollos sobre los encomenderos y la de éstos

tos con sus mandatarios de las Cortes. Un juego dialéctico, *bis repetita*, entre esclavos y señores. Tanto en el Norte como en el Sur del extremo occidente se empezó necesariamente por querer ser Estado con Patria y Nación imaginadas. Hay que afinar, y lo digo en el sentido kantiano de una “imaginación pura”, porque patria y nación siguen con significaciones inéditas en América(s).

La realidad es que los pueblos americanos sobreviven en una conjetura arbitraria sin identidad propia, a pesar del enorme esfuerzo pedagógico de Bolívar, que diversos caudillos han desformado al convertirlo en bolivarianismo o nacionalismo de bolsillo y pacotilla. Y sin embargo, el mensaje-deseo de Bolívar sigue intacto y tan revolucionario, cuando escribe en su *Carta de Jamaica*: “Yo deseo más que otro alguno ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riqueza que por su libertad y gloria” (Bolívar, 1815). He ahí la fuerza y la fragilidad de estos países. Sus respectivas diversidades se han constituido en Estados por geometría y aritmética y no por espíritu, es decir, por territorios y contabilidades, y no por identidad humana o conciencia planetaria.

Ese deseo de ver interactuar una “Comunidad americana” sigue siendo en los americanos un deseo, como sigue siendo un horizonte simplemente deseable una “Unión americana”. Existe una Organización de Estados Americanos, pero sin más identidad que el despotismo y la reiterada arrogancia de la división azuzada, del conflicto de lealtades entre el fuerte y el débil, el rico y el pobre, el señor y el va-

sallo, el patrón y el obrero, etc.. Clásica mentalidad disyuntiva: dividir para reinar. Esto era ya la política de los imperios europeos para con sus colonias americanas. En el caso de la Corona española, por ejemplo, se favorecía la multiplicación de los centros decisarios y de sus cabildos para debilitar el poder de los encomenderos. De la misma manera que los mismos españoles organizaron varios virreinatos y diversas Capitanearías. Se podría decir que la independencia, en este aspecto como en muchos otros, pagó a los europeos con su propia moneda. No digo que la “Organización” no tenga interés jurisprudente o necesario interés regulador; tampoco digo que no sirva al paradigma ordenador hegeliano del Norte y que no sea mejor, a lo patológico, en ciertos casos, lo pragmático. La verdad es que perdura la dualidad arbitraria para oponer lo culto a lo atrasado, lo moderno a lo tradicional. La verdad es que perdura la complacencia de una heterogeneidad que en muchos lugares se vuelve pintoresca e irrisoria. Persiste la ilusión de una identidad original y fundadora. Y todavía la noción de “organización” no se percibe de manera compleja, es decir, generando la interacción requerida al proyecto concertado y a la regulación positiva, inclusiva y abierta a lo inédito.

Afirmo pues, que el sentido de nación sigue siendo un desafío para los americanos. Es decir, que los americanos siguen careciendo de identidad nacional. Y en esta tarea, ellos también son contemporáneos de los pueblos del mundo. Ya que ser “nación por libertad y gloria” es otra cosa que creer serlo por extensión, oro, petróleo y misiles. También, es otra

cosa que serlo por lengua y religión. Que tristeza ver a los chicos chicanos enrolarse y ser carne de cañón con la promesa de tener una *Green carte* o un pasa-puertos. Ya dirán que en la era del “fin de la historia” y de la pérdida de los “grandes relatos”, una gloria usurpada por un imaginario de *prêt-à-porter* vale tanto como el combatir por tener en recompensa un papel que da acceso al seguro social y a otros subsidios estatales. Cada época genera sus niveles de recompensa. Lo que pasa es que, en ese juego perverso, se sigue teniendo acceso al privilegio, a la “ciudadanía” en este caso, por linaje, dinero o espada, y no por valores espirituales y educativos, es decir, por humanidad, fraternidad y justicia.

Está por interrogar pues lo inédito en la “idea americana”. Esa cosa por repensar que sirva de faro al porvenir de la nación americana y cuya identidad le toca esculpir arduamente a cada generación. La identidad del nuevo mundo es un vértigo que tiene de pronto una lección para la identidad transnacional en gestación de otros pueblos, como los de la Unión europea.

La genealogía del concepto de nación está marcada en extremo occidente por el necesario pragmatismo a la gesta libertaria y fundadora de los Estados americanos. La ideología arquitectónica es de corte europeo. Se buscó tener artefactos y simbologías, *machines désirantes*, para institucionalizar y justificar poderes locales. Y sin embargo, hay algo inédito en el proceso americano de invención nacional, algo que repensar. Hay, un eslabón perdido en esa extraordi-

naria ficción de identidad. Hay, cierta contemporaneidad con el proceso de globalización o conciencia planetaria. Algo, en búsqueda de otro concepto y de otra intuición. Una especie de idea generadora de esperanza, de sueños, de utopías, de proyectos que por períodos se ha cosificado en instituciones liberales, democráticas y progresistas. Sin embargo, el mito de identidad, de unidad nacional y de “comunidad de destino” compartido en lo político, lo social, lo cultural y lo económico sigue apareciendo en negativo, expresando así las terribles fracturas, los espejos rotos, los odios fraticidas y el egoísmo hereditario de los pueblos americanos. La idea de nación sigue siendo pues un desafío hacia la manera de pensar las identidades colectivas.

Dichos pueblos han sido reunidos por fuerza y por ley en Estados. Algunos de éstos reconocen ya su diversidad o pluralidad constitutiva, así sea en el marco peyorativo de lo minoritario. La teología política moderna, que da cimiento a las Constituciones americanas, integra *pêle-mêle* la diversidad, en la noción de ciudadanía como una construcción cultural incluyente. Este proceso benefició a una minoría que por lo demás traía heredada cierta predisposición al tema. Se esperaba que la educación cívica y las leyes (“las bayonetas os dan independencia, las leyes os darán libertad”, decía Francisco de Paula Santander) armonizaran la heterogeneidad del pueblo, es decir lo “civilizaran”, lo ilustrarán. Se esperaba resolver la difícil ecuación del paso del despotismo a la libertad, del paso de los actos de poder a los actos de virtud, como le escribió Bolívar a Santander el 24 de febrero de

1820. Por “pueblo” se entendía sobre todo a los indígenas o, siguiendo una inspiración griega, a los “bárbaros”. A los “mudos”, es decir, a los indios y a los negros que no hablaban el idioma de Castilla. Evidentemente, “ciudadanía” era y sigue siendo una especie de título nobiliario sin tierras, ni armas, ni relatos propios, y cuya carta o documento nacional de identidad comporta múltiples hologramas o niveles de contexto. Es decir, en los países americanos hay ciudadanos de “primera clase” y de “segunda clase”. Es decir, que la ciudadanía tampoco ha logrado inspirar un proyecto de comunidad. Pocos saben en América(s) que ciudadanía es también algo que se debería comer, vivir, recrear y hacer prosperar; que se trata de una trama interdependiente de derechos y deberes, que en una República, en el sentido originario de “*res publica*”, es decir, en el sentido más general de Estado y no el de una forma determinada de Estado, la ciudadanía es el común denominador de la dignidad, que la identidad republicana es la ciudadanía y que por eso, los Revolucionarios franceses no interpelaban, es decir, no llamaban al otro designándole por su color de piel, su religión, su huerto o su etnia, sino que le nombraban: *Citoyen!*

En reciente Congreso de los pueblos indígenas, realizado como era debido en el Cuzco (ombligo del mundo inca), los participantes pidieron a las autoridades de sus países que elaboren Constituciones que permitan la refundación de sus naciones, pidieron que las Constituciones de los países andinos busquen la refundación de los Estados con la inclusión de los pueblos y las comunidades, pidieron un Estado pluri-

cultural, pidieron dignidad par con los pueblos indígenas, pidieron reconocimiento justo y no solamente legal de la diversidad cultural americana.

El estadista positivista respondería de inmediato que dicha petición ignora lo ya previsto en la norma constitucional de esos países. Los procesos de Conquista, Colonia, Independencia, República han buscado de diversas maneras formatear la integración-asimilación de la heterogeneidad local. ¿A qué apunta entonces dicha petición? Apunta a que sigue viva la fractura entre lo justo y lo legal. Apunta a que la norma ha sido la conjetura arbitraria de un racionamiento basado en un paradigma exclusivo y sin inclusividad. Apunta a que en América(s) se mantiene el divorcio entre lo dicho, lo escrito y lo hecho. Atestan triste dichos populares: “las leyes están hechas para violarlas”, “se obedece pero no se cumple”, etc... Por consiguiente, el pedido de repensar la doctrina del Estado como un ente inclusivo y no solamente integrador (a la manera alemana) o libertario (a la manera francesa) es una tarea que implica un cambio de paradigma que conciba la gobernabilidad a la era de la globalización. Es un trabajo de educación, ya no en sentido “ilustrador” o en sentido decadente de “civilizador-exterminador”. Educar, es decir, arduo aprendizaje para deducir de la sublime razón la parte de humanidad que hace de nuestra animalidad el acto sublime de quién, ahí donde se es más que uno, sabe que el hombre no es un lobo para el hombre. Educar es reconocerse humanidad, parte de un todo y todo de partes, es reconocer que nadie tiene el monopolio de la sublime razón, pues hay casos en que la razón ha sido también la historia de

la infamia. El Estado pluricultural está pues por hacer. Más allá y con la experiencia memorable del Estado integrador y del Estado libertario, está por repensar la teología política de un Estado pluricultural americano.

Prestigiosos historiadores del periodo republicano en América(s) se han preguntado atónitos: ¿cómo fue posible una individuación tan rápida en el Nuevo Mundo? ¿Cómo, en un lapso de tiempo tan corto, se constituyeron en naciones, con miras a Estados, los pueblos americanos? ¿Cómo surgió ese número o diversidad de naciones armadas en Estados republicanos que dicen tener identidad propia?

Pero, antes de hacer la pregunta dialéctica por el encadenamiento temporal del proceso nacionalista en el nuevo mundo, que dicho sea de paso sigue en pie, está pendiente la cuestión del ente mismo de la nación americana. Lo dialéctico tiene su valor, pues también interesa esa lección para entender el proceso de la identidad nacional en la herencia europea de los americanos. Entender, por ejemplo, cómo y por qué, pero sobre todo para qué y para quién (*chercher la femme –la Malinche*) (Paz, 1994), se territorializó el poder y nacionalizó el Estado en el Nuevo Mundo. Pues la nacionalización del Estado o estatización de la nación ha servido más para alimentar los rencores mutuos y, en el último siglo, más para conceptualizar lo social en luchas estalinistas y fascistas que para repensar el proyecto inclusivo de un país viable y solidario.

Se contextualizaron, culturaron o localizaron en el nuevo mundo los conceptos tradicionales de nación, patria, lengua, etnia, Estado... Con lo cual se disipó desde su propio

paradigma el despotismo europeo en América(s). Españoles, ingleses, franceses y portugueses perdieron con sus propias armas mentales las colonias americanas. ¡Dirán que de algo sirvió la ilustración renacentista! Con esto, el relato nacional ya ganó sus letras de nobleza. Es mucho. Pero no es suficiente. Sin decir, que cualquier viajero, atento por los caminos americanos, constata claramente que nación sigue siendo una noción de papel, una ficción para justificar micro y macro Estados de hecho en Estados de derecho. No hay naciones en América(s) a la manera francesa o alemana de Estado-nación. Hay Estados, algunos unidos o federados por la fuerza, la ley o la inercia de la esclavitud. Otros están desunidos o descuadernados. Otros, esparcidos en archipiélago, lo son de pacotilla o de título nobiliario. La mayoría han sido o son Estados autoritarios. Los pueblos viven prisioneros de fronteras arbitrarias y al servicio de castas mutantes cuyo nudo gordiano sigue siendo el dinero como religión y como política. Los pueblos americanos como tal no tienen ni educación política ni historia política en propio. Triste constatación que también hace retrospectivamente que se mantenga echándole aceite al fuego y azuzando la desunión entre los países y las regiones. Costa, sierra y selva producen idiosincrasias sin visión de país. Sin decir que en estepas y montañas americanas viven micro comunidades resentidas en la ilusión de construir identidad con “memoria de anticuario” (imagen nietzscheana), acumulando un montón de cositas irrisorias (como el imaginario dominical de los jueguitos en plástico *made in china* que te imponen los Mac

Donald). Pero basta de arrogancia y de primíparas tiradas de piedra. Hay también mucho sufrimiento en esta ausencia de identidad y de historia (Nietzsche, 1964). Intuyo en este drama la crisis de lo inefable que sufren tanto la conciencia individual como la representación colectiva. Las unidades territoriales que forman las cartas geográficas y políticas no han logrado olvidar todo espíritu partidario, a favor del *effort de conscience* que cada territorialidad debería tener para con el relato nacional y para con el imaginario republicano.

Plantear esas preguntas y proponer respuestas significativas requiere, según Georges Lomné, retomar la metafísica aristotélica relativa a los significados de lo Uno, a la esencia de éste mismo y a las nociones que de él se derivan (Aristóteles, *Metafísica*). Lomné toma el caso de la Colombia bolivariana y de su crisis de identidad como paradigma en donde uno podría distinguir la diferencia de la alteridad.

Al rechazar la unidad de la Monarquía, escribe Lomné, el esfuerzo de los patriotas más radicales consistió en afirmar la alteridad de España, o sea la ausencia de un “género” común con América. Luego, las naciones que surgieron de la disgregación de la Colombia bolivariana irían a plantearse entre sí como diferentes dentro de un mismo género, en “contrariedad” las unas con las otras. (Lomné, 2003.)

A la búsqueda del “género perdido” o de la *nation manquée*, los patriotas americanos elaboraron sus relatos nacionales animados de entrada en los mejores casos con la esperanza de la unidad por venir o en el peor, con la nostal-

gia por la unidad perdida del género propio o de la patria americana.

Inspirados del esfuerzo revolucionario francés por dar vida en cada pueblo a un imaginario republicano en donde el fin justificaba los medios, siendo la nueva simbología nacional como una pintura cuzqueña, los patriotas americanos han sufrido y sufren la tragedia de lo inefable. De allí que la simbólica republicana y el imaginario de nación sean más como un remedio a un mal sin cura o una especie de placebo al mal metafísico originario.

Siguiendo la pista de corte aristotélico, dicho mal metafísico residiría en una oposición radical de lo uno y lo múltiple, llevando a concebir el paradigma nacional americano como el encierro persistente en un genero improbable. Mal probablemente necesario a la crisis de la representación política independentista. Como si la oposición radical entre la Monarquía española y el proyecto naciente de patria americana fuese una figura ineluctable para poder reunir intereses criollos tan diversos.

En este conflicto de intereses y de lealtades se disputaban dos absolutos con pretensión unificadora. Por un lado, la unidad tan ventada del Reino de España(s) era y sigue siendo más por su teología política que por etnia, lengua y memoria (véase el caso Euskadi). También habrá que mirar lo que dicho Reino debe a sus Virreinatos en cuanto a la imagen de unidad que recibía para beneficio propio de los Reyes católicos. Pocos saben en América(s) que la identidad española era y sigue siendo un retablo de diversidades. En su panfleto *Contra las patrias* (1984), Fernando Savater

grita y argumenta contra los que buscan imponerle más unicidad y poca unión a la diversidad nacional española. Savater escribe que la mentalidad excluyente del patriótico es una mentalidad de regimiento y uniformidad, es la de quien piensa como el vasco ex lehendakari Garaikoetxea, que

no se puede ser dos cosas, como vaso y español o vasco y francés (...) Esta es la mentalidad excluyente que quise combatir con este libro, porque bastante la padecimos ya durante el franquismo. Se puede y se debe ser no ya dos cosas, sino muchas otras, todas aquellas que nos permitan vivir en armonía con el mayor número de seres humanos. ¡Abajo los regimientos y su uniformidad idéntica! (Savater, 2000.)

Savater cita también a Santayana sobre la cuestión relativa a lo qué es “el país de un hombre”, es decir, “un patriotismo que se subordine a la lealtad racional, a cosas como la humanidad y la justicia” (Santayana, 1995). Algo, tal vez complementario a la conjectura arbitraria del orden patriótico, la conjectura visionaria de la “madre-patria” (en sentido moriniano).

La unidad del patriota, en el caso americano, funcionó y funciona como una conjectura arbitraria, es decir, racional. Por lo tanto, cuando de repensar la nación se trata, los americanos, que sean del Norte o del Sur, hallasen en el “caso más extraordinario y complicado” (Santayana, 1995). Este diagnóstico imperecedero, escrito por El Libertador en su famosa Carta de Jamaica (1815), se acompaña seguidamente de un decidido esclarecimiento en cuanto el método a seguir para entender tal pensamiento.

El método bolivariano apuesta por la conjetura, que el mismo Bolívar califica de *arbitraria*, pero que dice estar dictada por el *deseo racional* y no por un *raciocinio probable*.

A pesar de considerarle como una *conjetura arbitraria*, pensar el resultado de la línea política que América debía seguir, Bolívar lo formuló como su mayor deseo en estos términos: “ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riqueza que por su libertad y gloria” (*íd*em).

Reside en le deseo racional bolivariano una definición de nación que trasciende, tanto la tradicional hecha de sangre, lengua y religión, como la moderna revolucionaria institucionalizada por el renacimiento republicano europeo y heredada en América, en donde una nación la forman los ciudadanos.

Decir que una nación se constituye por *libertad y gloria* y no tanto, o no solamente tanto por sangre, lengua y religión, decreto nacional republicano de ciudadanía y contabilidad tributaria, es decir algo más que una *conjetura arbitraria*, es pensar algo enorme y complejo, es formular una *conjetura visionaria*.

El visionario no es aquel iluso que toma como real lo imaginado; es el vigía de lo porvenir. Así como cada individuo tiene que construir su personalidad, cada sociedad tiene que construir su identidad. En la oposición paradigmática entre cultura y natura, Bolívar apostaba por una identidad diferente y en suma necesariamente compuesta de lo india y lo europeo, de lo extranjero y lo indígena, es decir, por una iden-

tidad americana. Al definir quién es el nuevo hombre americano, aquel llamado a vivir en el nuevo mundo, Bolívar utiliza el “nosotros” de comunión y escribe desde Jamaica:

Nosotros somos un pequeño género humano;  
Poseemos un mundo aparte,  
Cercado por dilatados mares;  
Nuevo en casi todas las artes y ciencias,  
Aunque en cierto modo viejos en los usos de la sociedad civil.  
Yo considero el estado actual de la América,  
Como cuando desplomado el imperio romano,  
Cada desmembración formó un sistema político,  
Conforme a sus intereses y situación,  
O siguiendo la ambición particular de algunos jefes, familias o  
corporaciones;  
Con esta notable diferencia  
Que aquellos miembros dispersos volvian  
A restablecer sus antiguas naciones  
Con las alternancias que exigían las cosas o los sucesos;  
Mas nosotros,  
Que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue,  
Y que por otra parte no somos indios, ni europeos,  
Sino una especie media entre los legítimos propietarios del país,  
Y los usurpadores españoles;  
En suma, siendo nosotros por nacimiento,  
Y nuestros derechos los de Europa,  
Tenemos que disputar estos a los del país,  
Y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores;  
Así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado.

Cada una de las palabras de este corto texto, el propio ritmo de sus frases, su dimensión visionaria en suma, nos

daría mucha tela corta. Bolívar evoca un “nosotros” que se encuentra en la dificultad de fundar una identidad, un colectivo en busca de nación moderna, únicamente sobre lo histórico-cultural, únicamente sobre tierra, lengua, religión y tributos.

No ser pues indio ni europeo por esencia, sino *una especie media* por vivencia, es decir un mestizo o, si se quiere, un americano simplemente. Llamarle a ese mestizo “raza cósmica”, como lo hacía Vasconcelos, es un poco delirante. A no ser, que con eso se apunte a un rasgo o metáfora de identidad humana.

Que una nación sea no solamente tal, sino la más grande del mundo, por su libertad y gloria, y que la formen ciudadanos de “raza cósmica”, nos lleva a pensar la conjetura arbitraria bolivariana del punto de vista bíblico. En su libro, *A l'Heure des nations*, Emmanuel Levinas escribe que las “setenta naciones o setenta lenguas” son una *metáfora* de la Humanidad, un relato de la Torha.

Tres preguntas claves siguen abiertas: ¿quienes son, qué quieren y adónde van los americanos?

Hay quienes responden que son *Quakers* y que quieren seguir siéndolo. Y tienen en *Camp Delta* su ritual exorcista para justificar la impostura genealógica del *Clash of civilizations*. Por lo menos tienen el mérito de saber qué cosa quieren, para ellos. Algo así como un animal cuya pulsión aplica a su inmediata subsistencia, a su auto-pre-ocupación. Hay en la herida “11.09.01 Camp Delta”, mucha sacralización y poca santidad. Eso tan lejano a la preocupación por el otro en su dimensión humana. Pero lo más terrible es que ya

sepan qué cosa son. ¡Como si un humano tuviese el don de conocer su propia muerte!

Hay quienes viven en la estupefacción del hilo conductor ya roto con una fuente memorable, pero que no por eso alienan sectas. Hay, por doquier, y son mayoría, seres esclavizados por la pobreza y el analfabetismo. Pobreza material, pero también analfabetismo espiritual. Muchos sufren la tiranía repetitiva del imaginario catódico como placebo a la inmediatez de lo cotidiano.

América(s) es de toda evidencia un laboratorio de la identidad contemporánea. En su celebre ensayo, *El Laberinto de la soledad* (1950), Octavio Paz ve en el Mexicano el paradigma del Hombre americano, que en poco tiempo agotó las formas históricas de Europa, y a quien no queda sino la “desnudez o la mentira”. ¿Y por qué? Porque tras el derrumbe general de los valores modernos (Razón y Progreso), además de la tradicional Creencia bíblica y de la Utopía, no se levantan nuevos o viejos sistemas intelectuales, ni grandes relatos capaces de dar serenidad y permanencia frente al silencio infinito del firmamento. Como todos los hombres, el Hombre mejicano en la antropología de Octavio Paz, el Hombre americano, vive el “mundo de la violencia, de la simulación y del ninguneo”. Sin embargo, optimista, Paz considera benéfica dicha “desnudez”, pues en la “soledad abierta (...) espera también la trascendencia”, es decir: “las manos de otros solitarios”. La “mano” de Paz es como el *Vintage* de Levinas.

El Nuevo Mundo, América(s), se le considera igualmente a menudo como el *topos*, o la utopía factible del país

“futuro de los hombres”, retomando una inspiración latina de corte nietzscheano. Es decir, el *topos* utópico de donde se ha esperado renazca para el Viejo Mundo una nueva esperanza. En el § 28 de *Así hablaba Zarathustra*, Nietzsche escribe que el país por descubrir se llama “el hombre” y que dicho país es el “futuro de la humanidad”. Como Jesús con sus “pescadores”, Zarathustra quiere a sus discípulos “mariñeros”. Porque el “país futuro” se encuentra mar adentro. Con esto se alude a que lo por venir está siempre en movimiento, en devenir, flujo y reflujo, que es, entre otras, una de las imágenes empleadas por Nietzsche para describir a las fuerzas que configuran a la *voluntad*. Retomando antiguas figuras, metáforas y analogías poéticas, reflexionando sobre la condición postmoderna del hombre Europeo, Nietzsche considera que Ser *Puente* y no *Meta*, es para el hombre su identidad humana, tal es la configuración del “suprahombre” nietzscheano. Entiéndase que si el hombre es “puente”, lo es hacia las futuras figuras humanas que él sea capaz de crear y desde y con las pasadas que históricamente han sido épocas. Para Edgar Morin, se trata de una revolución paradigmática o revolución, ya no tanto cerebral como mental o espiritual, en donde el ser humano pase de la *hominización* a la *humanización*, es decir, de ser hombre-lobo a ser hombre-dios. Un puente pues, entre la comedia de la pasión reproductiva y la tragedia del amor creador.

Yo camino entre los hombres como entre los fragmentos del futuro: de aquel futuro que yo contemplo. Y todos mis pensamientos y deseos tienden a pensar y reunir en unidad lo que es fragmento y enigma y espantoso azar. (Nietzsche, *Así hablaba Zarathustra*.)

Volviendo al tema de la nación americana y en resumen, de la imagen de la nación “civilizada” o libertaria, impuesta por los próceres locales con figuras institucionales y territoriales, en las cuales actuaba el fantasma del exterminio por ADN incompatible, y pasando por el tema de la nación “cívica” o nación de “ciudadanos”, se retornó durante el siglo veinte al ideal de una nación incluyente. Pero ésta inclusión se ha vivido como una “integración homogeneizadora” y por ende desintegradora. Porque el imaginario humano no se deshace de una metáfora de una identidad humana que sigue por entenderse. Porque, como lo dijo Octavio Paz: El siglo XIX fue el de la libertad, el siglo XX el de la búsqueda de la igualdad y el siglo XXI debería ser el de la fraternidad, el de la solidaridad.

En esa tarea, la nación americana aparece como una conjetura visionaria para los pueblos americanos y otros pueblos del mundo. Porque sigue pendiente un tejido social local, regional o internacional interactivo e interdependiente, que sobre la base de derechos, deberes y dignidad de los pueblos participe a una globalización que sea una oportunidad para todos.

Señores yo digo, para terminar, y que este pensamiento os dé valor, que no es cosa de hoy que el género humano esté en marcha por este camino providencial. En nuestra vieja Europa, Inglaterra ha dado el primer paso y con su ejemplo secular ha dicho a los pueblos “¡sois libres!”. Francia ha dado el segundo paso y ha dicho a los pueblos “¡Sois soberanos!”. Ahora demos el tercer paso todos juntos: Francia, Inglaterra, Alemania, Europa, América, digamos a los pueblos: ¡Sois hermanos! (Víctor Hugo.)

## Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Metafísica*, Libro 10, Capítulos 1-4.
- BOLIVAR, Simón (1815). *Carta de Jamaica*. Kingston, septiembre 6.
- HEGEL, W. F. (1920). *Philosophie der Geschichte*. Leipzig.
- LOMNÉ, Georges (2003). El “espejo roto” de la Colombia bolivariana”.  
*In: Inventando la nación. Ibero América. Siglo XIX*. México, FCE.
- MARIATEGUI, José Carlos (1928). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Biblioteca “Amauta”.
- NIETZSCHE (1964). *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, in *Considérations inactuelles*. París, Aubier-Montaige.
- PAZ, Octavio (1994). *El laberinto de la soledad*. Bogotá, Ed. Fondo de Cultura Económica.
- SANTAYANA (1995). *Tres poetas filósofos*. Madrid, Editorial Tecnos.
- SAVATER, Fernando (2000). *Contra las patrias*. Barcelona, Tusquets Editores.



## Mestizaje y Multiculturalismo



## **Reflexiones sobre la dialéctica del desarrollo**

*Gianni Vattimo*

In vari stati dell’India, secondo dati ufficiali, ci sarebbero stati, dal 1997 a oggi, 10.000 suicidi di contadini che si sono uccisi non potendo pagare i loro debiti. Alcune stime parlano addirittura di 40.000 casi, nello stesso periodo. Si tratta di debiti contratti per far fronte alle spese del lavoro agricolo, cresciute enormemente da quando il FMI ha imposto al governo indiano, per rispettare le leggi della concorrenza, di non erogare più sussidi statali per l’agricoltura; e da quando si è cominciato a diffondere, soprattutto nella coltivazione del cotone, l’uso di OGM, i cui semi devono essere ricomprati ogni anno perché non possono riprodursi come accadeva con le sementi “naturali”.

Questa notizia, che ricavo dal *Corriere della Sera* (Milano, 21 agosto 2006), ma che ha la sua fonte originaria nel *Times of India*, è una delle tante che si possono citare per mostrare che la “globalizzazione” di cui tanto ci vantiamo ha avuto risultati negativi invece che produrre un miglioramento delle condizioni di vita delle parti povere del nostro pianeta.

Quando parliamo di “dialettica dello sviluppo”, dobbiamo intendere il primo termine nel senso, inaugurale, che aveva nel titolo del libro di Horkheimer e Adorno del 1947: rovesciamento delle promesse, in quel caso dell’Illuminismo, e per noi della mondializzazione dell’economia . Non solo si tratta qui degli effetti negativi di ciò che era parso una promessa di maggiore benessere; ciò che accade a noi oggi è che il senso stesso della parola “sviluppo”, a causa dell’esperienza negativa ormai visibile in tutto il mondo, deve mutare radicalmente. Possiamo riassumere questa trasformazione accentuando uno dei significati che anche il termine originale di dialettica aveva: la trasformazione della quantità in qualità. Lo sviluppo quantitativo della produzione di beni è arrivato a un punto che richiede il passaggio al piano della qualità. Del resto, secondo una osservazione che viene spesso ripetuta quando si discute di OGM, non è la quantità assoluta di cibo e risorse vitali che fa difetto nel mondo, ma è distribuzione nei vari luoghi del mondo. Diventa sempre più chiaro che non occorre tanto un aumento della produzione, quanto una migliore logica distributiva. L’ironia che per tanto tempo si è fatta sui regimi socialisti dove tutti potevano acquistare liberamente qualunque merce, ma non c’erano merci da comprare, si rovescia anch’essa nel suo opposto; viviamo in un mondo di sovraproduzione di merci, che però non sono accessibili a coloro che potrebbero utilizzarle.

Si può naturalmente discutere fino a che punto questa dialettica sia universale, perché è possibile che noi occiden-

tali schiavi della logica del consumismo vediamo le cose in maniera distorta. Forse per i diversi “mondi” in cui è diviso il nostro mondo valgono regole diverse. In questo caso, saremmo ancora di fronte a effetti di una globalizzazione imperfetta. Ma casi come quello citato dell’India sono effetti di globalizzazione “riuscita”; e in generale sempre più la regolamentazione dei mercati a livello di grandi aree, per esempio quella dell’Unione europea o quella del WTO, riguarda la limitazione della produzione di certi beni piuttosto che l’aumento quantitativo di questa o di quella risorsa; l’Italia, per fare un esempio, è stata spesso costretta a pagare delle multe all’Unione Europea per aver prodotto troppo latte o troppi agrumi. Certo, in questa regolamentazione c’è una logica quantitativa, che intende promuovere lo sviluppo di certe produzioni in certe aree più che in certe altre. Ma, almeno per lo sguardo del profano (o del filosofo, che è lo stesso) il paradosso sembra troppo clamoroso: si butta via il latte in eccesso in Italia mentre i bambini africani ne avrebbero un bisogno disperato.

Dialettica significa anche, nella terminologia filosofica tradizionale, una “legge” più o meno oggettiva, indipendente dalle buone o cattive intenzioni umane. Ciò che chiamiamo “realtà” non è però nulla di naturalistico, come uragani o siccità (anche questi, del resto, non sono del tutto indipendenti dall’agire dell’uomo: Kyoto insegna); è solo il risultato di scelte storiche che sono state compiute da altri, individui o comunità, e che noi ci troviamo di fronte come “fatti”: appunto fatti, e non “cose”. Gli effetti paradossali

dei fatti che ora ci appaiono in tutta la loro gravità obbligano a domandarsi se sia possibile rovesciare la logica, il modo di pensare e di agire, che ha condotto a questi esiti. Parlare di una “logica” da rovesciare, e non solo di certi fatti da correggere, significa porre il problema in termini globali. E se c’è un senso in cui la globalizzazione può dirsi “riuscita” è proprio l’universalità di questi effetti. E’ qui la ragione per cui anche, anzi soprattutto, i filosofi si sentono interpellati: la pretesa di parlare a nome di tutti, dell’uomo come tale, che la filosofia ha sempre avanzato – e si trattava certo di una pretesa “ideologica”, nessuno poteva garantire che Socrate o Platone avessero afferrato l’essenza stessa dell’uomo, parlavano dell’uomo greco – oggi è divenuta realistica: siamo in un mondo dove gli effetti delle nostre azioni toccano tutti, anche chi vive in spazi molto lontani da noi. Wall Street come l’Atene del V secolo a.C.? Sempre ancora dialettica e paradossi: il mondo in cui la filosofia può parlare finalmente in termini universali è un effetto della razionalizzazione capitalistica che ha coperto ormai tutto il pianeta, anche se gran parte dei popoli così “coperti” non se ne rendono conto esplicitamente. (Non dimentichiamo la lezione della Critica della ragione dialettica di Sartre: l’alienazione finirà – finirebbe – solo quando ciascuno degli attori della storia, individui e comunità, sarà padrone e consapevole dei risultati delle proprie azioni.)

L’allusione a Sartre non è così incidentale come appare. Il paradosso dello sviluppo quantitativo che non riesce, per ora, a diventare qualitativo ha profondamente a che fare con

la coscienza, oggi, molto più che con il funzionamento “oggettivo” delle cose. I contadini indiani morti suicidi sono l’esito di una cultura della quantità; hanno creduto di doversi sottomettere alla logica dell’aumento della produzione, o comunque alle leggi del mercato (imposte dal FMI) e oggi, come apprendiamo sempre dalle fonti già ricordate, si rendono conto che sarebbe augurabile tornare al loro modo tradizionale di coltivare il cotone. Negli anni Cinquanta del Novecento, un gruppo di manager industriali e di economisti “umanisti” (li chiamerei così, piuttosto che semplicemente “progressisti”, perché anzi erano proprio l’opposto) fondò una associazione, il Club di Roma, per promuovere la consapevolezza dei limiti dello sviluppo. Le idee di quel club erano probabilmente troppo avanzate per potersi imporre in quegli anni. Oggi esse tornano di attualità e si mostrano in tutta la loro urgenza. Non solo per noi “occidentali”, ma anche nel mondo che chiamiamo pudicamente “in via di sviluppo”. La lotta degli indigeni dell’Amazzonia per limitare la deforestazione del loro habitat sembra in contraddizione con l’interesse immediato di aumentare il prodotto interno lordo; ma è essenziale sia per la sopravvivenza di quell’habitat, sia per la sopravvivenza dello stesso pianeta.

Come parlare, però, di limiti dello sviluppo in Amazzonia, in Cina, in India, nelle tante regioni dell’Africa dove si muore ancora, letteralmente, di fame? Non è solo una fantasia da filosofi dire che oggi la “presa di coscienza” di singoli e comunità è il fatto re decisivo per la sopravvivenza della specie umana sulla terra. E non è solo il sogno di rivoluzionari di professione – spesso agevolmente collocati nelle loro

università e nelle loro accademie – pensare che questa presa di coscienza – la vera “presa del Palazzo d’Inverno”, oggi – passi attraverso una (ri)nascita della politica. Mentre per lo sviluppo quantitativo del mondo “moderno” è stata decisiva la logica disciplinare – lo stato assoluto, il colonialismo, l’organizzazione “scientifica” del lavoro di fabbrica, la burocratizzazione generalizzata – una decisione che assuma esplicitamente i limiti dello sviluppo (si pensa quasi allo zum Tode Sein di Heidegger) può solo avvenire in un mondo di coscenze mature. Più ancora che all’essere-per-la-morte di Heidegger, si pensa qui, naturalmente, alla dialettica di servo e signore nella *Fenomenologia* di Hegel. Il servo si libera della propria condizione in quanto cessa di considerare la sopravvivenza fisica il valore supremo, e accetta di mettere a repentaglio la propria vita; si ricordi che l’esito della lotta non è, per Hegel, la distruzione di uno dei due contendenti, il servo o il padrone. Se distruggesse semplicemente il suo padrone, o lo riducesse a sua volta in schiavitù, il servo riprodurrebbe soltanto la condizione di dominio preesistente. Ma, lasciando da parte Hegel, è chiaro per noi che solo una libera decisione degli interessati – individui e comunità – può accettare un rovesciamento così radicale come quello che è richiesto per operare il passaggio dalla logica della quantità a quella della qualità. Viene in mente qui un altro esempio della tradizione capitalistica: è solo in nome della volontà di salvezza, attraverso il rispetto dei comandamenti biblici, che l’imprenditore calvinista decide di non consumare immediatamente tutto ciò che ha guadagnato, ma lo risparmia e lo reinveste in iniziative che gli richiedono

un certo sacrificio. Se una minoranza “illuminata” di capitalisti preoccupati della sorte del pianeta, o anche di rivoluzionari previdenti, volesse imporre alle masse mondiali, per giunta ormai totalmente conquistate dalla pubblicità pervasiva e dal feticismo delle merci, una riduzione drastica dei consumi, non solo andrebbe incontro a rivolte generalizzate, ma non otterebbe il risultato voluto. Senza una “conversione” culturale, ormai, non si possono più limitare i consumi; i quali a loro volta sono sempre meno “oggettivi”, sempre più qualitativi – si pensi che una delle prime voci nella bilancia commerciale degli Stati Uniti, dal lato dell’esportazione, se non proprio la prima in assoluto, è quella di merci “culturali”: video, film, musica, giochi elettronici..

Una simile “conversione” non è richiesta solo da parte dei paesi in via di sviluppo; è anche decisiva per le democrazie occidentali industrializzate. Finora queste democrazie si sono sempre orientate secondo valori quantitativi; qualunque cenno alla necessità di ridurre i consumi per evitare l’esaurimento delle risorse, o anche solo la rivolta dei popoli poveri (si pensi al problema della immigrazione massiccia di masse di disperati che vogliono entrare in Europa o negli Stati Uniti), produce la caduta delle fortune elettorali di chi si azzarda a proporlo. Paradossalmente, se il mondo avrà uno sviluppo sostenibile nel futuro, ciò dipenderà molto più dalla maturazione culturale dei popoli “terzi” che dall’iniziativa e dalla buona volontà dei paesi sviluppati. (Anche nella *Fenomenologia* di Hegel, del resto, è in fin dei conti il servo ribelle che aiuta anche il signore a uscire dalla logica del dominio.)

Si riconoscerà qui un richiamo all'ideale della rivoluzione proletaria mondiale di stampo marxista. Che tuttavia non è verosimilmente destinata a realizzarsi nel modo in cui Marx l'aveva immaginata, anche e soprattutto in conseguenza della dialettica dello sviluppo su cui stiamo riflettendo. La rivolta dei proletari marxiani doveva essere scatenata dalla povertà “quantitativa”, dalla penuria crescente delle risorse a disposizione dei più poveri sempre più numerosi. Certo, la penuria di risorse è ancora ben viva e determinante nella vita di tanti popoli della terra, e non intendiamo negarlo. Quel che è sempre più evidente è che la lotta contro di essa non può più essere una guerra di classe. Il nemico è qui assai più potente di quanto fosse lo Zar nel 1917; e il suo potere è talmente pervasivo (ricordiamo la “microfisica del potere” di Foucault) che non c’è più palazzo d’Inverno da prendere, anche se ne avessimo la forza. L’economia capitalistica si è configurata in modo tale, anche come dominio delle coscienze e manipolazione dei desideri, che la rivoluzione – se mai ci sarà – sarà possibile solo, anche anzitutto, come riappropriazione delle coscienze. Non sappiamo se questo sia un sogno della “metafisica”, una fantasia di filosofi che rivendicano, come sempre, l’importanza delle idee e della consapevolezza individuale e collettiva.

Stiamo parlando solo di una “soggettivizzazione” universale, di una diffusione a livello di massa di una sorta di modello *uebermenschlich*, superumano, del tipo di quello che Nietzsche preconizzava come sola via di salvezza nel mondo del nichilismo compiuto? Forse il richiamo a Sartre di aiuta ancora, anche in questo. La riappropriazione del

senso della storia di cui egli parla nella sua Critica della ragione dialettica accade, non tanto paradossalmente, nel “gruppo in fusione”, nel momento in cui il singolo coincide, o si identifica, con la comunità rivoluzionaria in lotta. Lì accade, secondo Sartre, la vera riappropriazione, perché il senso dell’azione che si compie insieme è posseduto in eguali misura da tutti i partecipanti, senza gerarchie e dunque senza traccia di “alienazione” – che invece si ricostituirà (fatalmente, per Sartre) quando la rivoluzione sarà compiuta e si distribuiranno i ruoli; il momento che lui chiama del “pratico-inerte”. A noi il richiamo serve qui per dire che la “rivoluzione culturale” (anche l’eco di Mao non è puramente casuale) a cui pensiamo è qualcosa che accade più a livello collettivo che individuale. Diciamo meglio, a livello politico. La salvezza dalle minacce del capitalismo puramente “quantitativo” dominato dal PIL e dal rendimento immediato degli stock azionari – per cui capita che un’impresa chiuda le proprie fabbriche e faccia aumentare così il valore delle sue azioni sul mercato – è solo nell’intensificazione dell’azione politico-culturale. Era così anche ai tempi della rivoluzione francese, di quella inglese del Seicento, di quella russa di inizio Novecento. Sì, ma quelle rivoluzioni sono state, in gran parte, iniziative “borghesi”, che avevano da abbattere un dominio a sua volta limitato: si poteva prendere il Palazzo d’Inverno, occupare il centro del potere e stabilirne uno nuovo. Oggi proprio la logica “microfisica” del potere assegna un nuovo e più importante ruolo alla coscienza collettiva. Non si fa la rivoluzione né come singoli né in piccoli gruppi di congiurati. E forse nemmeno come “soggetti”

autocoscienti comparabili a quelli che ci fanno da esempio nella tradizione umanistica occidentale. L'idea di una azione collettiva simile al gruppo in fusione di Sartre non è solo modellata sull'azione politica che sempre ha come scopo e mezzi gruppi, comunità, ecc.; è anche la sola a cui si possa pensare nelle condizioni attuali – non solo occidentali, ma anche dei paesi terzi – dove non ha senso pensare di moltiplicare all'infinito i soggetti autocoscienti; come pensare che una società “della conoscenza”, così l'ha chiamata un programma dell'Unione europea (Lisbona, 2000) sia composta di individui modellati su Leonardo da Vinci, sulla figura dello scienziato, ecc. Difficile, certo, dire quale tipo di individui immaginiamo, se non questi. Ma già la diffusione ormai tendenzialmente universale dell'informatica e della comunicazione via internet, con le memorie “collettive” che ci mette a disposizione, fa pensare che il soggetto della rivoluzione “qualitativa” futura sia qualcosa di assai più collettivo di quanto finora noi si sia disposti a pensare. Forse, come l'universalità che era ideologicamente rivendicata dalla filosofia sta diventando reale nel mondo “globalizzato” – con tutti i rischi che ciò comporta – anche la coscienza innalzata al livello dell'universalità a cui aspirava Hegel si realizzerà come coscienza effettivamente collettiva. Anche qui, con molti rischi. Ma si può cominciare a pensarla non troppo pessimisticamente sulle tracce di filosofi come Teilhard de Chardin, a cui, come a tanti altri “utopisti” del passato, dovremmo avere il coraggio di ritornare.

## **El mestizaje en vilo: una propuesta alternativa**

*Javier Sanjinés C.*

El tema que suscita el presente trabajo tiene por objeto estudiar las políticas culturales en Bolivia desde principios del siglo XX. A grandes rasgos, mi análisis se divide en dos conjuntos de procesos: el surgimiento y consolidación de las estrategias discursivas de las élites a lo largo de todo el siglo pasado, para luego pasar al desafío y a la reformulación de estas estrategias desde los movimientos sociales del presente.

Como bien señala Charles Hale, en un estudio relativamente reciente (Hale, 2004), el término *cultural politics* se ha vuelto de uso común en las ciencias sociales, lo que también indica que sus significados varían de un autor a otro. En este trabajo, le doy al término el enfoque de las interacciones políticas entre actores o instituciones dominantes y grupos culturalmente marginados. Insisto, sin embargo, en que la lucha en el ámbito de la formación discursiva se da en y a través de prácticas políticas específicas, siendo incomprensible fuera de los contextos locales que la generan. De acuerdo con ello, la premisa central del trabajo es que el proceso de formación nacional se dio en un marco específico: el del mestizaje, o, lo que, siguiendo a Hale, también podría deno-

minarse “nacionalismo mestizo”(Hale, 2004, p. 22). Al estudiar este acontecimiento, me ubico, sin embargo, explícita y conscientemente en una posición crítica que, sin desconocer la fuerza y la importancia del mestizaje cultural, se posiciona fuera del marco interpretativo del mestizaje como discurso del poder.

A continuación, presento dos propuestas de análisis que se hallan en tensión con las interpretaciones establecidas sobre el proceso discursivo del mestizaje en Bolivia. Primero, argumento que la “diferencia” cultural de los sectores dominados juega un papel importante en el proceso de construcción nacional, hecho que no es comúnmente reconocido por el discurso del poder. En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, afirmo también que es imprescindible poner, en el lugar del concepto homogenizador del ciudadano-sujeto mestizo, y en el lugar de los multiculturalismos despolitizados, la noción de “conflicto cultural” (Grüner, 2005) que dé cuenta de la incomodidad que el mestizaje, como discurso del poder, genera en la comprensión de nuestra historia y de nuestra cultura. En este propósito, el de nación es un concepto del que no podemos desembarazarnos tan fácilmente.

Aunque la categoría de nación pertenece a la lógica de las “comunidades imaginadas” de las que habla Benedict Anderson (1983), hace falta contrarrestar esta manera de concebir la nación con otro ejercicio de imaginación teórica que permita sortear la trampa de esta ideología “globalizadora” que, como veremos más tarde, confunde las causas con los efectos, en su intento de barrer de la escena la reali-

dad de una honda desigualdad entre las sociedades que están interrelacionadas en el sistema-mundo (Wallerstein, 1979), pero que lo están “diferencialmente”, con sus particularidades concretas de opresores y de oprimidos. No hay duda de que reflexionar sobre el “conflicto cultural” puede llevarnos a trincheras fundamentalistas peligrosas. Sin embargo, este peligro no podrá persuadirnos de que hoy es necesario, en aras de la armonía, abandonar las “armas de la crítica”. Tampoco podrá lograr que anclemos nuestro razonamiento en teorías de “pensamiento débil”, como el de la “hibridez”, o cualquier otro que promueva la “desterritorialización”. Necesitamos, más que nunca, un pensamiento crítico que cuestione la supuesta globalización con el derecho a la auto-determinación local, en el marco de una sociedad que borre los privilegios especiales. Estar contra los fundamentalismos es una cosa. Otra, muy distinta, es que se nos quiera hacer pensar sin fundamentos (Grüner, 2005, p. 224-5).

## **1. Herencias del eurocentrismo**

En Bolivia, a comienzos del siglo XX, y siguiendo la clara dicotomía entre civilización y barbarie, las élites hicieron suyas el “sueño liberal” del progreso hacia la modernidad; de igual modo, el ideal de progreso puso énfasis en el individuo como portador de derechos políticos, y encaminó nuestra sociedad, atrasada en lo económico, hacia la obtención de una prosperidad futura, medida por el tiempo secularizado que le impedía a la plebe inculta el derecho a vivir

en el mismo tiempo histórico en que se desenvolvía la ciudadanía ilustrada (Fabian, 2002). Sin embargo, y a pesar de este común “sueño”, los liberales tuvieron desacuerdos. Bradford Burns afirma que, en América Latina, dichos desacuerdos dieron lugar a dos proyectos eurocéntricos marcadamente opuestos: uno, volcado al exterior, que favorecía la modernización anglo-francesa; el otro, orientado hacia la cultura local, que tenía un sesgo vitalista endógeno, aprendiendo de ese romanticismo alemán que le dio primacía al nacionalismo étnico (Burns, 1979).

Como ocurrió con gran parte del pensamiento liberal latinoamericano, la intelectualidad boliviana concibió sus ideologías sobre raza y nación echando mano de teorías europeas en boga que, luego, combinó con conocimientos surgidos de la observación empírica de las culturas locales. Así, el discurso mestizo sobre lo indígena, fundamentalmente el de Franz Tamayo ([1910] 1975), se apartó del discurso liberal de cuño positivista para construir un pensamiento racial que fundía la energía vital de la raza indígena con la fuerza terlúrica del medio ambiente. Me interesa aquí enfatizar que el discurso mestizo sobre el indio generó sentimientos raciales ambivalentes de fascinación –*fascinare* quiere decir fijar la mirada, característica ocular céntrica de este discurso– por lo indígena, al propio tiempo en que también mostró su repulsión por el “exceso social”, es decir, por el desborde racial que la conciencia criollo-mestiza no pudiese racionalizar ni mantener bajo estricto control.

Esta situación del indígena, de condescendiente inferioridad, marcó toda la ensayística fundacional de principios

del siglo XX, a pesar de las claras diferencias existentes entre los escritos de Tamayo y los de Alcides Arguedas ([1909] 1937). Si, para el primero, el indio era un ser enérgico y vital, pero duro de entendederas, para el segundo el indio era un ser triste y abyecto. Para ambos letrados, forjadores del imaginario nacional, el temor al “exceso social” reveló la denigración elitista de las masas. En tal sentido, el “exceso social” se entendía como un desborde del significado. Por ello, no fue ni circunstancial ni gratuito que Alcides Arguedas se impregnara de las ideas de Gustave le Bon ([1895] 1995), quien se aferraba a la creencia de que la lengua, el instrumento de dominación de las élites, debía serle negada a la plebe, a fin de que ésta no la ejercitase equivocadamente con el empleo irracional de su mente bárbara. En contra de Saussure, quien descubrió que en el lenguaje no hay términos positivos, sino diferencias, Le Bon, a quien Arguedas siguió por intermedio de los escritos de Octavio Bunge, asoció la plebe con la perversión del “verdadero significado” de las palabras, que, al dejar la cadena de asociaciones lógicas, tornaba la comunicación en algo incomprensible. Así, las masas indígenas no razonaban o razonaban erróneamente –era comúnmente aceptado que el indio y el cholo coincidían con el dicho “yerra y acertarás”–, de tal modo que lo inconexo, lo que para Le Bon era el amontonamiento de connotaciones puramente asociativas, sirvió al letrado boliviano para diferenciar lo culto –el proceso de argumentación lógica– de la incultura indígena, cuyo *modus operandi* era el reverso negativo de la racionali-

dad. De ahí que la plebe indígena, exceso social que debía ser controlado, se acercaba a lo patológico. Sin consistencia propia, sujeta a las más bajas pulsiones instintivas, la masa se asemejaba a los interdictos, a quienes se les negaba la capacidad de ejercitar el derecho a la tierra y a la lengua, temas que conviene tener en mente porque sobre ellos volveré más tarde.

## **2. Mestizaje en la época revolucionaria**

La etapa “estetizadora de lo político” que, bajo el influjo del pensamiento de Tamayo, construyó la “mística de la tierra”, tan bien observada por Guillermo Francovich (1956), cedió luego, en las décadas de 1930 y de 1940, ante una nueva visión de lo social –la llamo “etapa politizadora de lo estético”– que, siguiendo los pensamientos de los peruanos Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui, inauguró el proyecto nacional-popular. En Bolivia, el impacto de las ideas revolucionarias gestadas en el Perú tuvo su repercusión en los ensayos nacionalistas y revolucionarios de figuras tales como Gustavo Navarro ([1926] 1935), mejor conocido bajo el seudónimo de Tristán Marof, y de Carlos Montenegro ([1943] 1994), ideólogo del nacionalismo revolucionario.

Gestor intelectual de la Revolución de 1952, junto con su cuñado Augusto Céspedes, Montenegro fue importante para el proceso “politizador de lo estético” porque superó la mirada de la oligarquía liberal que, con el “aura” distante de

su “monumentalismo espiritualista”, mantenía apartada a la plebe. En efecto, Montenegro fue uno de los primeros en transformar el concepto de plebe, de aproximar la masa al concepto de “pueblo”, y de superar, de este modo, la mirada peyorativa de la multitud como exceso. En este sentido, “pueblo” fue, en la pluma de Montenegro, la comunidad de individuos unidos mentalmente en la construcción de un proyecto común. Dicho proyecto fue el estado nacionalista que creó su frontera interna apartando la “nación” de la “anti-nación” oligárquico-liberal. A continuación, revisaré brevemente algunas de las características de este proyecto estatal que son relevantes al tema que aquí toca explorar.

A partir de 1952, el ‘nacionalismo revolucionario’, nombre bajo el cual se construyó el populismo en Bolivia, ocupó el “centro” del poder estatal y se volvió, como ha visto Luis H. Antezana, una de las condiciones orgánicas del ejercicio del poder (Antezana, 1983). Ahora bien, este eje “nacionalista revolucionario” osciló, como un puente tendido entre dos extremos, entre la “nación” y la “revolución”. Si la presión de fuertes demandas populares le dieron a la Revolución su contenido popular, esta inclinación “nacional-popular” viró luego a la derecha. De este modo, el populismo boliviano se dio en un espacio de fluctuaciones y de transformaciones en el cual las demandas populares fueron absorbidas por el Estado. Y esta dimensión estatal, corporativista, conectó con la dimensión ideológica del grupo culturalmente dominante –el sector mestizo– que controló los derechos de los otros grupos étnicos, a los cuales tuvo bajo su tutela.

Al dominar el campo ideológico durante más de tres décadas, el “nacionalismo revolucionario” respondió a la concentración real del poder en el sector mestizo dominante. De ahí que podamos hablar de un “nacionalismo mestizo”, en el sentido que Charles Hale da a la presencia en América Latina de un sujeto político homogéneo, inbuido con los derechos de ciudadanía, y encargado de seguir el camino del desarrollo social que traerá los frutos de la modernidad. Sin embargo, las metas trazadas por la élite mestiza permanecieron durante décadas en la agenda histórica, tornándose problemático su carácter burgués. Así, no habiendo podido construir un proyecto nacional sólido, las demandas democráticas no satisfechas se fueron transformando paulatinamente en demandas populares. De este modo, la realidad heterogénea, a la que veremos luego, entró en escena y operó desde el actuar de aquellos “pueblos sin historia” que vivían alejados del sentido pleno de la modernidad.

### **3. Eclipse del mestizaje oficial**

Se puede hablar de tres factores que están relacionados con la dinámica de los movimientos sociales y con el eclipse del mestizaje oficial: el primero, ligado a la aparición de un poderoso movimiento indígena; el segundo, relacionado con la “relocalización” del movimiento obrero, y el tercero, conectado con la lucha en contra de la privatización neoliberal de los recursos naturales básicos, y con la creciente acumulación de demandas sociales.

Ligado previamente al Estado nacionalista de 1952, y sujeto después al Pacto Militar-Campesino impuesto por la dictadura en la década de los años sesenta, el movimiento indígena generó, en la década de 1970, dos corrientes políticas críticas: el Katarismo y el Indianismo. Al postular la complementariedad de la conciencia de clase marxista con la conciencia étnica aymara, el Katarismo buscó una revolución más integradora que la producida en 1952. Por ello, y a pesar de su postura política radical, el Katarismo estuvo predisposto a combatir el sistema desde “adentro”, estableciendo, como en los hechos así lo hizo, alianzas estratégicas con el sector obrero.

A diferencia del Katarismo, el Indianismo, más allegado al tema de la descolonización, se propuso combatir el sistema político desde “afuera”. Al poner un menor énfasis en la alianzas con otros sectores sociales, incluyendo los partidos políticos de las clases medias progresistas, el Indianismo hizo prevalecer la memoria de las insurrecciones indígenas por sobre la memoria del sometimiento a la Revolución mestiza de 1952 (Hylton y Thomson, 2005, p. 46).

Con el neoliberalismo triunfante, el segundo factor explicativo de la dinámica de los nuevos movimientos sociales fue la “relocalización” del movimiento obrero. Implantada en 1985, la nueva política económica liberal, marcada por el rol protagónico del empresariado privado en el desarrollo, y por el papel rector del mercado en la asignación de recursos, olvidó peligrosamente el clamor de los sectores más necesitados de la sociedad. De ahí que la falta de legitimación so-

cial del sistema también ahondó la crisis de motivación socio-cultural. Si, por un lado, la presencia del neoliberalismo permitió comprender los errores en los que había incurrido el capitalismo de Estado que le antecedió, no por ello el neoliberalismo logró generar una visión alternativa, capacitada para interpelar coherentemente el todo social.

El tercer aspecto, fundamental para el análisis de la posible rearticulación de la cultura desde los movimientos sociales del presente, es la dinámica de las demandas sociales. Se ha podido observar, de la breve referencia hecha a la etapa neoliberal, que la presencia de un Estado privatizador, achicado y debilitado, permite ahondar en el análisis de las razones por las cuales el tema de las demandas sociales tuvo tanta importancia.

El aparato gubernamental neoliberal debió enfrentar una creciente acumulación de demandas que no pudo satisfacer “diferencialmente” (Laclau, 2005), hecho que dio lugar al apartamiento crítico de la población. Se creó, pues, una verdadera cadena de demandas insatisfechas que no eran exclusivamente económicas y salariales, sino que también respondían a la necesidad de satisfacer demandas étnicas y raciales que no se habían resuelto satisfactoriamente en la etapa corporativista de la Revolución nacional. De este modo, si el “nacionalismo mestizo” no era ya suficientemente representativo durante el período “neoliberal”, debía ser compensado con nuevas propuestas multiculturalistas. ¿Qué implica este cambio de retórica del mestizaje al multiculturalismo?

Lamentablemente, debo ser algo breve en este punto. Simplemente diré que existe una sorprendente ambivalencia en el mestizaje como discurso oficial nacionalista que acepta la diversidad cultural, pero que luego la relega al olvido, como ruina que pertenece al pasado. Hay en esta “ideología inclusiva de la exclusión” –el término es de Ronald Stutzman– la necesidad de reconocer la diferencia cultural, cuidándose de celebrarla como una manifestación subcutánea, folclórica (fiestas, “entradas” y “prestes”) de la Bolivia que “irradia energía positiva”. Aunque el mestizaje sigue vivo en el discurso oficial, me parece que, en términos históricos, su desplazamiento hacia el multiculturalismo no le ha ayudado a adquirir un rol hegemónico sobre el todo social. La manera en que los analistas políticos utilizan recientemente la metáfora apoyaría la aseveración de que el mestizaje renace sólo como reacción defensiva contra el activismo cultural aymara. Por su parte, este movimiento étnico no evita las confrontaciones de alto riesgo con los sectores mestizos, y, a diferencia de otros países de la región, dirige su actuar político hacia la consolidación del poder, generando, además, demandas que, muy a pesar del discurso multiculturista, ponen en evidencia que la Bolivia del presente plantea dos lógicas contrastantes que, de no equilibrarse, impedirán la construcción no sólo del diálogo intercultural, sino, probablemente, de la tan necesaria renovación de la nación: me refiero, por una parte, a la lógica homogenizadora, centrada en la necesidad de mantener la unidad del Estado-nación, de evitar el desmoronamiento del sistema institucional; por

otra parte, está la lógica fragmentadora que, como lo dije antes, trae al presente las “ruinas” de una realidad pasada que insiste tercamente en que Bolivia esta inscrita en la modernidad de una manera “diferencial”, con particularidades concretas que no dejan que la nación supere plenamente el hecho colonial (Grüner, 2005).

#### **4. El conflicto cultural**

Como ha observado Eduardo Grüner, no hay duda de que resulta bastante incómodo analizar nuevamente la idea de nación – hay la necesidad de hacerlo porque el concepto de nación como “comunidad imaginada” debe ser replanteado –, sobre todo para marxistas y para socialistas que, en el pasado, tuvieron que llevar a cabo la ardua tarea de adaptar el pensamiento europeo a la realidad de aquellas sociedades periféricas que sufrían las decisiones de los imperialismos y de los colonialismos existentes. En América Latina, proliferaron, a lo largo del siglo XX, distintas variantes de “izquierda nacional” que, al modo pionero de José Carlos Mariátegui ([1928] 1979), intentaron articular la lucha de clases –que es, por definición, un concepto eurocéntrico– con los intentos por lograr la “liberación nacional”, un concepto eminentemente local, propio de las sociedades dependientes y sojuzgadas.

Las ambivalencias aquí señaladas se renuevan hoy en día con los intentos llevados a cabo por estudiosos que, desde el punto de vista de las geopolíticas de conocimiento, en-

cuentran también conflictiva la aplicación generalizada de conceptos surgidos de la modernidad europea (ciudadanía, democracia, etc), cuando ellos se dan contaminados por el peso de una herencia colonial que no abandona a las sociedades periféricas hasta el día de hoy. De ahí surge, justamente la necesidad “descolonizadora” que tanta polemica suscita hoy en día, y que sólo un “pensamiento de frontera” (Mignolo 2000) puede aquilar en su justa medida.

Pensamiento de frontera fue precisamente el de Marx, quien encontró conflictiva la idea de una modernidad rectilínea y teleológica. En efecto, su obra registra la ambigüedad de la época que le tocó vivir, entre, por una parte, la consolidación del capitalismo europeo y de los grandes Estados nacionales, además de la forzosa construcción de la estructura jurídico-política que sostendría el mercado tendencialmente mundial, y, por otra parte, la situación incierta de esas “masas” que, por primera vez, irrumpían en la vida política, y cuya lógica, fragmentada porque venía del despojamiento y de la destrucción de las viejas clases campesinas y de los pequeños propietarios rurales, así como de varias formas de la economía y de la vida comunales, se resistía a ser absorbida por las nuevas relaciones de producción.

Queda entonces claro que Marx si bien ligó la “cuestión nacional” con la construcción de los Estados nacionales modernos, y eligió dar prioridad a la cuestión social, poniéndola bajo la lógica homogenizadora de la lucha de clases, no por ello dejó de ocuparse de esos otros aspectos de la “cuestión nacional” que podríamos llamar culturales o antropoló-

gicos, y que la mismísima tradición romántica alemana se empeñó en destacar con las diferencias que introdujo entre los conceptos de cultura y de civilización.

Contra la simplificación esquemática de su pensamiento, que sólo ve al pensador moderno, el de Marx fue un pensamiento de frontera que se despliega con hondura en las secciones de los *Grundrisse* (Marx, 1971) dedicadas al estudio de las formaciones económico-sociales precapitalistas. Es en esas secciones que Marx explica el peso absolutamente decisivo que tiene, para la formación de la subjetividad individual y colectiva, el sentimiento de la propiedad común de la tierra y de la lengua, propio a las sociedades arcaicas. Es como propietario de este acervo colectivo y comunitario que el individuo puede, posteriormente, volverse sujeto pleno. Bien visto por Marx, hay una anterioridad lógica de la comunidad, de la *communitas*, respecto del individuo inserto en la estructura societal.

“Tierra y lengua”: es sobre este fondo “arcaico”, sobre estos presupuestos de lengua y territorio, formadores de una subjetividad que es el efecto de la mediación comunitaria, que se levantan las diferentes formas-jurídicas de la organización de la sociedad. Pero estos presupuestos fueron negados por las élites mestizo-criollas que organizaron el ideario de la nación boliviana, como vimos al principio de este trabajo. En efecto, “tierra y lengua”, la *communitas* –el principio comunitario ontológicamente previo a la construcción del sujeto moderno– fue, en nuestra construcción nacional, enajenado por la emergencia de un sistema institucional dé-

bil, poco acucioso de la situación local, que buscando generalizar irreflexivamente el principio individualista de la propiedad privada, disolvió la comunidad indígena, negándose a mantenerla, como hizo, con mayor prudencia y conocimiento práctico, la Corona española.

Hoy en día, se mantiene inalterable el conflicto cultural. Atrapado entre lógicas contrastantes, entre la *communitas* “árcaica” y la estructura institucional moderna, entre la democracia representativa y la democracia popular de índole participativa, el concepto de “lo nacional” ya no puede revestir, como lo pensaba el “nacionalismo mestizo”, el modo clásico de una centralizada unidad política, cultural y territorial, sino el de complejas transversalidades que no pueden poner en duda la referencia a la nación y al Estado, no solamente en su sentido jurídico, sino también en tanto “comunidad de tierra y lengua”, intentando imaginar de qué nuevas formas la categoría de nación puede ser pensada críticamente desde la izquierda. Así, esta nueva idea de nación tendría que ser consciente de que, a la inversa de como piensa Benedict Anderson, la existencia jurídico-política de las naciones modernas no es previa al sistema-mundo, sino que es un efecto de su construcción. Esta existencia jurídico-política deberá también admitir que hay otra existencia, previa a la modernidad, que, de manera parecida a como lo señalaba Marx en su reflexión sobre “la tierra y la lengua”, vivió el hecho colonial en su propio cuerpo y subjetividad. En el tironeo entre los intereses propios como “clase nacional”, y los intereses prestados como clase intermediaria, las

élites bolivianas también fueron ciegas ante dicha situación, prefiriendo exaltar una alteridad sumisa y domesticada. Hoy en día, es en el éxito de este disimulo donde hay que buscar la matriz inconsciente del multiculturalismo y de la hibridez cultural.

Va de suyo que este choque entre “estructura” y “comunidad” obliga a re-nombrar, a asignar nuevos significados, es decir, a volver a identificar la complejidad de lo social. Y esta necesidad pasa hoy por la definición de sus rasgos diferenciales respecto de otras “identidades” que se niegan a ser reducidas a un nacionalismo establecido “desde arriba”. Por el contrario, lo que importa, entonces, es restituir la percepción, no de la falsa unidad, sino de la conflictividad cultural, sometida a las relaciones de poder, tanto en su dimensión visual, como discursiva. Hablo aquí de una cultura que no tiene por qué ser intencionalmente política, y cuya eficacia objetiva a veces pasa por otros campos del saber humano.

Si de retórica se trata, fijémonos en un ejemplo de “desplazamiento” reciente. La propaganda que publicita la Asamblea Constituyente, mostrando los rostros de gente común que afirma que “Evo soy yo”, constituye un buen ejemplo retórico del conflicto cultural que nos ocupa. Si se lee la propaganda desde la lógica homogenizante que refuerza la visión de las élites, “Evo soy yo” sería la metáfora totalizadora de un secante absolutismo, similar al “L’État, c’est moi” que dio origen a la soberanía absolutista del Estado francés. Por el contrario, si se lee esta propaganda desde la lógica fragmentada de la comunidad, que mira las cosas

“desde abajo”, “Evo soy yo” no representaría la totalidad del poder, sino la construcción política del “pueblo”. Se trataría de la construcción de una relación hegemónica donde la diferencia particular –Evo– asumiría la representación del “yo” plural que la excede. Ello también daría lugar a otra figura retórica: la sinécdoque, donde la parte representa el todo. Y ello sugiere que la sinécdoque aquí empleada es un recurso específico, como también lo son las metáforas, pero con una función política diferente: construir el pueblo, no el absolutismo, ni el autoritarismo. Tendríamos, entonces, dos lecturas que responden a lógicas encontradas, es decir, a lógicas en conflicto que mercen ser sopesadas. En otras palabras, me parece que la utilidad del ejemplo reside en poner en diálogo las miradas del Mismo y del Otro.

Al igual que “Yo soy el Otro”, “Evo soy yo” podría radicalizarse aún más: el particular concreto (Evo) devendría así el marco más amplio del universal abstracto (el pueblo), sin por ello renunciar al conflicto estructural entre ambas categorías. En efecto, nada hay aquí de las conciliatorias “hibrideces” a las que la academia nos tiene a veces acostumbrados. Por el contrario, de lo que se trata es de desplazar la pregunta (sobre la nación, sobre la identidad) hacia una recuperación del carácter plenamente conflictivo y tensionado de las relaciones entre lo homogéneo –la forma, la estructura– y lo heterogéneo –lo informe, lo amorfo–.

Al no querer reconocer el necesario diálogo, el necesario contrapunteo entre el Mismo y el Otro, es a la comunidad a la que se le arrebató, desde la Colonia, la posibilidad de

construir una “subjetividad colectiva” autónoma y propia, congruente con su propia temporalidad histórica. Quizás sea aquí útil plantear el concepto de alegoría, como lo teorizó Walter Benjamin, en su estudio a propósito del drama barroco (Benjamín, 1985), en el sentido de que la operación alegórica se aparta de los símbolos y de las metáforas prefijadas, inmutables, de validez universal, que orientan el actuar de las naciones. A los símbolos de congregación nacional, Benjamín opuso las alegorías porque ellas transforman en ruinas todos los sentidos del pasado que fueron “congelados” por el ideario impuesto por los nacionalismos europeizantes. En efecto, la alegoría, una forma fronteriza que trae las ruinas del pasado al presente, se aparta de las visiones totalizadoras para darnos los fragmentos amorfos del pasado que atacan las construcciones idealizadas del presente. De este modo, es el movimiento “alegórico” que corresponde a sociedades como las nuestras, a las que la colonización les hizo perder su sentido originario y, al mismo tiempo, impidió la construcción de uno nuevo, autónomo, que ahora debe inventar sobre el paisaje ruinoso. Se trata, pues, de plantear alegóricamente –recordemos que incluso José Carlos Mariátegui, uno de nuestros más importantes pensadores de frontera, reflexionaba, a propósito de la cuestión religiosa, que era preciso sustituir los símbolos por las “sencillas alegorías”– la necesidad de luchar por la recuperación de nuestros propios cronotopos histórico-sociales, de nuestra “comunidad nacional” autónoma y auto-determinada. ¿Estaremos a la altura de semejante acontecimiento?

## Bibliografía

- ANDERSON, Benedict (1983). *Imagined Communities*. London: Verso.
- ANTEZANA, Luis H. (1983). “Sistema y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979)”. En: René Zavaleta Mercado (comp.). *Bolivia hoy*. México: Siglo XXI.
- ARGUEDAS, Alcides ([1909] 1937). *Pueblo enfermo*. 3<sup>a</sup> edición. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla.
- BENJAMIN, Walter (1985). *The Origin of German Tragic Drama*. (Traducción al inglés John Osborne). London: Verso.
- BURNS, Bradford (1979). *Cultures in Conflict: The Implication of Modernization in XIXth-century Latin America*. Los Angeles: University of California Press.
- FABIAN, Johannes (1983). *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- FRANCOVICH, Guillermo (1956). *El pensamiento boliviano en el siglo XX*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- GRÜNER, Eduardo (2005). “Recuerdo de un futuro (en ruinas). La Nación como no-espacio en la ideología de la Globalización” En : Fernando Martínez Heredia (comp.). *Pensar a contracorriente*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- HALE, Charles R. (2004). “Identidades politizadas, derechos culturales y las nuevas formas de gobierno en la época neoliberal”. En: Darío Euraque, Jeffrey Gould y Charles Hale (eds.). *Memorias del mestizaje. Cultura política en Centroamérica de 1920 al presente*. Guatemala: Cirma.
- HYLTON, Forrest y Sinclair Thomson (2005). “The Chequered Rainbow”. *New Left Review*, n. 35, Sept-Oct, p. 41-64.
- LACLAU, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- LE BON., Gustave ([1895] 1995). *The Crowd*. New Brunswick y Londres: Transactions Publishers. Publicado originalmente en francés como *La Psychologie des foules*.
- MARIÁTEGUI, José Carlos ([1928] 1979). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- MARX, Karl (1971). *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse)*. Tomo I, “Formas que preceden a la producción capitalista”. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 435-79.
- MIGNOLO, Walter (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press.
- MONTEMNEGRO, Carlos. [1943] 1994. *Nacionalismo y coloniaje*. La Paz: Editorial Juventud.
- NAVARRO, Gustavo ([1926] 1935). *Justicia del Inca*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- TAMAYO, Franz ([1910] 1975). *Creación de la pedagogía nacional*. 3<sup>a</sup> edición. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1979). “Dependence in an Interdependent World: The Limited Possibilities of Transformation Within The Capitalist World-Economy”. *The Capitalist World Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 49-65.

## **Depersonalization(s)**

*Helen Petrovsky*

Depersonalization. If such is the theme, let us treat it with all due respect. That is, let us try to uncover its complexities and real or ostensible contradictions. Likewise let us not overlook matters that may seem purely technical or, perhaps, speculative, for what speculation aims at is a better understanding of the changing circumstances of our shared existence, which may still lack even in descriptive terms.

I would like to begin by indicating what may seem a paradox: depersonalization is the seamy side of a new collective subjectivity whose emergence is acknowledged far and wide. There are various names for this subject: “multitude” and the redefined concept of the “people” are perhaps the two most broadly discussed. (With the possible addition of “fraternity” with its clearly exclusive overtones, but I will return to this later.) Without further ado I will now focus on the tension, if not contradiction, in the idea of multitude as presented by the Italian neo-Marxist Paolo Virno. Let us linger on the specificity of his approach.

One of Virno’s takes on the multitude is through forms of subjectivity. Among other attributes of the multitude he singles out the “principle of individuation” which boils

down to the following: “multitude consists of a network of *individuals*; the many are a *singularity*.<sup>1</sup> For Virno the multiple singularities are a “point of arrival,” the ultimate result of a “process of individuation.” I will not pause to comment on the rather problematic link between individuation and singularity. Here I will confine myself to the simple remark that individuation and the emergence of singularities belong to different registers of social being. But for the moment let us follow Virno’s argument as closely as possible.

The tension I have just mentioned may be dissipated by the way in which Virno treats individuation with reference to the French philosopher Gilbert Simondon. Firstly, let us note that “pre-individual reality” is a complex notion: it includes sense perception which belongs to the whole of the species, “historical-natural” language, whose gradual mastery is individuation *par excellence*, and the so-called “general intellect,” an English term borrowed from Marx, which stands for a current image, a kind of snapshot, of the prevailing relation of production. All of this is further complicated by Simondon’s assertion that since individuation is never fully completed, “the *subject* consists of the permanent interweaving of pre-individual elements and individuated characteristics”: the subject is not this “interweaving” alone, but indeed a “battlefield.”<sup>2</sup> In other words, each subject is both “I” and “one,” *simultaneously* unique and universal. However, the cohabitation of pre-individual and individuated is laden with psychological crises, and it is none other than feelings (and passions) that mediate the constant oscil-

lation between the poles. Now, the collective, according to Virno's reading of Simondon, is that fortunate terrain where the subject acquires a new opportunity to individuate the "share of pre-individual reality which all individuals carry within themselves."<sup>3</sup> This is where individuation attains, in fact, its highest point.

Such is the tension that characterizes multitude as subject position. It is then immediately transposed onto and doubled in the treatment of multitude as collective. For, unlike the "people," continues Virno, which displays a "general will" and prefigures the unity of the state, in the case of multitude nothing is either homogenized in the shared experience itself or "delegated" to the figure of the sovereign. The "collective of the multitude" is seen as "ulterior or second degree individuation," and it cannot but establish the "feasibility of a *non-representational* democracy."<sup>4</sup> (I will only point to the double meaning of "non-representational." Politically, it is a challenge to democracy as we know it—both in its theoretical and practical forms. While philosophically we enter the well-known realm of the *end of representation*, a theme that may be traced back to the sublime aesthetics of Kant. And, I hasten to add, that lies at the core of the contemporary problematic of community.)

I have implied that singularities can hardly be considered as a result of individuation. This means that they cut across existing social definitions and point to *other* constellations. Indeed, it is a matter of the other, especially if we choose to understand this other as interpellation or call. As

we know (or suspect), the inanimate may well be singular, in its broadest scope from the non-living to existing discourses. While the animate may be split in pieces, virtually shattered by forces of singularity combining these bits or fragments of a lost totality into previously unknown series. To put it briefly, individuation works to uphold a set of pre-existing norms, it contributes to a linear image of time, and follows the accepted standards of differentiation. Individuation, to return to the opposition introduced by Virno himself, would be on the side of the ultimate One which he identifies with the “people.” Singularity, on the other hand, would have much more to do with the fleeting nature of the multitude.

Let me add that I do not think of “multitude” as a chosen concept. Now that scholars tend to look back in search of alternative political lexicons and concepts, “multitude” is privileged by right of birth, this birth coinciding with an almost immediate repression. (Virno suggests that we review the Spinoza-Hobbes controversy.) No doubt, the word seems best suited to designate a new kind of plurality which *does not* stand in opposition to the one. It is precisely this logic that I would like to underscore and preserve when speaking of a new collective subject. This is why the exposé on Simondon remains such a promising start. Individuation, I will repeat, can be conceived, in all its indeterminacy, as an open-ended process: it is an individually random trace (should we still employ the word and its derivatives) sketched against the background hum of anonymity. (And it

is here that I would like to pay tribute to Virno's rehabilitation of two Heideggerian concepts—those of "idle talk" and "curiosity." For him, freed from the negative connotations of the "unauthentic life," both have to do with the mass media and the "distracted" subject which they engender.<sup>5</sup>)

To summarize: depersonalization is not the opposite of an emerging collective subjectivity, but rather its very condition. Yet, we can distinguish between "background noise" (everything that has been said concerning "pre-individual" givens so far) and the politics of depersonalization. In the latter case it is the attribution or assignment of names to forces and places. In fact, it is the political practice of *nam-ing away*. (What is the "third world," for example? And what are the ways, after the place has been named, of resisting its disappearance, indeed obliteration, from the political and even cognitive map? Is the space then void or doesn't an invisible "multitude" continue to swarm within it, spilling over its borders and doing so continually? But this deserves special attention—the politics of name-giving or simply of names.)

Before going any further I would like to add that the investigation of a new collective subjectivity is located by and large within a Marxian framework. Even if "multitude" is defined negatively—either by what it is not or by features such as nihilism—it is endowed with a transformative potential. I will now turn to a somewhat different problematic in order to examine, at least from one specific angle, what is involved in any speculation that touches upon the political.

And, more specifically, on the possible nexus between a (political) concept and the reality which seems to put it to test. Again it will be a reading of a certain thesis, a reading combining circumspection and a sense of general enthusiasm, and again two voices will be heard almost at once. I am referring to Derrida's sympathetic account of the concept of freedom formulated by Jean-Luc Nancy.

What is called into question (by the one as well as the other) is precisely the term *subjectivity*. No wonder: Nancy's understanding of freedom is at odds with its presentation as "the autonomy of a subjectivity in charge of itself and of its decisions." Indeed, freedom cannot be reduced to mastery and/or "sovereign power over oneself." It cannot be held accountable to law or to politics, to any one of their past or present legitimating discourses. Moreover, it defies nothing less than the "*entire political ontology of freedom*"<sup>6</sup> with its origins in ancient Greek philosophy. And although there may have been little space for a thinking of freedom "up until now" (such thinking is what is lacking today "in the philosophy of democracy"), it is possible that in the future "the political," by way of a general displacement, will open up this space. Which somehow coincides with the "beginning" or the "recommencement" of freedom itself.

What is the premise that allows Nancy to speak of this "initiality" in terms of "specific space-time"? Let us note the following: this *same premise* will be the grounds for a deconstructive critique of Nancy undertaken by Jacques Derrida. What Derrida will disclose (and attack) is precisely

the remainder of the discourse of subjectivity (of the *autos*) found in Nancy's writing (and possibly thought). The premise in question is sharing as spacing. Sharing (*partage*), a key concept for Nancy, is at once, as Derrida explains, "partition and participation, something possible only on the basis of an irreducible spacing."<sup>7</sup> And now let us listen to the other voice, that of Nancy: "Freedom (...) throws the subject into the space of the sharing of being. Freedom is the specific logic of the access to the self outside of itself in a spacing, each time singular, of being."<sup>8</sup> Of course, the "subject" here is the "whoever" or the "no matter who" of singularity. Indeed, as Derrida puts it, "it is a question of determining the 'who,' that is, the whoever of the 'who is free,' 'who exists free,' without necessarily '*being* free,'" since freedom essentially has to do with the *event* of existence. To the decipherment of the premise I mentioned a moment ago Derrida adds in parentheses as if it were a refrain: "this who would thus no longer be a subject or a subjectivity in charge of its will and decisions."<sup>9</sup>

I will leave out the subtleties of Derrida's critique of the "ipseity of singularity," one of the two concepts that Nancy redefines and uses in order to elaborate on his thesis (the other being an extension of Heidegger's thinking on time). Here I will emphasize that a future philosophy of freedom (which is still lacking, as we remember) calls for a radical depersonalization, if only to open up the space for singularities and not philosophical or political subjects. For Derrida this will take the form of a seemingly simple question: "how

far is democracy to be extended” and what may constitute its “non-egological” measure?<sup>10</sup> Predictably enough freedom would have to encompass the “thing”—anything and everything in the world that, according to Nancy, “comes to presence,” whether living or not. As well as the multiple layers of our own “personal” identity so poorly and provisionally fixed. Viewed in this light, depersonalization is the equitable, equal fashion in which the incommensurate—freedom—is shared.

This brings us to the crux of the matter. Derrida prefers to call it aporia, the aporia of democracy: what is aporetic is precisely the relation between equality and freedom. Let me cite a passage which clearly summarizes the problem: “The difficulty arises when one must determine politically, indeed democratically (although one could just as well say here juridically and ethically), the spacing of a presubjective or precratic freedom, one that is all the more unconditional, immense, immeasurable [*démesurée*], incommensurable, incalculable, unappropriateable insofar as it ‘can in no way,’ as says Nancy, ‘take the form of a property’ (*EF*, 70) and actually consists, Nancy repeats, (...) in exceeding all measure. It is the incommensurable itself. (...) The whole difficulty will be located in the injunction of the sharing, in the injunction to share the incommensurable in a just, equitable, equal, and measured fashion.”<sup>11</sup> The name Nancy chooses for this sharing of the incommensurable is, in fact, *fraternity*.

But this is not the end of the story. It turns out that the equal is not equal to itself. In Nancy this is stated by way of a

parenthesis. He writes: “Equality does not consist in a commensurability of subjects in relation to some unit of measure. It is the equality of singularities in the incommensurability of freedom (which does not impede the necessity of having a *technical measure of equality*, and consequently also of justice, which actually makes possible, under given conditions, access to the incommensurable)” (italics added).<sup>12</sup> Equality, therefore, is not so much a middle term mediating between the calculable and the incalculable, that is, the world of politics, let’s say, and the experience of freedom. Rather, it is that which gives/gains access to the neutrality of singularities whose measure, like that of freedom, is nothing less than absolute. Such access, though, as Derrida points out, “remains itself necessarily undecided between the calculable and the incalculable,” and this opposition without opposition is “the aporia of the political.”<sup>13</sup>

What consequences does this argument have for our own problematic? Now that I have sketched out its contours, I will try to highlight and possibly reinterpret some of the basic points. We do remember that a thinking of freedom is still missing from the philosophy of democracy up until now. However, isn’t there something in the world today that *equals*, without knowing it, such a regime of thinking? In other words, doesn’t this thinking open onto a certain reality, unnamed and perhaps unnamable, which is coming into being—into a shared and dislocated presence—right before our eyes? Indeed, it would be difficult to name it. A neutral zone within the political? If so, then only in the sense that it

is a new alignment or, better still, alliance of singularities, for which not even the Nancian “fraternity” (for reasons other than a deconstructive dismantling) appears as an adequate term. In part this reality has already been named. I am referring to the “rogues” (*voyous*) in Derrida and Jean Baudrillard,<sup>14</sup> that is, to the reappropriation of a name produced by the political discourse, its radical displacement and, if you will, eventual de-naming. Far from being an act of legitimating an outlaw, it is the calling into question of the law (of exclusion) itself.

But what is the place for these “outlaws,” these “rogues”? Aren’t they, moreover, dramatically depersonalized in that none of the recognizable features may be attributed to them? And how can one possibly treat them as equals? Their provisional derogatory names are signs of the “whoever” or the “no matter who” of singularity. They arrive as events only to upset the balance of the calculable. And as such they are hardly visible, misplaced. A tip of the scale, a readjustment of the “technical measure” of equality and justice—all of this is necessary to alert us to the changing state of things. But there is a kind of solidarity, unlike fraternity, in this quiet subversion. The anonymous does not cry out for recognition. Instead, it is that non-mediating mediation, that materialized schema which links the immeasurable or the incommensurate to measure, the incalculable to a calculation. Each time a new regulating principle, a new criterion, a new unit of measure to ensure this access, this moveable link.

The problem, thus, can be stated in various terms: the multiple (plural) versus the one, the immeasurable versus measure, the depersonalized versus the personal (individuation). However, it is the status of “versus” which is no longer prefigured or given. A collapsing of the opposition? Yes, indeed. Only this collapse does not simply stand for a liberation or an equalizing of the poles in question. Rather, it invites us to think through a different logic of pairing and thus of conceptualizing prompted by experience itself. Our conceptual tools should stand up to the complexity of the moment. And what we keep exploring, with ever more fervor perhaps, are forms of collective life that are still in the making.

The sharing of the incommensurate freedom. What this concept implies is a commonality through what may appear as infinite division or, again, as spacing, allowing “each time” and even “each one” to be other. Singularities communicate by establishing a relation and yet by remaining divided, that is, absolute in their very uniqueness. Their solidarity (to pick on the word) is that of political loners. However, unlike the “lonely crowds” of yesterday, our time witnesses new assemblages based on a sharing of the commonplace or, to remember Virno, of “‘the common places’ of the mind,” by which he means a set of cognitive-linguistic faculties determining the human species.<sup>15</sup> This universality has nothing to do with that of the state. Moreover, it comes to the fore exactly when the state and statehood are confronted with their limits. It is both a chance and a threat.

Thus, in the absence of a public sphere the “general intellect,” as Virno declares, may lead to proliferating hierarchies and personal dependence in the sphere of production. But whatever this state of affairs may become one day, it is already there to indicate a singular and potentially subversive constellation. Other images and terms may be found for this changing reality. The point of the matter is an obligation that we seem, once again, to have in common: to avoid giving names and to learn to recognize traces of the future in the present.

## Notes

1. Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude*, trans. Isabella Bertoletti, James Cascaito, Andrea Casson, New York: Semiotext(e), 2004, p. 76.
2. *Ibid.*, p. 78.
3. *Ibid.*, p. 79.
4. *Ibid.*
5. See, *ibid.*, p. 88-93.
6. Jacques Derrida, “Mastery and Measure,” in: Jacques Derrida, *Rogues. Two Essays on Reason*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Stanford, CA: Stanford UP, 2005, p. 43.
7. *Ibid.*, p. 45.
8. Jean-Luc Nancy, *The Experience of Freedom*, trans. Bridget McDonald, Stanford, CA: Stanford UP, 1993, p. 70-71. Cited in Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 46.
9. Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 44.
10. *Ibid.*, p. 54, 55.
11. *Ibid.*, p. 47.
12. Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 70-71. Cited in Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 50.

13. Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 52.
14. See Jean Baudrillard, “Les exilés du dialogue,” in *Culture of the Difference in Eurasia: Azerbaijan—Past and Present in the Dialogue of Civilizations*, 13<sup>th</sup> International Conference. Baku, April 19–21, 2006, Appendix, Rio de Janeiro: Educam-Académie de la Latinité, 2006.
15. Paolo Virno, *op. cit.*, p. 42.

## **Frágil América Latina: del “mito del desarrollo” a las representaciones inciertas**

*Enrique Rodríguez Larreta*

En 1976 el Conjunto Universitário Candido Mendes promovió un encuentro intercontinental sobre la crisis del desarrollo en Figline Valdarno, Italia. El libro de la conferencia, publicado en 1977, contó con la participación de intelectuales de varios continentes como Edgar Morin, Jacques Attali, y Cornelius Castoriadis entre otros. Dos de los participantes en esa reunión se encuentran hoy presentes en Quito: Candido Mendes y Helio Jaguaribe.

El tema principal de esa conferencia: la interrogación sobre el desarrollo está presente en el título de éste encuentro en la Universidad Andina. Con el título de *Le Mythe du développement* el libro preguntaba:

Et si le développement, cette étoile vers laquelle on voulait faire marcher les peuples du monde, n’était qu’un astre mort? C’est cette question radicale que se sont posée une vingtaine d’économistes, sociologues et philosophes d’Europe et des deux Amériques.

El análisis está concebido, mas allá de todo dogmatismo:

(...) Mais n'est-ce pas une certaine idéologie qui est en cause? Ne nous hâtons pas de substituer à la mystique du développement d'autres mystiques malthusiennes et réductrices (...). Il s'agit d'abord d'ouvrir la voie aux dynamismes, à un humanisme multiple dont on entend monter le balbutiement œcuménique. (Mendes, 1977.)

Cómo es fácil notar, las grandes interrogantes son muy similares a las que inspiran la reunión de Quito. El propósito de éste ensayo no es realizar un balance de las tesis presentadas en esa ocasión. Un proyecto de ese tipo, interesante en sí mismo queda fuera del cuadro de los temas de éste encuentro destinado a explorar críticamente y de modo simultáneo el desarrollo y la diferencia cultural. Lo que pretendo hacer es comparar selectivamente ciertas narrativas y vocabularios, trazando un cuadro de las presencias y las ausencias de fenómenos y temas en la Conferencia de 1976 y la de 2006, treinta años después. Cuales han sido los cambios más evidentes, las novedades de las últimas décadas en el cuadro de un proceso de modernización post industrial global. ¿Cuales son las continuidades de enfoques y problemas presentes hoy en nuestra discusión?

## **Cuadro histórico**

La perspectiva desde América Latina estuvo presente en la mayoría de las intervenciones. La situación de la dictadura militar brasileña que estaba iniciando un nuevo período con el régimen de Ernesto Geisel, la crisis de los populismos de los años 50 como antesala de los Gobiernos militares. En

1976 existían en el Sur de América Latina solamente dos regímenes llegados al poder por la vía electoral: Carlos Andrés Pérez en Venezuela y Alfonso López Michelsen en Colombia. En Bolivia, Hugo Banzer en su período dictatorial. Argentina estaba iniciando un nuevo período de gobiernos militares que se revelaría como el más sangriento de su historia. Uruguay se encontraba en plena dictadura cívico-militar con Juan María Bordaberry preparando un proyecto de Estado corporativo. En Chile Augusto Pinochet. Buenos Aires se había transformado en el espacio de acción de movimientos de exiliados y de la acción coordinada de los Ejércitos de la región. El “milagro brasileño” y sus nubarrones sombríos estaba indudablemente en el programa implícito de la Conferencia. La mayoría de los participantes lo menciona y estaba presente la posibilidad de una dictadura militar creciendo a tasas de 10% al año que era lo que se preveía en el *II Plano Nacional de Desenvolvimento* (1975-1979).

En 1976 llega Jimmy Carter al poder en Estados Unidos. Va a encontrar puntos de conflicto con Brasil en la cuestión nuclear. El gobierno Geisel había firmado acuerdos nucleares con Alemania. La cuestión de los derechos humanos y las presiones de la sociedad civil se contrabalanceaba con el nacionalismo derivado del apoyo popular a la política de autarquía nuclear antinorteamericana de Geisel.

Juzgada desde la óptica reductora de los indicadores macroeconómicos básicos, la *performance* de Geisel fue buena. Entre 1974 y 1978 el PIB creció a una tasa anual, a

pesar de que en los últimos años hubo una caída: 5,4% en 1977 y 4,8% en 1978. La inflación se mantuvo en alta (1974-78: 37,3%; 1968-73: 19,3%). Endeudamiento e inflación alta fueron la base del desarrollo en el período. Crecimiento de 10,8% anual fue el promedio de crecimiento durante el período del Milagro 1968-1973.

Argentina en marzo de 1976 conmemoró el golpe militar de Videla, culminación de una escalada de violencia política y una crisis política del gobierno de Isabel Perón. Una inflación galopante de 4.444% El gobierno militar realizó una apertura económica y entró en un rápido endeudamiento externo. Sobrevaluación del peso y congelamiento de salarios más oferta de dinero para compensar la indignación social: La tasa de inflación más alta del mundo.

Bolivia en los Andes también se encontraba en plena turbulencia políticas. Vivía bajo un golpe de Estado del Gobierno de Hugo Banzer, que estrechaba sus relaciones con Chile, de Pinochet, y los gobiernos militares de Argentina y Brasil, en conflicto con la política de derechos humanos de Jimmy Carter. Impulsaba políticas estatistas y una apertura débil al capital extranjero en medio de crisis social y conspiraciones que lo iban a llevar a su caída en 1978, continuando una cadena de golpes y contragolpes militares que iban a entrar en la siguiente década.

El concepto de comunidad imaginaria elaborado por Benedict Anderson para pensar el nacionalismo moderno se originó en las reflexiones luego de la intervención vietnamita-

ta en Camboya en 1978. La situación paradójica para un marxista de asistir al enfrentamiento militar entre Estados socialistas. Justamente en la segunda mitad de los 70 se produce esa bifurcación de Estados socialistas en Asia y una situación diferente en China. Pero el peso de la Unión Soviética como potencia militar y su zona de influencia en el Este Europeo era un dato mayor de la época. En América Latina, la Revolución cubana seguía influenciando las decisiones geopolíticas de la región, aunque ya no poseía la misma fuerza indiscutida que en la década del 60. La perdida de prestigio político de Cuba en la década del 70 es comparable a la situación de la URSS antes del levantamiento húngaro en 1956 y acompaña su acercamiento al modelo soviético. El prestigio revolucionario de la primer revolución socialista de América Latina seguía inspirando los movimientos sociales y las organizaciones guerrilleras en varios países de América Latina.

En el comienzo de los años 70 un sentido de crisis y fragilidad envolvió Europa. La subida de los precios del petróleo reveló los fundamentos frágiles de la prosperidad europea y las dudas sobre crecimiento y progreso se reactivaron. La idea del progreso social como un proyecto colectivo basado en la acumulación de bienes había perdido su encanto. *The Limits of Growth*, el Manifiesto de 1972 del Club de Roma vendió diez millones de copias evidenciando una nueva conciencia ambiental y ecológica (Mazower, 1998, p. 357).

## Contexto histórico del debate actual

Comparada con el contexto de los 70 que servía de fondo al debate sobre el mito del desarrollo, el mundo aparece muy diferente. La escasez en los términos pensados por el Club de Roma y que sirve de fundamento a influyentes contribuciones filosóficas de la época como *La Crítica de la Razón Dialéctica* de Sartre, no es el principal tema de debate en la agenda del desarrollo en relación con el tema central de la desigualdad. Las revoluciones tecnológicas han moderado bastante la tecnofobia dominante en el humanismo europeo del siglo XX e historias de ingreso masivo en el desarrollo de miles de millones de Chinos y de hindúes han modificado sensiblemente el foco de los debates. Es verdad que en escala mundial los niveles de desigualdad son enormes y existen preocupaciones ecológicas más que válidas. Pero el punto que quiero destacar es que el acento dramático no está puesto sobre los *límites* del crecimiento sino sobre cómo *acceder* al crecimiento y sus beneficios. Las migraciones de regiones pobres a metrópolis y países son un ejemplo. Los millones de personas de la diáspora mexicana y latina viviendo en Estados Unidos se trasladan porque quieren acceder a los beneficios de la prosperidad material y el consumo que no les facilitan sus propios países. (Sobre éste tema, la crítica del miserabilismo en buena parte de la antropología filosófica europea en la fenomenología de los espacios globales de Peter Sloterdijk [2005] es una contribución relevante.)

El socialismo como modelo social y político ha desaparecido con la caída de la Unión Soviética, la introducción de

reformas de mercado y la apertura en China. Se discute con nostalgia y pasión sus balances y las causas de su fracaso. Pero cómo proyecto histórico, alternativa al capitalismo, despierta poco interés. El examen histórico de sus resultados en el siglo XX, además del record represivo, ha revelado enormes responsabilidades en algunas de las mayores catástrofes ecológicas del siglo pasado como Tchernobyl y la desertificación del Mar de Aral. El desarrollo como proyecto y problema se encuentra concentrado en el posible dinamismo del capital en diversas combinaciones con estructuras del Estado, incluyendo la dimensión ambiental.

Estados Unidos emergió como la gran potencia militar y un gigante económico luego de 1989. Desde el 11 de septiembre se adjudicó el papel de super víctima al sentirse amenazado en su excepcionalismo geopolítico y protagonizó una guerra preventiva contra Irak que sería supuestamente la antesala de una democratización del Medio Oriente y que, en realidad, incendió al reforzar su alianza incondicional con Israel que ha permitido incursiones militares en el Sur del Líbano. Estados Unidos siempre ha hecho todas sus guerras con buena conciencia y Al Qaeda le dió la oportunidad de ejercerla. Aspectos del discurso antiimperialista y anti americano que en la década del 70 era impulsado en América Latina por movimientos laicos de liberación nacional hoy se expresan a través de movimientos de liberación nacional de base religiosa como Hezbollah y Hamas.

El declinio europeo que en las intervenciones del *Mythe du développement* se expresaban claramente ha continuado

en el plano político y militar, no así en el económico y cultural. En el escenario mundial el nuevo fenómeno es sin duda el renacer asiático encabezado por China y la dinámica del Islam político agravada por la alianza incondicional formada en el período Bush entre Estados Unidos e Israel.

En América Latina el escenario es otro. Existen democracias elegidas por la vía electoral. Muchos de los actuales gobiernos de países de América Latina se encuentran integrados por exiliados y presos políticos (en Uruguay, Chile, Brasil, Argentina y Bolivia por ejemplo). Las altas tasas de desigualdad social y las situaciones de pobreza son el trasfondo de esos procesos políticos. Hay importantes movimientos sociales en algunos de esos países, pero en el terreno político la economía de mercado con diversos grados de dirigismo estatal parece ser una fórmula generalmente aceptada. La teoría económica marxista no es popular y en general no se traduce en influencia política. El libro de Michael Hardt y Antonio Negri *Imperio*, best seller del pensamiento alternativo en muchos países vendió diez mil copias en Argentina en pocos meses e inspiró muchos participantes en los Foros sociales mundiales. Pero influyó poco en la política argentina. Nestor Kirchner construyó su proyecto político con la ayuda de un economista liberal Ricardo Lavagna y los restos del aparato peronista que sobrevivió a la desaparición de la sociedad construida por el peronismo histórico. Hasta el momento su proyecto se a presentado como un tipo de capitalismo nacional. La alternativa socialismo/capitalismo que formaba el contrapunto dramático de las narrativas

de buena parte la intelectualidad y los movimientos sociales en los años setenta ha sido sustituida hoy por los polos dirigismo estatal/neoliberalismo. Es la intensidad del desarrollo/crecimiento, las políticas sociales y los controles estatales en la economía lo que está en discusión. Educación y salud de calidad para todos, planes sociales, mantenimiento de monopolios estatales y no la transformación de las relaciones de producción. Y mucho menos la instauración de una dictadura revolucionaria.

El populismo histórico estuvo desprestigiado en los 70 por ser considerado en buena medida responsable por las crisis económicas que desembocaron en las dictaduras militares de los 70. “Padre de los Pobres u Madre de los ricos” fueron considerados caudillos populistas históricos como Vargas, Perón y Paz Estensoro. El “populismo” reaparece hoy en el debate intelectual de América Latina (Ernesto Laclau, Batabá) sobre todo en relación con la figura política de Hugo Chávez. Definidos en relación con los precedentes históricos de América Latina, parece ser fenómenos bastante diferentes. Si se acepta la teoría de la democracia de Ernesto Laclau, todas las democracias modernas tienen componentes populistas pero esa hipótesis desdibuja al mismo tiempo bastante el fenómeno, dificultando el análisis de situaciones específicas. Lo que me interesa destacar aquí es la reaparición de un fantasma que en la década del 60 parecía en vías de desaparición. El pensamiento de izquierda socialista siempre mantuvo una relación ambigua con el populismo en la medida que compartían audiencias similares. Competencia, adhesión, a veces

alianza, intención de cooptación y a la vez distancia crítica debido a los componentes ideológicos a menudo conservadores del populismo en el terreno ideológico y en sus métodos políticos. (clientelismo, verticalismo etc.) El caso más extenso históricamente y complejo es el del peronismo en la Argentina. Hoy el peronismo argentino es un aparato, una tradición política y una vasta red de influencias en el Estado más que un proyecto de sociedad que fue enterrada paradójicamente por una fracción del propio peronismo, la de Carlos Menem durante sus dos mandatos presidenciales.

El caso boliviano parece ser el proceso más cercano al acceso de una izquierda marxista al poder con fuertes componentes de nacionalismo y capitalismo de estado con la incorporación del discurso de la interculturalidad por los menos en las áreas relativas a la educación y en la articulación con los movimientos sociales de composición étnica. En éste sentido a grandes líneas puede decirse que la izquierda se ha transformado luego del 89 en más republicana y estatista que antes. Los componentes nacionales pesan más que la vocación internacionalista. Es una transformación ideológica que se verifica en Europa pero que también está presente en América Latina. Basta observar por ejemplo la resonancia de la obra de un autor como Pierre Bourdieu en el cual su republicanismo neodurkheimiano se colocó al servicio de la denuncia moral del neoliberalismo (*La Miseria del Mundo; Sobre la Televisión*).

Esos ejemplos basados en observaciones sobre varios países de América Latina con la referencia histórica del li-

bro sobre *Le Myte du développement* de 1977 dejan claro que a pesar de ciertas tendencias comunes, la situación específica de los espacios nacionales con su propio contexto locales es decisiva. Hay una densidad de relaciones, experiencias comunes en cada nación definida en oposición a la oikoumene global y a otros estados nacionales cercano o distantes, que impone ritmos singulares e impide las generalizaciones. Hay también cuestiones de escala en la discusión de los contextos nacionales latinoamericano. La posición de Brasil, Argentina es diferente a las de los países más pequeños. Es inevitable partir de la diversidad. Algunos países de América Latina han sido sometidos a situaciones políticas y sociales que han puesto entre paréntesis su existencia nacional. Estamos en Ecuador, una nación que tiene más de 1.500.000 habitantes en el exterior, un porcentaje significativo de su población activa. Los ecuatorianos son la principal colonia de extranjeros en España y ciudades como Estocolmo, Madrid y São Paulo comienzan a adquirir una creciente población ecuatoriana y boliviana. El fenómeno de las migraciones, no nuevo pero que ha comenzado adquirir características especiales en la globalización tiene que ser puesto en un lugar de destaque en cualquier discusión rigurosa sobre imaginarios nacionales y desarrollo.

El dólar, para tomar otro ejemplo de Ecuador, circula como moneda nacional en el Ecuador de hoy. Además de las consecuencias económicas y simbólicas de este hecho y de las anomalías que provoca, dejo para los ecuatorianos el análisis político, ese dato en realidad explicita una experiencia

común. En el mundo de hoy, el lugar en el cual es posible ejercer en estado más puro el principio de realidad son los aeropuertos. El pasaporte y la moneda que poseemos nos sirven para recordar, si no lo sabemos, nuestro lugar en el mundo. El pasaporte, esa invención del siglo XIX, define nuestro tiempo de espera en las antecillas de los aeropuertos y la demora en la entrega de nuestro equipaje.

Uruguay, para poner otro ejemplo de otro país pequeño, tuvo en los últimos años problemas serios provocados en parte por devaluaciones y crisis financieras en Brasil y Argentina amenazando su viabilidad nacional. Un tratado preferencial con Estados Unidos permitió una válvula de escape al precio de una tensión con otros países miembros del MERCOSUR. Recientemente la instalación en una procesadora de papel que es la inversión más alta en la historia del Uruguay provocó conflictos limítrofes con Argentina que terminaron en el Tribunal de la Haya. Brasil y Argentina han experimentado diversos problemas comerciales sobre el fondo de una rivalidad histórica. Se conocen las cuestiones pendientes entre Bolivia y Chile desde la Guerra del Pacífico. Es interesante observar que en las recientes crisis políticas bolivianas los proyectos de venta de gas a Chile han figurado como temas de la agenda política y de los enfrentamientos ideológicos nacionales.

Las diferencias con Brasil a propósito del decreto soberano de nacionalización es un área de conflicto abierto que envuelve tanto una empresa multinacional brasileña como los intereses de dos gobiernos de la región. Se trata de un

tema abierto El diferendo con Brasil a propósito del gás y las inversiones con la Petrobrás a partir del decreto es un tema abierto y una fuente segura de tensiones entre un posible futuro gobierno Lula. La mayor presencia de Hugo Chávez en América Latina reforzada por la integración de Venezuela al MERCOSUR va traer muchas de esas tensiones a la agenda política regional durante los próximos años.

Al mismo tiempo éstas contradicciones de la “dialéctica del desarrollo”, para emplear una noción hoy casi en desuso, es el resultado de una mayor circulación e inversión de capital y a un aumento de los vínculos nos solamente comerciales sino también sociales y culturales con la región en un mundo que tiende a acercarse y eventualmente a integrarse más funcionalmente entre sus diversos segmentos estatales y económicos.

Es el fenómeno denominado globalización que ya ha ocupado muchos de éstos seminarios. Me interesa solamente destacar aquí su importancia en relación con los fenómenos recientes que vengo comentando. En sus versiones más banales que circulan entre especialistas de marketing y ejecutivos de multinacionales, las narrativas de la globalización continúan, palabra más palabra menos las teorías de la modernización de la posguerra. Su naturalismo epistemológico en el mismo, su euro-americocentrismo, también su evolucionismo más o menos explícito, una extensión de resultados del centro hacia las periferias y una omisión evidente de dimensiones cruciales de jerarquía y poder mundial.

Pero esas visiones vulgares de la globalización no son las únicas. Al salirse del nivel de análisis del estado nacional

y dentro del locus de enunciación europeo y americano, las humanidades, ciencias sociales y la economía han visto sus conceptos colocados entre paréntesis. Nociones cómo sociedad, cultura, economía política, Estado, etnia, le deben demasiado a una producción del conocimiento centrada en el estado nación. Lugar, representación y perspectiva no formaban parte del vocabulario de esas disciplinas hasta no hace mucho tiempo. La condición de globalización, o la existencia en la global oikoumene abre también el camino a una antropología filosófica de nuestra época y coloca nuevos desafíos a una epistemología de las ciencias sociales (Wallerstein, 2006; Appadurai, 1999; Rosaldo, 2004).

### **Fragilidades de la representación: entre el oráculo y Kalidasa**

Escribiendo en el año 2006, sobre el fondo de la ocupación de Irak, y la guerra del Líbano, es inevitable recordar que entre las narrativas y la materialidad brutal de los hechos existen combinaciones singulares: la destrucción de los seres humanos y de los objetos por medio de otros objetos técnicos y también la materialidad de las ideologías, su fuerza vertiginosa que no puede ser eliminada o simplemente denunciada como un mito. Dioses y sistemas de creencias son los verdaderos protagonistas de los campos de batalla más que simples reflejos de la sociedad o expresiones de la cultura. Somos rehenes de nuestros propios discursos y esclavos de nuestros Dioses a los cuales estamos dispuestos a sacrificar vidas. Hace treinta años en la Conferencia mencio-

nada ya se preguntaba en nombre de quien hablan los intelectuales y cuáles son sus audiencias. Hoy los intelectuales, si es posible, estamos bastante menos seguros de nuestros propios discursos de los que estábamos antes. Por lo menos en la mayor parte de América Latina hemos dejado de lado la reunión de las armas de la crítica con la crítica de las armas. La violencia revolucionaria ha quedado confinada a expresiones aisladas que casi se confunden con la crónica policial y ya no se fundamentan en una clara aspiración transformadora. La palabra intelectual contra el poder no parece hoy cómo un discurso convincente ni siquiera para aquellos en nombre de quien se pronuncia. Tenemos aquí, en primer término un problema de representación.

El conocido antropólogo inglés Edward Evans-Pritchard describe la brujería entre los Azande como un caso de exceso de racionalidad. ¿Por qué precisamente yo debería sufrir un accidente? ¿Por que el endeble techo de la casa debería caer precisamente tal día sobre al cabeza de una persona? Esa curiosidad sobre la intersección de eventos encadenados con mi vida individual es habitualmente resuelta en la cultura Azande –según la descripción de Evans Pritchard– mediante la brujería. Se consulta el oráculo para descubrir el nombre de su hechicero para acusarlo y exigirle que finalize con su acción destructiva a distancia (Peter Geschiere, 2000).

En el mundo contemporáneo esa función oracular del intelectual aunque sigue siendo practicada ocasionalmente ha perdido su poder de persuasión. Cuestiones de lugar,

contexto, perspectiva aparecen de inmediato cómo modos de relativización de los grandes discursos. En ese sentido la reflexión postmoderna sobre la ciencia tanto natural como social ha introducido un talante al mismo tiempo más riguroso y humilde en el pensamiento contemporáneo (Larreta, 2003; Latour). No necesariamente una expresión de declinio de la razón en general sino más bien una reformulación sobre lo que significa exactamente ser modernos. No poseemos un conocimiento unificado del mundo y estamos, en la expresión de William James, destinados a vivir en el pluriverso. Ese proceso de antropologización y localización de la razón abre caminos para otros modos de percibir y nombrar el mundo. Es el tema actual de la interculturalidad. El archivo antropológico asumido críticamente como otros cuerpos de saber científico nos da algunas pistas en la dirección del descentramiento del pensamiento moderno desde las etnografías del *potlatch* y del *kula* hasta la crítica del naturalismo de los modernos realizada por Phillippe Descola en el Collège de France, para mencionar un solo ejemplo de reflexión a partir de un pensamiento indígena de la etnia shuar de la Amazonia ecuatoriana.

A su vez la circulación de ideas y la elaboración de pensamiento compuesto tienen lugar en los mundos locales de las territorios indígenas. Es notorio, por ejemplo que el documento fundador tiene su deuda con el pensamiento complejo de Edgar Morin y que en cierto sentido muchas reflexiones sobre desarrollo sustentable y límites del crecimiento están en diálogo con el debate del “Mito del desarro-

llo". A veces también la crítica epistemológica al occidente se inclina hacia los contrastes binarios del Occidentalismo que los propios occidentales han desarrollado invirtiendo simplemente el signo de los primitivos contra los modernos.

Para los movimientos indígenas, por otra parte, ¿que hacer con los indígenas instalados en las capitales europeas, los aymaras en São Paulo y los kichwas de Estocolmo y Madrid? Aquí habría que distinguir entre políticas de identidad y transculturación, movimientos sociales y políticos e interacción cultural en la vida cotidiana y en la configuración del espacio público.

Desde lugares diferentes los líderes indígenas se enfrentan también a problemas de representación en sus propios grupos y los ciudadanos de origen indígena se enfrentan a problemas de reconocimiento individual cuando están fuera de las comunidades y se salen de las identidades culturales definidas colectivamente.

La circulación de ideas a través de los medios de comunicación electrónica, el proceso de individualización de la vida social debido la ampliación de las aspiraciones culturales y las expectativas de consumo contribuyen en ciertos contextos a cierres identitarios y transforman en volátil e inciertos las representaciones políticas. La representación del orden político democrático se mueve entre las rápidas oscilaciones de los eventos de la opinión pública y la fusión nacional con el líder del movimiento político. En todo caso, la heterogeneidad es el punto de partida y el cuerpo político se construye a posteriori con mediación de materiales sociales

y culturales heterogéneos. Comunidad no supone homogeneidad, bien al contrario. El grupo no es un acto de contrato ni un simple agregado en el sentido del individualismo metodológico, pero su premisa no es la identidad sino la diferencia.” Existir es diferir, diferencia es la sustancia de las cosas e identidad es simplemente un mínimo (Tarde, citado por Latour, 2002).

En naciones periféricas con diversas capacidades de autonomía que registran situaciones de exclusión social y desigualdad enormes como son las de América Latina, la representación democrática no puede ser simplemente resuelta con formulas jurídicas y ciertas reglas de procedimiento legal. Las escisiones y conflictos de la vida social agudizan el tema de la representación de los grupos. Pero es una situación general de la vida contemporánea y no solo latinoamericana. Ya Durkheim cuando escribió que la competencia solo podía ser legitimada por la igualdad, apuntaba hacia esa contradicción de las democracias occidentales. Un tema corriente en la literatura clásica de la filosofía política desde los análisis de la sociedad civil de Hegel.

En el organicismo cómo representación de la sociedad que encontramos en la tradición romántica pero también de otra manera en el Republicanismo francés (Dumont, *La Ideología alemana*) y el comunitarismo contemporáneo encontramos una correspondencia entre las categorías de la sociología y la formación del estado nación en Europa (Wallerstein, *Open the Social Sciences*). Es el vínculo que la globalización pone en cuestión al desplazar del centro de los

espacios de decisión de la política a la economía y del gobierno a otros centros de decisión.

Las descripciones del globo en los términos de una sociedad mundial (Luhmann), de una sociedad de redes (Castells), de un sistema mundial (Wallerstein), de un imperio sin bordes exteriores que contiene una multitud (Hardt y Negri) han aparecido como tantos intentos descriptivos para pensar una formación novedosa.

Pero más allá de las grandes narrativas, la incertidumbre y la indeterminación son las características de nuestra condición global. El pensamiento religioso y el relanzamiento de las ideologías de cruzada (la lucha de la democracia contra el terror) se inscriben cómo respuestas “fuertes” a las ruinas de la representación. Desde un punto de vista epistemológico la situación es la que registra la visión de Sakuntala tal como la relata un antropólogo que ocupó varias décadas trabajando en el paradigma de la teoría de la modernización y la interpretación de las culturas (Geertz, 1995). En el drama en sánscrito de Kalidasa, Sakuntala, un sabio parado ante un elefante, niega su existencia. Cuando el elefante comienza a moverse alrededor, el sabio aparece comenzar a reconocer de que al fin de cuentas se trata de un elefante. Finalmente, cuando el elefante se ha retirado y dejado sus huellas el sabio afirma con certeza: “Aquí estuvo un elefante”.

En la ausencia de visiones totales, queda el camino de la religión y las ideologías. ¿Hay otros?

Reconstruir y desarrollar naciones en tiempos de globalización implica reconocer que nos encontramos en situaciones políticas y económicas que forman un frágil sistema de equilibrio. Naturalmente una situación de equilibrio puede ser definida desde el punto de vista de una estabilidad que se parece a la conservación del status quo. Los establecidos quieren que los equilibrios de un sistema de fuerzas se mantengan, mientras los que están o se sienten excluidos exigen salir de un equilibrio que sienten cómo la paz de los cementerios. Desarrollo es disrupción, emergencia y explicitación de fuerzas nuevas. Estamos obligados intelectualmente a pensar el conflicto, o mejor pensar a través de los conflictos. Más que en la dirección de una identidad imposible quizás se deba trabajar en el sentido de la integración, la negociación y la convivencia de los antagonismos para intentar terminar con la espiral eterna de las víctimas que se transforman en verdugos. El intelectual cómo portavoz y tribuno del pueblo, desenmascarador del poder que fue la figura dominante desde la Revolución Francesa quizás deba pensarse más cómo intérprete y mediador entre mundos diversos. Siempre que sea consciente de su lugar en el entrelazado de lo social, los riesgos de su posición doble y también de sus privilegios.

## Bibliografía

- APPADURAI, Arjun (1999). “Globalization and the Research Imagination”. *International Social Science Journal*, June, n. 160: “On Globalization”.

- BARTRA, Roger (1998). "Sangre y tinta del *kitsch tropical*". *Fractal*, n. 8, México.
- BECK, Ulrich (199?). *Que es la Globalización?* Buenos Aires, Piados.
- BHAGWATI, Jagdish (2004). *In Defense of Globalization*. New York, Oxford University Press.
- GARCÍA CANCLINI, Nestor (2004). *Diferentes, Desiguales e Interconectados. Mapas de la Interculturalidad*. Barcelona, Gedisa.
- GEERTZ, Clifford (1995). *After the Fact. Two Countries Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- GESCHIERE, Peter (2000). *The Modernity of Witchcraft Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville and London, The University Press of Virginia.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2002). *Imperio*. Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós.
- INDA, Jonathan and ROSALDO, Renato (2002). *The Anthropology of Globalization*. London, Blackwell.
- LARRETA, Enrique Rodríguez (ed.) (2003). *Real/Simulacrum/Artificial: Ontologies of Postmodernity*. Rio de Janeiro, Educam.
- LATOUR, Bruno (1999). Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie. Paris, La Découverte.
- (2002). "Gabriel Tarde and the End of the Social". In JOYCE, Patrick (ed.). *The Social In Question. New bearings in History and Social Sciences*. London, Routledge, p. 117-32.
- MAZOWER, Mark (1998). *Dark Continent Europe's Twentieth Century*. London, Penguin.
- MENDES, Candido (ed.) (1977). *Le Mythe du développement*. Paris, Ed Seuil/Esprit.
- SLOTERDIJK Peter (2005). *Ecumes*. Paris, Maren Sell.
- VATTIMO, Gianni (1996). *O Fim da Modernidade. Niilismo e Hermenêutica na Cultura Pós-Moderna*. Rio de Janeiro, Martins Fontes.
- WALLERSTEIN, Immanuel et al. (1996). *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford, Stanford University Press, Mestizo Spaces.



## Conciencia del Cambio e Identidades Colectivas



# **Sovereign Right and the Global Left**

*Susan Buck-Morss*

## **I**

A conceptual distinction can be made between normal enemies—those who act as enemies are expected to act, positioning themselves within the mental landscape of the existing political imaginary—and the absolute enemy whose attack threatens the imaginary landscape itself.<sup>1</sup> The enemy action by nineteen young men within the United States on September 11, 2001 was an attack on this second, meta-level. It did not play by the rules. It put the rules out of play. Its damage was profound not only physically but also conceptually, striking at the collective imagination as a whole. The globally transmitted spectacle signaled that US super-power status is far from invulnerable and its self-nomination to world hegemony is not an immutable fact.

It is a Hobbesian prejudice to presume that self-preservation is the motive and loss of life the issue where war is concerned. The United States is sending to their death in Iraq a number of soldier-citizens that is almost equal to, and will likely surpass the 2,986 persons who died on September 11 (as of August 16, 2006, the number of soldiers killed was

2,595).<sup>2</sup> They will die not defending America, which was in no way under military threat from the tyranny of Saddam Hussein, but as a sacrifice to the idea of American sovereignty and the rightness of its power.

I am not suggesting that Bush's foreign policy was driven purely by mental representations. Imperial interests, oil interests—power on all of its cynical levels was and remains in play. But I am saying that what has enabled him to get away with this policy, and what still enables him to garner the patriotic support of tens of millions of Americans, is not imperial or oil interests, but his interpolation of the collective on this meta-level where its own self-understanding is under siege. Moreover, the threat to the imaginary that he addresses rhetorically is itself not imaginary, but real.

On June 11, exactly three months before the attack on the twin towers and the pentagon, Timothy McVeigh was



*Left:* Timothy McVeigh (1968-2001); *right:* Mohammed Atta (1968-2001).

put to death in a Federal Penitentiary in Terre Haute, Indiana. Capital punishment was the retribution for his crime against the federal government, the deliberate bombing on April 19, 1995, of the Oklahoma federal building, that killed 168 persons. McVeigh, a decorated soldier in Operation Desert Storm, claimed his deed was politically motivated as a protest against two specific cases of US state violence—one domestic: the use of deadly force in Waco, Texas, when Federal troops stormed the ranch of the Dravidian apocalyptic sect, killing 80 men, women and children on April 19, 1993; the other foreign: what he called US hypocrisy in the (first) war in Iraq, including the massacre of surrendered and retreating prisoners. He referred with brutal irony to the babies and toddlers he killed in the Oklahoma federal building attack as “collateral damage.”

McVeigh’s last statement was a hand-written copy of the poem *Invictus* by the British Victorian poet and racial imperialist William Henley, Rudyard Kipling’s contemporary. It ends: “I am the master of my fate; I am the captain of my soul.” McVeigh showed no signs of remorse. He saw himself as an isolated hero, even though he did not act totally alone and his political critique, which applied to both Republican and Democratic administrations, was shared among members of Aryan and Christian-Apocalyptic groups to which he had connections. Nonetheless, he was a normal enemy, whose crime and punishment fell under federal law. With the event of his execution, national sovereignty was vindicated. McVeigh “met the fate he chose for

himself six years ago.” President George W. Bush declared at the time. “Under the laws of our country, the matter is concluded.”<sup>3</sup>

Mohammed Atta, a leader of the September 11 attack, was born in 1968, the same year as Timothy McVeigh. Like McVeigh, his politicization occurred in response to the US government actions in the first Iraq War. McVeigh identified with the victims at Waco, Atta with those in Palestine. McVeigh was trained to kill at Fort Riley, Kansas, Atta at an Al-Qaida camp in Afghanistan. Both died at age 33, McVeigh as a consequence of his crime and Atta during it. Atta’s last will clearly indicates that, while part of a collective mission involving international collaboration, he acted with free will and apparent clarity of conscience.

I juxtapose these two individuals not for any moral comparison. Rather, it is to demonstrate that on the basis of facts alone, the differences that matter cannot be explicated. If the political logic of both acts was similarly perverse, their effect on the US political imaginary was worlds apart. McVeigh’s crime left private families with an irreparable loss, but the state was fully vindicated. Atta, whose immolation prevented retribution, turned a self-understood democracy inside out, launching two wars of aggression abroad and a xenophobic witch-hunt at home that initiated secret surveillance against citizen and foreigner alike, and produced at Guantánamo Bay an extra-constitutional juridical space, a black hole in the legal order where none of the rights of defendants is protected.



Honolulu Newspaper Headline,  
September 13, 2001 (source:  
[Wikipedia](#)).

Representing no nation, hence no juridically identifiable enemy, Atta and his co-conspirators committed an act of terror that could not be treated as an act of war because it denied the possibility of normal engagement. Government officials immediately compared the September 11 attack with Pearl Harbor. The analogy to World War II evoked Kamikaze airplane bombers that echo in American memory as barbaric. But the box-cutters brought aboard by Atta's group

were not military weapons, the world trade center was not a military target, and soldiers in uniform were not the main victims of the attack.<sup>4</sup> Their violence defied the *idea of national sovereignty as the locus of exclusive rights to terror*, and precisely this defiance could not be tolerated.

In the modern world order imposed historically by the West, nation-states claim a monopoly as the expression of collective, political will and, hence, of the legitimate use of violence. In the landscape of the collective imagination, “only nation-states have sovereignty and only national citizens have rights (...). Within the territorial system of nation-states, all politics is geopolitics. The enemy is situated within a geographical landscape. The dividing line between

friend and foe is the national frontier. Transgressing that frontier is the *causus belli*,” overpowering military force determines the victor, and peace “brings about a redistribution of territorial sovereignty.”<sup>5</sup> Only within this context is the US a military superpower, so that the real threat is an enemy who refuses to engage on its terrain.

Benedict Anderson has asked just how new the September 11 attack really was. He is absolutely correct in pointing out that the methods of Islamic extremists can be placed within the time-honored tradition of anarchist militancy. There is, indeed, much to be gained from comparing Al-Qaida to the anarchists of anti-imperialist movements since the late nineteenth century, when, Anderson tells us, globally-minded assassins, some of whom could well be described as early suicide-bombers, understood themselves as acting for a world audience of news agencies.<sup>6</sup> But method and goal are not the same thing, as Partha Chatterjee has observed.<sup>7</sup> The ideological commitment of the decentralized Al-Qaida movement is not to anarchism; nor is it simply to oppose US superpower. Rather, its violence evokes an alternative world order that calls on God himself for justification, an understanding of sovereign force that is transcendent rather than territorial, disorienting rather reorienting, challenging the present geopolitical landscape without clearly specifying a new one.

The theorist who has dealt most insightfully with sovereign force as the principle of world order is the twentieth century German professor of jurisprudence, Carl Schmitt, no-

torious for his compromised intellectual role in Weimar and Nazi Germany. Schmitt's published texts contain deplorably anti-Semitic arguments; he openly endorsed Hitler in the 1930s, and never recanted his cooperation with the Nazi regime. At the same time, his historical knowledge of European international law was impressive, and his ability to name what ruling ideologies refused even to acknowledge was recognized among Leftist intellectuals in the 1920s including, controversially, the young Walter Benjamin.



*Left:* Walter Benjamin (1892-1940); *right:* Carl Schmitt (1888-1985).

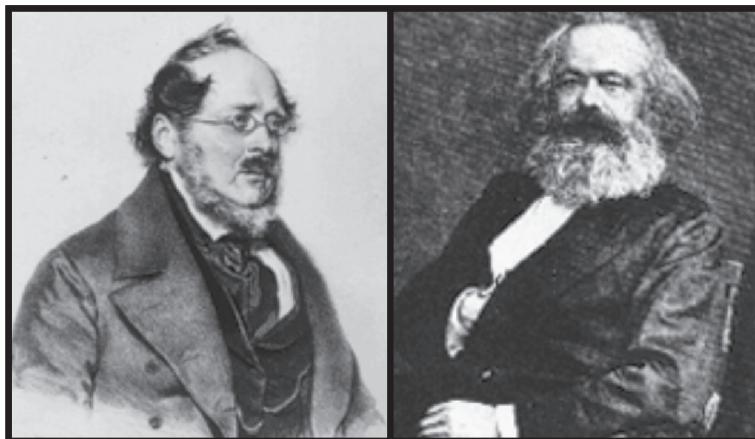
In the past few years, Schmitt's ideas have influenced critical analyses of the Bush administration, specifically those policies that destroy democracy in order to save it. A significant body of literature has evolved regarding this macabre dialectics of democratic sovereignty, but this debate is for my purposes not the most relevant.<sup>8</sup> I will speak, rather,

of Schmitt's concept of the *nomos*, the legitimating world order, which he developed after World War II in writings concerned with international rather than domestic politics, including US foreign policy specifically. These texts bring to the contemporary critical discussion—to Foucauldian cultural analyses of bio-power and Marxian preoccupations with the global economy—an otherwise absent dimension, the specifically *political* nature of global power—political in the old-fashioned, institutional sense of the word, meaning sovereignty, legitimacy, violence, and war.

These traditional categories of international relations have been strikingly muted, even missing from where one would most expect to find them, the social sciences in general and Political Science (my home department) in particular. The latter discipline has tended to abandon political history for the attractions of economics, with its computer models and apparent relevance to those in power. A new subfield has developed in recent years, International Political Economy (IPE), deemed necessary to handle political issues that have arisen because of global economic realities. Its discourse is symptomatic, revolving around one central question: Given new developments in the global economy and the supra-national institutions created to control them (IMF, World Bank, G-7, GATT), what will be the fate of the nation-state? Are we heading toward a post-national, global economic order, and if so, is this tendency to be celebrated or resisted?

What is not new in this discussion is precisely the conceptual landscape in which these terms are deployed. The

relative importance of the economy versus the state has been debated for several centuries, arguably since the emergence of “political economy” as a category of analysis in the writings of the Scottish Enlightenment.<sup>9</sup> During the nineteenth century, this debate became intensely politicized under conditions of the industrial revolution. The leading theorists, who were to have enormous practical influence, were Friedrich List and Karl Marx.<sup>10</sup> In order to spare ourselves the pitfalls of historical amnesia, it will be helpful to review their positions on this central issue of the relationship between economy and state.



*Left:* Friedrich List (1789-1846); *right:* Karl Marx (1818-1883).

List, the earlier and today lesser-known figure, was highly influential in his time (Marx felt it necessary to attack his ideas explicitly). In advocating, as a means of nation building, government-protected industrialization (import

substitution policies and public investment in infrastructures), List asserted the essential compatibility of the economy and state. The policies he proposed were adopted by both Germany and the United States in the nineteenth century, and by countries in the twentieth century as politically diverse as Chile, Turkey, South Korea, and, ironically, the Soviet Union.<sup>11</sup>

Against List, Marx claimed that economic, hence class interests were determining “in the last instance” (see the introduction to the *Grundrisse*), hence political attempts to control economic development at the level of state policy were necessarily limited in their effects. The state had at best only “relative autonomy” (Althusser) in curbing the minority interests of the dominating, capitalist class. The state might compensate in part through legal interventions for class distortions of social and economic equality, but it could never be truly democratic, never adequately embody the interests of the working majority, that were structurally antithetical to those of the capitalist class. The Marxist challenge to politics in both theory and practice was that the state is essentially an epiphenomenon. There can be no political solution to the class war short of destroying the class structure of society along with all of its institutional apparatuses including, centrally, the bourgeois-democratic, i.e., capitalist, nation state.<sup>12</sup> Since the fall of the Soviet Union and China’s participation in global markets, Marxist political organizing has become a marginal endeavor. But the century-old debate still resonates in the academy, although

its power and even its will to effect real politics have been severely curtailed.

What has endured is the tendency to dismiss sovereignty as a determining factor in political life. States have territories, nations have interests, and rulers connive to stay in power, but sovereignty itself is rarely discussed, except to declare its waning significance.<sup>13</sup> To give an example from the new field of International Political Economy, the influential founding theorist, Susan Strange, who represents its most critical branch, can be called Marxian only in the realist sense of positivist social science, when she acknowledges the overwhelming power of the global economy to shape and limit the political agency of nation states.<sup>14</sup> Her position echoes the insight of Trotsky earlier in the century that the state has become too narrow for the economy, which will not be administered for the interest of one ethnic group. Trotsky's conclusion is that anti-colonial struggles cannot be content with national liberation but must insist on international solidarity to enact "permanent revolution" that does not stop short of global transformation. Strange, while sharing his skepticism regarding political agency on the national level, does not identify, much less champion an alternative global movement of resistance—and as a consequence, her analysis shares common conceptual ground with those who celebrate global market-dominance and the "minimalist state" as the happy outcome of the end of history.

Those of us in the academy for whom theory is understood as unavoidably, and rightly connected to political practice will find in her form of analysis little inspiration.

The traditionally Marxist account in David Harvey's recent book, *Imperialism*, does open up a space for progressive politics in the contradictions he delineates between the logic of global capital and the logic of US imperialism. But with the lack of an international working-class movement, and with capitalist firms' control of global media, it is not clear, from a Marxist perspective, what forces are best positioned to take advantage of the contradiction. Organizations like the World Social Forum, Amnesty International, Independent Media, and movements for peace, women's rights, and social justice have produced a global counter-culture that, while a minority voice within countries, is democratically inclusive across and among them. But just how these movements are to be articulated into an effective political force remains problematic. As cultural expressions of protest, they find it extremely difficult to navigate within a global situation in which cultures are very much at odds, and national differences are easily exploited by domestic politicians.<sup>15</sup> Nation-state political structures often frustrate the global consciousness upon which the success of the new social movements depends. Timothy Brennan's new book, *Wars of Position*, marshals Gramsci in support of a strategy of national political action, arguing that, given the benefits to global capital from a weakened state, domestic politics aimed at capturing the state is still the necessary, perhaps the only viable Left alternative. Brennan's point is well taken, but his strategy abandons global ground too quickly.

I will focus on the nation state as well, but in order to inform a global political perspective that shifts the debate

away from economy v. state. Whereas IPE generally and Susan Strange specifically debate the ways the global economy transcends the nation-state, whereas Marxist political critiques deny the effective power of the state, and Timothy Brennan reaffirms its necessity instrumentally, as an organizing tool in order to resist global capital, I will deal with the nature of sovereign power that all of these approaches fail to acknowledge: the state is not only a means of wielding power in connection with socio-economic forces. It *is* power. The state not only makes laws, it embodies the Law (capital “L”) that makes laws legal. It is not just a legislating or administrating state, but a *sovereign* state. And no modern theorist has emphasized the distinction more relentlessly, or with more historical astuteness than Carl Schmitt.

## II

The Law that makes laws legal is established by a prior exercise of sovereign power. Schmitt describes it as “a constitutive historical event—an act of *legitimacy*, whereby the legality of a mere law first is made meaningful.”<sup>16</sup> The Law is not itself the written Constitution, but the unwritten imperative that precedes it as an orientation, a sovereign positioning in space that is documented by the Constitution as a *fait accompli*. Sovereign power exists before and beside the state, and can never be subsumed within it. As such, it can be considered transcendent power. Carl Schmitt calls it *nomos*, the ancient Greek word for Law. And whereas laws

(*nomoi*) are multiple and changing, they appeal to the Law for their legitimization. Schmitt reserves the term *nomos* for Law in this second sense, as constituting power that bestows upon the laws their sovereign legitimacy.<sup>17</sup>

The term *nomos* is productive, because in distinguishing between sovereign power and mere state power, it allows us to see something that otherwise remains hidden. It is this aspect of Schmitt's thought that I find useful, fully aware that my use may not be what he intended. The point, after all, is not to put Schmitt on trial, but to put on trial those elements of his ideas that will allow us to judge with clarity the present political crisis. When, as is common, given the legal positivism that underlies liberal approaches to political science and democratic theory, "sovereignty" is equated with "autonomy," the distinction disappears.<sup>18</sup> Autonomy—auto-*nomos*—seems to deny the existence of any problem that needs to be addressed, reducing sovereign power to a tautology: States are said to be self-governing because they make their own laws (*nomoi*). Their sovereignty is the power to render their legal system legitimate by enforcing domestic obedience.<sup>19</sup> The nation-state system would then be simply an aggregate of independent units, each one autochthonous, immanent to itself. What, however, is the aggregating force that holds them together as a system at all? By what sovereign power is the *international* space constituted, the global world order in which state actions are deployed? It is a sheer fiction to posit that pre-existing autonomous nations come together and decide

freely to yield their separate sovereign powers and submit to a world order of their own making. On the contrary, nations are allowed into the world order if, and only if, they obey the ordering principle of that world, and this ordering principle is precisely what the word *nomos* allows us to capture.<sup>20</sup>

We can understand Schmitt's distinction as an empirical reality, by considering specific examples from our own era. Cuba today is a nation state that makes its own laws. But according to the US-dominated order, its laws are not legitimate. Hence, Cuba, while clearly autonomous, and while claiming that it is sovereign, is not, insofar as its sovereign status is determined by a power external to its own borders, that which the Bush regime euphemistically calls the "world community," that is, the US hegemonic Order that recognizes order, the sovereign force of Law that legitimates laws.

It is protested by liberal theorists that because Cuba is not a multi-party democracy, it lacks the internal legitimacy that would require other nations to recognize its sovereignty.<sup>21</sup> While violating liberalism's own myth of the autonomy of nations (which does not specify the form of the law-making body), this argument does not even have merit on moral grounds. Translated into policy, it attempts to ostracize Cuba from the community of nations and initiate a trade boycott that punishes Cuba's civilian populations, precisely the people whose democratic rights it purports to defend.<sup>22</sup> A more recent case: Hamas was elected in a highly participatory, democratic and fair process as the new gov-

ernment of Palestine, and *nonetheless*, the recognition of its sovereignty is presumed by the Western powers to be theirs to bestow or withhold—by diplomacy or by force, even if, rather than military occupation, the means of force is economic strangulation.<sup>23</sup>

Schmitt's demystifications were every bit as keen as those of Karl Marx, whose critical powers he admired.<sup>24</sup> They led him, however, to cynical realism combined with a spiritual conservatism that allowed him to make his peace with Germany's fascist regime. We need not follow him here. Moral norms are not merely tools of existing power, and the founding of a new *nomos* is not based solely on brute force. Today's international norms (democracy, human rights, freedom, equality) remain as the ideal residues of the founding act of revolutionary assemblies, while positive laws are their inadequate, merely actual condition. Norms are valuable politically, because the deficiencies of the merely given state of things can be exposed in their name.<sup>25</sup> This is immanent criticism, a tool of political practice that was brilliantly deployed by figures like Mahatma Gandhi, Martin Luther King, and Sayyid Qutb in the twentieth century, and could not have been effective without the transnational regimes of norms to which they appealed.

The present-day political crisis is different, however, from the post-World War II context of their acts. Our state of emergency is caused not simply by a gap between the “is” and the “ought,” but by the crumbling of the “ought,” the historical transitoriness of the world order itself. The *nomos* that legitimates this system prevails not only over history,

monopolizing the meaning of historical time, but also *in history*, hence subject to temporal disintegration. Its decay leads us to consider the philosophy of history, as well as the history of philosophy. We shall see that in this double movement an escape from Schmitt's cynical realism becomes possible.

### III

Is the order established by the dominant powers simply the means whereby their particular interests are equated with the general or universal interest? Is *nomos* just a fancy Greek term for imperial hegemony? Not quite, and this is where Schmitt adds an important supplement to the Marxist analysis. If *nomos* is equated with hegemony, avoiding the whole issue of sovereign power, the political struggle moves to the socio-cultural level, where critical theory is reduced to exposing the constructedness of subjects and their self-understandings<sup>26</sup> Causality, severed from historical concreteness, floats in a mythic space, where forms of thought and cultural practice are seen as hegemonic *because* they guarantee imperial control, and either this outcome is attributed to conscious intentions of all-knowing political and economic actors (reductionist Marxism), or it is presumed that such forms have intentional effects in themselves (Hegelian idealism), even if, by some cunning of class reason, the imperialists remain unconscious of this fact and truly believe the culture they promote does represent the interests of

all of humanity.<sup>27</sup> There is another, related issue. If power is a question of cultural hegemony, the implication is that a counter-culture will be the legitimating glue of what might be called a counter-*nomic*, or better, *anti-nomial* movement that can defeat it. But the *anti-nomos*, dependent on *the nomos* for meaning, still ultimately faces the question of a new order, with unsatisfactory alternatives of a counter-state, leaving the door open for revolutionary dictatorship, or, if the state is supposed to wither away, then an anarchist utopia, a minimal, merely administrative state, not easily distinguished from neo-liberalism's global governance of, and by the economy. Either way, the problem of sovereign power remains unexamined and unresolved.

The explanatory model of culture is shared by an unlikely bedfellow, Samuel Huntington in his description of the clash of civilizations. For him, the term civilization is a "cultural" rather than a political entity, one that implies "shared norms," but he takes a step toward Schmitt when he recognizes that a specific civilization is shared among nations and groups who may be in violent conflict among themselves: "[T]he world may be in chaos, but it is not totally without order," he writes, and Schmitt would agree. World order, as sovereign order, is totally compatible with war.<sup>28</sup> But Huntington's thesis needs to be turned on its head before it will be useful as critical theory. Cultures—always borrowing, always being borrowed—belong exclusively to no civilization, and therefore cannot define "civilization" or produce a clash between them. Rather, a political clash on

the level of the *nomos*, in the name of conflicting civilizations, produces the sense of cultural difference that is then mistaken as its source and manipulated for power-political goals. Huntington’s “civilizations” are hypostasized, taken as given and to a certain extent immutable. Connected vaguely to world religion, vaguely to political empires, vaguely even to genetic lines of descent, they presume what needs to be explained.<sup>29</sup>

The West may be the “dominant civilization,” but what orders the West’s order? By what historical process, by what sovereign power, did it come to be constituted in the first place? There is a standard answer to this question. Ask any educated Westerner what the founding moment was, and you will hear that the modern world order of nation states began with the treaty of Westphalia of 1648. Schmitt is surprisingly uninterested in Westphalia.<sup>30</sup> He places the origins several centuries earlier. And his move backward in time, rather than making his theories more remote, gives to them strikingly contemporary actuality.

The *nomos* as a “constitutive act of spatial ordering (...) turns a part of the earth’s surface into the forcefield of a particular order.”<sup>31</sup> The political, social and religious order of a people “becomes visible in the appropriation of land.”<sup>32</sup> The right (*Recht, droit, derecho*) to order the world in a certain way is the claim of sovereign power that embodies and *enacts* legitimacy, preceding and “nourishing” the laws that follow it.<sup>33</sup> This is the *nomos*, and it has a sacred character: “In the beginning was the fence,” writes Schmitt, citing

Hans Niedermeyer and other scholars of Aristotle's use of the word *nomos*: "The enclosure gave birth to the shrine by removing it from the ordinary, placing it under its own laws, and entrusting it to the divine."<sup>34</sup>

Schmitt locates the origins of the first global, hence modern *nomos* in a one-time historical event: the "discovery" in the late 15<sup>th</sup> century of an entire hemisphere, the so-called "New World." Struggles over land and sea appropriations of this world "began immediately," as the European powers made claims to its surface.<sup>35</sup> But what gave legitimacy to their claims was the sovereign authority of God. Sanctioned by the Roman Catholic Church as sovereign over the *universum Europaeum* and its legal order, the appropriation of the newly discovered territory was a process of legitimate (i.e., sovereign) violence. Schmitt considers decisive the line drawn by Pope Alexander VI, May 4, 1494, along a meridian from the North Pole to the South, granting Spain the right to "newly discovered lands" west of the line and Portugal the right to such lands to the east.<sup>36</sup> The Pope's enactment of the first planetary appropriation established the modern *nomos* as a Christian project, and a Christianizing one.

What is so interesting in Schmitt's historical account is that he sees this act of founding the modern *nomos* in terms, not of sovereign legitimacy *within* European countries, but of imperial legitimacy without. In describing Europe's claim of sovereign authority to engage in a massive project of land grabbing on the level of global space, Schmitt is an

early and uncompromising commentator on the founding of the Eurocentric world order:

From the 16<sup>th</sup> to the 20<sup>th</sup> century, European international law considered Christian nations to be the creators and representatives of an order applicable to the whole earth. The term “European” meant the normal status that set the standard for the non-European part of the earth. Civilization was synonymous with European civilization.<sup>37</sup>

Moreover, Schmitt is brutally honest regarding the fact that the protection and mutual recognition afforded within the new order—including, centrally, the legitimacy of land appropriation—applied only to Europeans, not the new world’s original inhabitants, whose rights and, indeed, whose very existence were not recognized by the law. “Most essential and decisive for the following centuries,” he observes, “was the fact that the emerging new world did not appear as a new enemy, but as *free space*, as an area open to European occupation and expansion” that existed “beyond the line” where legal, moral and political values were recognized<sup>38</sup>—as if empty of the people who, he notes wryly, never ask to be discovered.<sup>39</sup> Schmitt, himself a believer in European civilizational superiority, does not tarry on this point, but we can.

Global domination by the European powers had its historical roots in their shared experience of Christian law that provided a common geopolitical orientation, binding despite rivalries and war. Their sense of entitlement, their right to determine right became a part of the European patrimony. The patri-*nomos*, the global order bequeathed by the fathers,

took on an ontological aura. To future generations who moved in changing patterns within it in, it *was* order itself, presumed as legitimate long after the papacy lost sovereign power over its participants. In this sense Westphalia can be understood as the first forgetting of nomic origins, and consequently the first ontologizing of the Eurocentric order. On the one hand, the principles of the Treaty of Westphalia did create a totally new order, in that the European powers pulled free of Roman imperial and Roman papal control, establishing their sovereign independence in matters both secular and religious. Schmitt writes that the “detheologization” of relations *within* Europe allowed for “real progress” in limiting warfare and humanizing its execution by bracketing “creedal disputes that had justified the worst atrocities.”<sup>40</sup> On the other hand, however, and it is the aspect that concerns us most deeply, post-Westphalian Europe continued its *global* exercise of power without abrogating the self-understood, divinely ordained, still vaguely Christian Right to determine right, and without applying the bracketed, humanizing practice of violence to its non-European dominions. As for the original inhabitants of the “free spaces” to be occupied, treatment of them was worse, not better, as a consequence of “detheologization.”

In keeping with our interest in the *global* implications of the post-Westphalian order, we read Schmitt’s works with a different emphasis. Intriguing are his comments, in a small book on Hobbes’ *Leviathan* (first published in 1651, just a



Hobbes, *Leviathan* (1651),  
frontispiece.

few years after the Westphalia Treaty), on the famous title-page image, which Schmitt interprets in reference to the medieval Christian *nomos*. With “typical British humor,” Schmitt writes, Hobbes chooses Leviathan as the name for the new, state-political sovereign power—“not just any kind of beast,” but the monster from the *sea* that evokes the Biblical image of the Anti-Christ.<sup>41</sup> This anti-nomial variant of Christian sovereignty, a humanly constructed artifice, embarks the British sovereign on a sea-appropriation that will enable the global spread of British Empire.

Schmitt fails to comment on the fact that the pseudo-scientific credo of race surpassed religion in 19<sup>th</sup> century Europe as the justification for global domination.<sup>42</sup> But his critical insight is invaluable when, de-emphasizing the significance of internal revolutions—the English Puritans and, a century later, the French Jacobins—he focuses instead on the comprehensive spatial order that Europe sustains.<sup>43</sup> These revolutions, so central to contemporary democratic theories of sovereignty, are for Schmitt an unfortunate return to the excesses of morally-based politics, a secularized form of the wars of religion that pit the forces of good against evil in a struggle limitless in scope, absolute in defi-

nition, and universal in its sovereign claims—moral excesses that he sees as returning again in the foreign policy of twentieth-century America.

Before considering Schmitt's bitter critique of the United States, however, we need to look at one more meaning of Law that emerges in the nineteenth century relevant to the issue of global sovereignty, the economy, or *oikonomos*. In response to those today who optimistically envision a post-sovereign global order held in check by a world economy that is self-regulating through market laws, Schmitt's discussion of the sovereign force of *nomos* provides a corrective (although he himself did not elaborate this point). Markets have no “constitution,” no capacity to orient space; their so-called laws fail to recognize the prior act of positing. They are assumed, like natural laws, to have no origin but only causal effects. *Nomos* can never mean law in this quasi-natural, quasi-scientific sense. Rather, it is the consequence of a historical process.<sup>44</sup> The market considers the contractual alienation of property, not its appropriation, exchange rather than original distribution. It thereby presumes the inequality of possession that precedes exchange. Sovereign power sanctions precisely the original alienation of property that is not the consequence of contract, so that subsequent law can guarantee the right of property, what Kant called “the distributive law of mine and thine,”<sup>45</sup> however unjustly it was originally acquired—just as revolutionary America did in its founding act, recorded in a Constitution that affirmed the right of (male property-holding) citizens to appropriate the labor of their hu-

man property, African slaves; and just as the US Supreme Court of the late nineteenth century did in extending to corporations the same constitutional protections as persons with rights.<sup>46</sup> The legitimating force of the *nomos* not only guarantees present ownership of property, but anticipates new appropriations of land, labor, and every value produced by nature and by culture. Schmitt observes (affirmatively) that in the course of the nineteenth century, private property rights were recognized within Europe as transcending those of state sovereignty.<sup>47</sup> It meant that, as a consequence of war, your land or factory might end up being German instead of French, or French instead of German, but it would still be *yours*.

The violence of appropriation, invisible within market accounts of the global order, remains visible in Schmitt's historical account of the continuity, throughout five centuries, of the Western sense of entitlement to enact global ordering projects.<sup>48</sup> The content might change, and has in fundamental ways, varying from the outright imperialist projects of nineteenth century Europe to the United Nations and post-colonial vision of the twentieth. But the important thing is that even in the latter, arguably progressive case, it is the imperial powers themselves who gave up their colonies after World War II, hence remaining the self-appointed order-makers of the world, while in no way excluding rivalry, conflict, or war. And just this Right to determine right is claimed by the United States when it launches a war of aggression to accomplish "regime change" in Iraq.

**IV**

In the proliferation of debates that have surrounded Carl Schmitt in recent years, his positions have become stereotyped, and his critical acumen has been diluted.<sup>49</sup> Particularly problematic is the frequency with which Giorgio Agamben is taken as a substitute for Schmitt himself, as Agamben has been part of the stereotyping and diluting process. The same can be said for the figure of Leo Strauss who trained Paul Wolfowitz and his neo-conservative cohorts in what is claimed to be a diabolical Schmittian realism. The whole issue of the Weimar democracy's dissolution into fascism which dominates the most influential secondary accounts (Scheuerman, McCormick, Kennedy<sup>50</sup>) pays too little attention to that part of Schmitt's critique that had little to do with the end of the Weimar Republic, and a great deal to do with our own political situation. Schmitt focused on the international terrain, and we will benefit if we do likewise—because however Schmitt may have changed his tune during the late years of Weimar or missed the real danger regarding German politics, and however indefensible his political loyalties may have been, he saw with consistent accuracy the dangers of the new and rising global power of the twentieth century, the United States.

Srinivas Aravamudan gets it right:

Written after 1950, *The Nomos of the Earth* is in part a coded animosity in response to the victory of the United States and its orchestration of the extrajudicial sovereignty of the Allied Powers as demonstrated by the Nuremberg trials. The text is prescient in its

anxious anticipation of the United States as the new global hyperpower.<sup>51</sup>

Schmitt's animosity to the United States was not new with the Nuremberg Trials, however (which threatened him personally with prosecution for several years). Throughout Schmitt's writing career, he was concerned with how the United States was changing the rules of the game in international politics. As a German, he was on the receiving end of Wilsonian idealism after World War I, that spearheaded the blame of Germany for the war, inscribed in the Versailles Peace Treaty an unprecedented clause of guilt, and punished Germany through the punitive requirements of economic reparations. Germany plunged into economic chaos during the 1920s. The inflation was astronomical, and this, rather than any ontology of the democratic state of exception, was a fundamental cause of the crisis of the Weimar Republic—a crisis that its so-called “safe” parliamentarian liberal order was powerless to control, despite repeated attempts of its statesmen in the international political arena (from the 1922 Rapallo Treaty to the 1925 Locarno Treaty, and beyond). If the economic punishment that hobbled the Weimar regime was supposed to prevent Germany from starting another war, as history makes clear, it failed miserably to accomplish its policy goal.

Surely Schmitt was a conservative, even reactionary critic of US foreign policy, blaming it for the introduction of a moral, “spaceless” universalism that disoriented and upset the existing European *nomos* while failing, due to its isola-

tionism, to provide a new one. But in his perception of how American moral claims to legitimacy were the means of usurping hegemony within the European world order, that began with Wilsonian idealism and have continued, as we can see, with remarkable consistency in the rhetoric of George W. Bush today, Schmitt comes strikingly close to contemporary critics on the Left in tracing the historical origins of US imperialism. In fact, much of his description in *Nomos of the Earth* of Wilsonian internationalism and its later global repercussions is in full accord with the account given by the Marxist critical geographer Neil Smith in his new book, *The Endgame of Globalization*.<sup>52</sup> Careful, critical scholarship on Schmitt makes this clear. Chantal Mouffe comments on an (untranslated) article Schmitt published in 1932:

Schmitt saw the Kellogg-Briand Pact of 1928 as representing a further step in the attempt by Washington to establish its global hegemony. After Woodrow Wilson forced the Society of Nations to recognize the Monroe Doctrine in its article 21—a recognition that amounted to acknowledging the superiority of American principles—the Americans managed through the (...) Pact to take away from the Society of Nations the power to make the crucial decisions about world peace.<sup>53</sup>

John P. McCormick writes that during the Nazi era, Schmitt developed a conception of *Grossraum* for regional control of continental Europe dominated by the German *Reich*—failing to mention, however, that the term *Grossraum* is precisely the word Schmitt uses in *Nomos of the*

*Earth* to describe the US continental imperialist policy of Manifest Destiny, although Schmitt returns for moral justification to the trans-European universal humanism of the Catholic Church, rather than the nationalist moralism of the United States, the “chosen nation,” to justify that policy. The US nineteenth-century policy of Manifest Destiny may in fact have more in common with the *Lebensraum* that became Hitler’s policy of German expansion than we have previously acknowledged.<sup>54</sup>

If a nationalistic sense of moral superiority was the means whereby, throughout the 20<sup>th</sup> century, the US made its bid for global power, the specific tactics in no way reflected the moral high-ground: political assassinations, secret torture, and the institutionalization of all kinds of extralegal procedures, not to mention the only use of atomic weapons on civilian cities the world has witnessed to date, resulting in close to a quarter of a million civilian fatalities. Alberto Moreiras is correct to see the contemporary relevance of Schmitt’s critique:

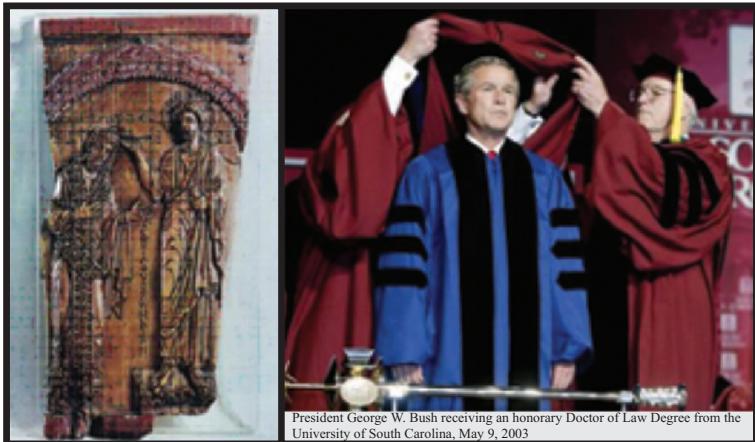
If the current *nomos* on the earth is an American *nomos*, it is because the United States has succeeded in making its own political rhetoric stand in for a kind of universal truth. But, as Schmitt teaches, a nomic order reaches universal validity not because of its moral universality, but rather in virtue of its historical concreteness. Schmitt dates the decline of the European nomic order shortly after the 1885 Congo Conference, when a sort of American propelled “general universalism” came to replace the until-then dominant *jus publicum Europeaeum* paradigm in international law.<sup>55</sup>

Of course, the Congo Conference was an insult to African people, refusing to recognize the legitimacy of native participation. But one does not need to come to Schmitt's political conclusion to benefit from his non-ideological presentation of the facts. The standard of immanent criticism allows us to redeem both the (Catholic) legal-humanism for which Schmitt is so nostalgic and the US "general universalism" that came to replace it. The problem of the European *nomos* was not its legal humanism, but the exclusively European extent of its application, just as the problem today is not the general universalism of the US –dominated *nomos* but the fact that it comes into conflict with the particular interests of US national sovereignty. This brings me to my final point.

With US global dominance at the end of the Cold War, the scene was set for the perfect storm, a doubling of the state of exception, as nomic and national sovereignties converged in the same geographic space. When it becomes a matter of US national interest to preserve its own global hegemony—hegemony that was solidified by a one-time, contingent historical event—that is, the implosion of the Soviet Union that left the US by default as the sole global superpower—then both the globe and the nation are caught in a double-bind: We are told that the general universalism of US moral principles needs to be suspended to meet the threat to this country's particular, national-democratic sovereignty, while at the same time, the law and constitutional guarantees specific to the United States need to be sus-

pended domestically to “spread democracy” abroad. This is the self-contradictory and self-defeating situation in which we have been placed by the US government today.

The problem was brought to a head by the terrorist attacks of Al-Qaida, and in my closing comments I will attempt to sketch out the implications. Al-Qaida is engaged in post-national politics, which makes it immune from the historically specific, Western logic of national sovereignty based on territorial states. But it is pre-global politics, because of the exclusiveness of its sense of community. Like the medieval European *nomos*, it is based on the idea of religious legitimization: Its founding principle is the sovereignty of God. Like the US *nomos*, its bid for global hegemony appeals to the general universalism of moral right. The limitations of both these conceptions of global order have been



President George W. Bush receiving an honorary Doctor of Law Degree from the University of South Carolina, May 9, 2003

*Left:* Byzantine Emperor crowned by Christ; *right:* Bush Crowned by Law.

demonstrated historically, and radical Islam has not (yet) indicated its capacity, or its will to overcome them.

But is the alternative the universalization of the principle of national sovereignty as advocated by the United States, and does it justify continued US global hegemony in order to achieve this? If the United States, having been accidentally granted by history a time of global hegemony, had reversed its imperial past and insisted on practicing its own universal principles rather than suspending them, if it had not argued that on the basis of national interests it could not ratify the Kyoto agreements, could not join the International Criminal Court, could not assent to UN control of the disarmament process in Iraq—if, in short, the United States, as the means for spreading democracy, had actually practiced democracy on a global scale, the answer might be yes. But precisely such a practice of democracy has been seen as inimical to the national interests of the United States. US democratic legitimacy as a sovereign nation is on a collision course with US hegemonic legitimacy as a nomic sovereign. This collision has the force to break the old *nomos*—without, however, when it crumbles, being capable of guaranteeing a new order to replace it.

The double indemnity that the world faces when these two sovereign principles collide, seen from the seat of power, leads the sovereign himself into a double-bind. And this has important implications for political praxis—important, because the problem is not exclusively that of the Republican administration. It is no accident that the Democratic Party finds very little *in principle* that it would change

in US foreign policy, were it to win the Presidency, as the protection of US hegemonic status within a US-instigated global world order is not (yet) considered by any mainstream candidate to be negotiable.

Building on Walter Benjamin's *Trauerspiel* book,<sup>56</sup> we can understand the crumbling of the *nomos* from the perspective of the philosophy of history: sovereign action does not cause history, nor does it merely reflect historical forces; rather, as Benjamin says, it *expresses* history, and at certain historical moments, it is precisely the incapacity to act that needs to be read as significant. In the German tragic dramas, the sovereign was Catholic and the historical moment was the Counter-Reformation. His inability to decide, and hence to determine history's outcome, expressed the crumbling of the Catholic religious order. Today it is the national sovereign, personified by George W. Bush, who enacts "history" daily, televised live and globally transmitted. Bush has shown us repeatedly that he can decide—indeed, with dictatorial bluntness—but his decisions do not hold. No matter how he pushes against it, history does not budge, because at this moment, meaningful history is not his to enact—a situation that parallels that expressed by the Baroque tragic dramas, in which the historical plot is replaced by plotting, and the court intriguer plays a central role.<sup>57</sup> Enter, stage right, that master plotter and intriguer, Carl Rove. Rove writes the script for Bush, whose role is to act the sovereign part with "resoluteness" and stick with uncompromising stubbornness to the decision he has taken, even though this decision

has decided nothing regarding the outcome of history—not in Afghanistan or Iraq, not to speak of the War on Terror.

The war of positions today must envision nothing less than the constitution of a democratic global order, a new *nomos*, the legitimacy of which can be recognized as truly universal because it subjects the original, European-global appropriation of land, wealth and resources to new principles of social justice, drawing from the work of global social movements already taking place. The strategic war in which we are engaged is centrally concerned with sovereignty, law, legitimacy, and the Right to establish right. In the United States that war needs to be waged on two fronts: against suspending national justice to combat terrorists around the world, and against suspending global justice to defend national sovereignty at home. Mohammed Atta and Timothy McVeigh were equally wrong in their strategy of resistance. We who are part of a global Left today need, on both fronts, to get it equally right.

## Notes

1. See Chapter 1, Susan Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 2000. My definition differs from Carl Schmitt, who in *The Concept of the Political* famously distinguished between the public enemy (*hostis*) and the private enemy (*inimicus*), but failed to consider the category of the enemy on a meta-level, one who threatens the conceptual frame itself (as opposed to the enemy who conforms to existing norms of enemy behavior). This concept is in line with Hegel's definition of the enemy as "absolute negativity"

- to which Schmit with a less absolute meaning refers (see *ibid.*, p. 53), although his explicit connection of Hegel with Lukács in fact points in the direction of the absolute enemy as developed here.
2. This is the official figure (reported in the *New York Times* on August 16, 2006) of American service members who have died since fighting began.
  3. <http://archives.cnn.com/2001/LAW/06/11/mcveigh.02/>.
  4. The fact that the Pentagon attack was more plausibly a military target, despite the use of a civilian airplane, perhaps explains its less traumatic impact on the US collective psyche.
  5. Buck-Morss, *Dreamworld and Catastrophe*, p. 23.
  6. Benedict Anderson, *Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*, London, Verso, 2005, p. 4; also the “Postscript” that considers anarchism in the age of the Internet. Anderson’s turn to anarchism is a fitting complement to his landmark study on nationalism, *Imagined Communities*, London, Verso, 1991.
  7. Chatterjee’s commentary on a presentation by Anderson took place in New York City at Columbia University’s Society for the Humanities in fall 2004.
  8. See particularly the mediated reception of Schmitt via Giorgio Agamben’s book, *State of Exception*, trans. Kevin Attell, Chicago, University of Chicago Press, 2005.
  9. Tellman traces to Malthus the conceptual split of the economy from the political, arguing that this division was itself political philosophy, of great consequence for subsequent thinkers. See Ute Astrid Tellman, “The Economy and the Formation of the Modern Body Politic: Malthus, Keynes, and the Genealogy of Economic Objectivity” (Ph.D. Dissertation, Cornell University, September, 2006); also my article “Envisioning Capital: Political Economy on Display,” *Critical Inquiry*, v. 21, n. 2, Winter 1995, p. 434-74.
  10. On List and Marx, see Roman Szporluk, *Communism and Nationalism Karl Marx versus Friedrich List*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

11. Under Stalin's policy of "socialism in one country," the proletarian revolution was transformed into a nationalist project of economic modernization and the United States was the model to be emulated (*Dreamworld and Catastrophe* makes that argument at length).
12. This Marxist hypothesis was repeatedly evoked, tested, and debated in the twentieth century, not only by the official, Soviet-led Third International, but also among working-class movements within industrialized countries and national liberation movements without. Results could only be inconclusive, as neither variable acts in isolation: the class struggle is never free from international power influences (e.g., the case of the Spanish Civil War), and the international Marxist movement is never free from domestic political pressures (e.g., the German Socialist vote for war credits in 1914).
13. See the work of Krasner, who defined sovereignty famously as "organized hypocrisy" (Stephen D. Krasner, *Sovereignty: Organized Hypocrisy*, Princeton, Princeton University Press, 1999).
14. See Susan Strange, *The Retreat of the State: The Diffusion of Power in the World Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Strange diagnosed the shift from territorial-based empires, the earlier European model, to today's imperial competition for market shares, evident in Japan-Europe-US global competition in the 1980s. Her structural approach identified the authority of non-state actors (the World Bank, IMF, NGOs) as more effective agents in what she calls "governance" of the global economy. See, in contrast (as a continuation of the state v. economy debate), the work of Charles Kindleberger, who argued that the global economy needed a national "hegemon" to ensure its functioning (Charles P. Kindleberger, *The World in Depression, 1919-1939*, Berkeley, University of California Press, second edition 1986; *idem*, *Manias, Panics and Crashes*, New York, Basic Books, 1978).
15. Zillah Eisenstein shows rare skill in making this navigation. See her book, *Against Empire: Feminisms, Racism, and the West*, New York, Zed Books, 2004.

16. Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, trans. and annotated by G.L. Ulmen, New York, Telos Press, Ltd., 2003, p. 73.
17. Schmitt's early writings have been interpreted as justifying dictatorial sovereign power as the cure for parliamentarian indecision, and in fact, his insistence on the extra-legal power of the sovereign in a state of emergency or exception makes this conclusion plausible, because in these texts he gives no other location of sovereignty but the domestic state. Implied is voluntarism: the domestic leader appears personally to be the source of extra-legal power in the constituting act. But Schmitt's post-war concept of the *nomos* positions sovereignty historically and structurally rather than in the personality of the leader. Sovereignty is not only outside of domestic legality, but also inside of another juridical space, that of international law, in a way that changes the parameters of the problem significantly.
18. The paradigm of the autonomous state is exemplified by the work of Kenneth Waltz in the 1980s. The recent "new sovereignty" debates in the field of International Relations have criticized this model, elaborating the necessarily relational nature of sovereignty, which may be compromised when national interest warrants it.
19. "[T]he word *nomos* is useful for us," he writes, "because it shields perceptions of the current world situation from the confusion of legal positivism, in particular (...) dealing with domestic matters of state" (Schmitt, *Nomos*, p. 69).
20. John Bolton's comments, e.g., that the UN's existence can be justified *only* insofar as this organization furthers US national interests, are disturbing because they admit the truth of power without the fictional façade. The whole conception of "rogue states" presumes the extra-national source of sovereign legitimacy. See the excellent article in *Z Magazine* by Noam Chomsky: "Rogue States," <http://www.zmag.org/chomsky/articles/z9804-rogue>.
21. This argument was extended to justify the invasion of Iraq in 2003.
22. Cuba joined the Non-Aligned Movement in 1959 as a challenge to the hegemonic order; it supported the PLO and African national li-

beration movements, and today continues to seek to improve trade and diplomatic relations with the Middle East. Moreover, Cuba has important trading partners in Europe, and it can be noted that the more these traditional allies of the US act against hegemonic definitions, the shakier the whole Order must become. If Venezuela and Cuba today are most vociferous in challenging US hegemony as a matter of national policy, their counter-nomic actions simply underscore the point that nation-state legitimacy is not simply a matter of domestic concern.

23. The same means is now threatened against Iran, while Israel's invasion of Lebanon in July 2006 that destroyed much of the economic infrastructure is another example of economic punishment as a political weapon. Similarly, the World Bank and IMF use economic tools for "disciplining" states through structural readjustment policies that have clear political effects. Criticizing the hypocrisy of liberal theory, Schmitt describes as "astonishingly systematic and consistent" the implicit "polarity of ethics and economics" within the twentieth-century world order (Schmitt, *The Concept of the Political*, p. 9)—as if these poles could ever be held apart in the real world. As for what scholars of international relations today call regimes of norms, he would consider them political alliances that function to preserve the international status quo (see *ibid*, p. 56; his example of a regime of norms is the League of Nations).
24. Schmitt not only influenced theorists on the left; he read their work and was influenced by it, not only Marx but Benjamin, Lenin, and Lukács.
25. This task is not considered to be scientifically relevant, or even legitimate by theorists of international norms who, like legal positivists, accept the given world, rather than tracing it to its source. In his recent book, Katzenstein describes the American world order: "*Imperium* is a concept I use for analytical rather than historical reasons (...). This is how I use the concept here: the conjoining of power that has both territorial and non-territorial dimensions" (Peter J. Katzenstein, *A World of Regions: Asia and Europe in the American Imperium*, Ithaca, Cornell University Press, 2005, p. 2).

26. Brennan is particularly good here in distinguishing between the culturalist politics of Foucauldian and Althusserian inheritors of Gramsci, and Gramsci's original understanding of hegemony: "a revolution is a genuine revolution and not just empty, swollen rhetorical demagoguery, only when it is embodied in some type of State, only when it becomes an organized system of power. Society can only exist in the form of a State, which is the source and the end of all rights and duties" (Timothy Brennan, *Wars of Position: The Cultural Politics of Left and Right*, New York, Columbia University Press, 2006, p. 252).
27. Harvey presumes such a cunning of class reason when he suggests the possibility of a smooth hegemonic interlock between US national interests and those of the global capitalist class: "while we know enough about decision-making in the foreign policy establishment (...) to conclude that the US always put its own interests first, sufficient benefits flowed to the propertied classes in enough countries to make US claims to be acting in the universal (read 'propertied') interest credible and to keep subaltern groups (and client states) gratefully in line" (David Harvey, *The New Imperialism*, New York, Oxford University Press, 2003, p. 40).
28. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996, p. 52.
29. Huntington, *The Clash of Civilizations*, p. 40-48. When Huntington refers to "the West and the rest" (p. 33), he comes to the political point. The globe is not divided among discrete civilizations, but, rather, dominated by one.
30. Westphalia is significant for Schmitt, but only as a later stage, after Europe's positing of a "comprehensive" global order. The principles of Westphalia apply exclusively within Europe (discussed below).
31. Schmitt, *Nomos*, p. 70-1.
32. Schmitt, *Nomos*, p. 70. *Nomos* is "the Greek word for the first measure of all subsequent measures, for the first land-appropriation understood as the first partition and classification of space, for the primeval division and distribution, is *nomos*" (*ibid.*, p. 67). The ac-

- tive aspect of the act of land appropriation connects *nomos* linguistically to “nomad.”
33. The ordering power of the *nomos* is captured in the german word *Gesetz*, which, Schmitt notes, is the distinction of divinely given law from human laws in the Lutheran Bible (*ibid.*, p. 70n and 81). The anthropomorphic equation of *nomos* with the sovereign as a person (“king, ruler, despot, and tyrant”) is in this late text by Schmitt one *possible* meaning of sovereignty, which can also be understood as a “singular act” a “constitutive distribution,” also: house, fence and enclosure (*ibid.*, p. 72-4). Note that the language of the “state of exception” is absent from his discussion.
  34. Schmitt, *Nomos*, p. 74. Hans Niedermeyer’s article of 1939 may well have been a justification of Hitler’s policy of annexing German-populated lands, the notorious *Lebensraum*. Interesting is Schmitt’s description, later in the text, to 19<sup>th</sup>-century American continental expansion, Manifest Destiny, as a policy of *Grossraum*. This point is discussed below.
  35. Schmitt, *Nomos*, p. 86. “Lines were drawn to divide and distribute the whole earth (...) during the first stage of the new planetary consciousness of space (...) in terms of surface areas” (*ibid.*); “the traditional Eurocentric order (...) arose from a legendary and unforeseen discovery of a new world, from an unrepeatable historical event. Only in fantastic parallels can one imagine a modern recurrence, such as men on their way to the moon discovering a new and hitherto unknown planet” (*ibid.*, p. 39).
  36. Schmitt, *Nomos*, p. 88. Papal authority, binding on the entire community of Christendom, did not prevent subsequent wars of colonial rivalry; it legitimated their consequences.
  37. *Ibid.*, p. 86.
  38. Schmitt, *Nomos*, p. 87 and 94.
  39. “From the standpoint of the discovered, discovery as such was never legal. Neither Columbus nor any other discoverer appeared with an entry visa issued by the discovered princes. Discoveries were made without prior permission of the discovered. Thus, legal title to discoveries lay in a higher legitimacy. They could be made

only by peoples intellectually and historically advanced enough to apprehend the discovered by superior knowledge and consciousness" (Schmitt, *Nomos*, p. 132). Proof of cultural superiority was the science that made discovery possible ("Indians lacked the scientific power of Christian-European rationality," *ibid.*) and this idea, that outlasted the Enlightenment's critique of papal authority, led ultimately to the biological racism that characterized Western imperialism in the nineteenth and twentieth centuries. Hence, the cultural rationalizations for sovereign legitimacy might change (i.e., the hegemonic discourses), but the European right (*nomos*) to appropriate land remained constant. Schmitt's approach here avoids the tendency of Foucaudian approaches to slide into the history of ideas.

40. *Ibid.*, p. 140-1. Dethologization established "states" as sovereign, rather than Crowns, or the Emperor, or Pope. Jean Bodin was the leading theorist of this transformation (p. 126-7).
41. Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes* (first published 1938), ed. and trans. by George Schwab and Erna Hiltzstein, Westport, Conn., Greenwood Press, 1996, p. 6-7.
42. See above, note 40. In his self-defense at his Nuremberg interrogation, Schmitt explicitly stated that his own spatial concept of expansion (*Grossraum*) was incompatible with a racial one (see "Schmitt at Nuremberg," *Telos*, n. 72, Summer 1987, p. 111 and 115).
43. Schmitt, *Nomos*, p. 188.
44. Schmitt is insistent on this: "We must take heed that the word not lose sight of its connection to a historical process –to a constitutive act of spatial ordering" (*Nomos*, p. 71). In that sense to argue that Schmitt is describing the essence, or urform, or ontological first principle of sovereignty is, I believe, incorrect (although this error can easily be deduced from reading Schmitt through Agamben).
45. Schmitt cites Kant in *Nomos*, p. 70.
46. The principle of corporate personhood was established incrementally by Supreme Court decisions throughout the first half of the twentieth century. In 1886, in the case of *Santa Clara County v.*

- Southern Pacific Railroad*, the 14<sup>th</sup> amendment was applied to corporations; in 1947 they received the protections of first amendment freedoms extended by the Taft-Hartley Act. Every time civil rights are won, corporations win them too. See [www.greens.org](http://www.greens.org).
47. Schmitt, *Nomos*, p. 196-7: "All civilized states subscribed to the distinction between public and private law." For a critical interpretation of Schmitt on this point, see Buck-Morss, "Separation Between the Economic and Political," *Dreamworld and Catastrophe*, p. 15-7.
  48. Within Europe, the monopolization of sovereign power by the territorial state that dethologized European conflicts after the 17<sup>th</sup> century, hence limiting their destructiveness and binding them by international law, was "nothing short of a miracle (...) a marvelous product of human reason," creating a "completely different type of spatial order" (Schmitt, *Nomos*, p. 151 and 127). But this process of secularization did surprisingly little to change the global order that legitimated the appropriation and possession of non-European land. The terms used in international law did change as the papal awards to Spain and Portugal were superceded, and the historically grounded idea of "discovery" as the source of legitimacy was replaced by the spatial concept of "occupied territory," but this signaled little more than an "unfortunate" forgetting of the pan-European origins of the global expansionary project (*ibid.*, p. 126-33).
  49. His most relevant texts are not easily available in English: *Nomos of the Earth* is inordinately expensive, *Leviathan* cannot presently be bought in English at any price, and many of his essays remain untranslated.
  50. Ellen Kennedy, *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar* (2004); John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Cambridge, 1997; William E. Scheuermann, *Between the Norm and the Exception: Frankfurt School and the Rule of Law*, MIT, 1994.
  51. Srinivas Aravamudan, "Carl Schmitt's *The Nomos of the Earth*: Four Corollaries," *South Atlantic Quarterly*, v. 104, n. 2, Spring 2005, p. 234.

52. Neil Smith, *The Endgame of Globalization*, New York, Routledge, 2005.
53. Mouffe is correct, in my opinion, to insist (against Bruno Bosteels' article in the same journal) that for Schmitt, the dominance of Europe over the rest of the world is "justified exclusively by the *de facto* result of domination itself—it is essential for Schmitt's argument that there be no deeper criterion of legality than that of the act of successful appropriation"—"extralegal" in the sense of being historically prior to the law (Chantal Mouffe, "Schmitt's Vision of a Multipolar World Order," *South Atlantic Quarterly*, v. 104, n. 2, Spring 2005, p. 245).
54. See John P. McCormick, "Carl Schmitt's Europe: Cultural, Imperial and Spatial Proposals for European Integration, 1923-1955," [www.gongafa.com/shimiteMcCormick.pdf](http://www.gongafa.com/shimiteMcCormick.pdf).
55. Alberto Moreiras, "Against Cultural-Political Closure," *South Atlantic Quarterly*, v. 104, n. 2, Spring 2005, p. 228.
56. We rely here on Samuel Weber's article, "Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt," in Peter Osborn, ed., *Walter Benjamin: Critical Evaluations in Cultural Theory*, 3 vols. Vol 1: *Philosophy*, New York, Routledge, 2005, p. 433-50. Weber interprets brilliantly Walter Benjamin's literary critique of this Baroque genre as an expression of political philosophy, in the form of a philosophy of history.
57. Sam Weber, "Taking Exception to Decision," p. 445-7.

## **Mobilité marginale et identité prospective**

*Candido Mendes*

### **Mémoire sociale et prise de conscience**

Dans le cadre de la perte d'identité des pays d'Amérique latine face au questionnement de l'Etat nation, il est nécessaire de souligner les perspectives comme celle du Brésil, et l'impact provoqué par l'arrivée au pouvoir du PT en 2002. Nous observons alors la condition spécifique dans laquelle l'ample marginalité sociale a vécu la mobilisation inédite déclenchée par le parti. Elle naissait dans la volonté politique de changement, dans l'acceptation, en marge de la rupture résultant de l'impasse du développement, dans tant d'autres domaines structurants sur le Continent. C'était là l'aboutissement du contrepoint entre l'exaspération de la configuration de dépendance et l'irruption d'une violence telle que celle manifestée par le Sendero Luminoso ou les FARCs.

La crise du changement, telle qu'elle a été ébauchée lors du 'développementisme' des années 60/70, a été caractérisée au Brésil par la projection de la conscience syndicale sur les souches de la marginalité, rendue possible grâce à la destructuration rurale et à la concentration métropolitaine.

Nous pourrions quasiment parler d'une reproduction initiale de cette identité émergente avec laquelle la marginalité urbaine des mégalopoles a cohabité dans la lutte syndicale avec les secteurs les plus variés du nouveau complexe industriel du pays.

Le PT déborde le prolétariat du grand São Paulo, pour exprimer l'expectative du pays qui a épuré le nomadisme rural et produit les bas-fonds de chômeurs lors du phénomène critique du déplacement foncier concentré de la population brésilienne. En trente ans, les strates citadines se sont multipliées, passant de 43 à 79% de la population – dont 63% dans les mégalopoles nationales.

## **Le PT et la mobilisation à la limite de l'anomie**

La préconisation du PT, née dans la région ouvrière de l'ABC de São Paulo au cours de disputes salariales, éclosé sur les lignes de montage des grandes sociétés internationales de pointe dans des domaines comme celui de l'industrie automobile, s'est répandue et s'est articulée d'une façon inédite avec la marginalité migrante attirée par une référence identitaire, comme un fantôme du syndicalisme gagnant. Cette mobilisation politique débordant, de beaucoup, la classe ouvrière est contemporaine au démarrage du PT, jusqu'à en faire le parti des démunis. Un nouveau seuil sociologique est esquissé pour le marginal, celui de la conquête provoquée d'une première subjectivité, par l'intermédiaire du croisement historique entre la pression vers le changement

et la déstabilisation du système précédent. La force préma-turée de la conscience de classe dépassait mimétiquement son contexte, tant ce dynamisme était déjà irréversible.

Cette ouverture nouvelle permettait l'inconscience faite mobilisation dans l'élargissement immédiat de la praxis qui a traversé le Parti des Travailleurs. Surgit alors une synergie politique réunissant les formes les plus sophistiquées de marchandage et de protestation du syndicalisme ouvrier du pays et l'attente de sa généralisation à la masse marginale, géographiquement étayant, de la main d'œuvre brésilienne constituée comme classe dans toute sa vigueur. C'est dans une telle mesure que le progrès de cette conscience anticipée cautionne l'explosion ou la rupture de la marginalité et que la mobilisation pétiste gagne ce sens pédagogique d'une conduite politique antérieure à la promotion économique effective.

C'est à partir de cette anticipation que l'originalité surgit, non seulement celle du parti, mais celle de la brisure de l'inertie du vieux système, exclu du cadre de la violence par un propos institutionnel – créateur de changement. L'originalité du PT est faite de cette imprégnation de l'inconscient collectif de la marginalité par l'arrivée imminente au pouvoir d'un parti à la représentativité spécifique et distincte. D'une manière significative, c'est dans cette prospection que commence à s'épurer la subjectivité marginale, contrairement à ce qui allait avoir lieu lors du conflit final du ch-an-gement, empêché ou soutiré, de la plus grande partie de l'Amérique Latine, par la régression à ce que furent des

identités antérieures, à ce qui avait modelé l'État nation comme encadrement du développement.

La marginalité brésilienne a également vécu d'une chronique spécifique, dans le cadre où la contradiction a affaibli les perceptions précédentes de la subjectivité collective. Elle les a maintenues en suspens, dans un nouveau contexte, comme c'est le cas aujourd'hui, de la déterminante raciale de la masse majoritairement africaine. D'autre part, nous ne trouvons aucune référence d'identité antérieure dans le balayage incessant de la migration interne, cohabitant en termes identiques avec une identité qui soit aussi originale que prospective.

Nous devrions parler d'une aliénation spécifique de la marginalité brésilienne qui, faute du moindre dynamisme intérieur, finit par se dissocier de toute perception par contrepoint ou par réverbération face à d'autres sujets sociaux. En effet, il existe un manque de voix, d'oppositions à distance, contrairement aux situations fonctionnelles de production, toutes bâties sur la référence de confrontations et d'espaces de lutte qui leur fournissent leur vigueur sociale.

## Vargas et la médiation du sacrifice

Dans ces termes-là, l'éveil de la “conscience d'exploitation” arriverait sous forme de choc civique, et non pas de l'usure ou de la friction entre classes; d'une révélation *a posteriori* – comme l'a permis le suicide de Vargas, fait inédit dans le pays et la mobilisation saignante et *ex post* de la

notion des “deux Brésils” –, ainsi que de la radicalité de cet affrontement.

Trente ans plus tard, l’éclosion pétiste est ombiliquement reliée à la crudité révélatrice du sacrifice-limite. Tandis que, en 1950, Vargas précipitait le conflit encore diffus avec l’*establishment* lors de la première élection d’un Brésil déjà essentiellement urbain, le parti de Lula a avancé, suivant lui aussi la force des votes, revendiquant et récupérant à la fois ce que le suicide du Président avait interrompu. Entre ces deux faits aura lieu la destruction du *pelegismo* (infiltration d’agents du Ministère du Travail dans les syndicats ouvriers) et du premier effort – encore réglé par le système – d’irruption de la classe ouvrière exigée par le développement brésilien.

A dire vrai, le suicide, dans le fracas de son inédit, élucidait également l’ambiguïté radicale de Getúlio Vargas, “mère des riches et père des pauvres”, auxquels il avait assuré par l’intermédiaire du salaire minimum – sans avoir subi de pression dans ce sens – les premières réformes du Statut du Travail du système national. Le Parti des Travailleurs se-rait alors venu réparer et effacer, sur ce point, le creux dû à cette ambiguïté, en remplaçant le syndicalisme de Getúlio par une véritable expérience de contestation et de grèves organisées sur le grand parc industriel de São Paulo.

Le PT qui s’arrache au continuisme *pelego* populiste, le fait sous la régence historique des grandes mesures de prise de conscience de l’Histoire. Il joint, à l’expérience concrète de revendication vis-à-vis de la moderne organisation des

entreprises industrielles et des multinationales du pays, les résidus idéologiques du premier mouvement libertaire proléttaire, conservés par le marxisme et l'anarchisme des années trente. Et l'expression, originairement brésilienne aussi, de la mobilisation directe des démunis permise par le ‘prophétisme’ de l'église catholique tirée de son sommeil par les mouvements pastoraux *versus populum*, simultanés à la théologie de la libération et à l'aura du Vatican II.

### **Le PT et les cautions de l'imaginaire de la marginalité**

C'est par conséquent un patron tout nouveau de la subjectivité marginale qui naît avec le PT, surgissant comme initiative syndicale et s'élargissant, se dédoublant par la voix des injustices jusqu'alors muettes qui s'ouvrent à une perspective encore jamais vue – celle, fondatrice, de la culture politique du Brésil.

Il maintient tout d'abord la vision du spectacle de cette rédemption, jouée par l'hyperévènement du suicide de Vargas et sa consubstantiation en la conduite de prise de conscience, comme option fondamentale, littéralement, d'un “que faire” ou d'une quête de projet national.

Chaque fois davantage, viendront s'ajouter à l'action du parti les convergences et les distances potentielles entre le dynamisme proléttaire de cette économie de marché dans les limites permises par le progrès (et son modèle conventionnel), et la strate située sur le seuil, surtout dans les régions susceptibles de mobilité et d'identité prospective, post-crise du développement.

La mobilisation du PT, dans le sens le plus moderne et le plus rigoureux du terme, va en même temps maintenir une discipline singulière du contrepoint entre le premier parti de cadres effectivement constitué au Brésil et l'épuration, en son sein, de la figure-même de Lula en tant que référence du pays marginal.

### **Authenticité et équivoque du parti différent**

La seconde dimension est celle qui va chaque fois plus être responsable du soutien national accordé au PT. De façon significative, c'est comme parti des démunis et par sa prédominance dans les espoirs de changement du pays, qu'il va s'imposer aux majorités électorales du pays. Si la force d'organisation inouïe du parti de pointe de la modernité institutionnelle du pays lui assure l'obtention d'un accord dans la négociation du pouvoir, c'est sur le terrain de la marginalité résiduelle du pays que l'adhésion à Lula sera chaque fois plus indépendante du PT, et construira, à moyen terme, le gros du noyau dur de toute sa force électorale.

C'est aussi de ce point de vue-là que l'arrivée effective du parti au pouvoir va montrer le désir profond de la motion interne qui l'a appuyé, conséquente avec les praxis du premier mandat. Elle est tout d'abord garantie par l'organisation syndicale du PT, solidement implantée en termes nationaux – y compris ses bases, même si elles sont corporativistes. Celles-ci se sont superposées à la masse de la marginalité, avec une nette condensation dans la région du Nord-Est, puis du Nord et du Centre-Ouest.

Aux mêmes secteurs fondamentaux du gouvernement pétiste sont venues se joindre les classes moyennes, surtout celles de l'appareil bureaucratique du pays, séduites par le parti différent mais n'assumant toutefois pas totalement l'idéal d'un changement. Ces nouveaux électeurs ont été poussés à s'agréger au parti par un dégoût chronique envers la corruption que tout système de l'*establishment* porte au plus profond de lui et qui ouvre une place saisonnière aux moralismes cutanés. Dans cette mesure, le deuxième tour des élections présidentielles de 2002 a assuré l'adhésion au gouvernement de couches sociales faisant partie du Brésil traditionnel, convaincues que le “*crapaud barbu*” était remplacé par le “*Lulinha peace and love*” présenté par les médias au cours d'une campagne électorale conciliaire.

Selon la même logique, la désunion allait commencer par ces secteurs-là, lorsque le parti qui se vantait d'être différent subit l'accusation d'être corrompu, comme cela avait toujours été le cas des autres. Les campagnes menées contre le *mensalão* ou celles, postérieures, contre les *sangues*, ne venaient que prouver le maintien, dans le système, de l'appropriation privée de la chose publique et du budget par des mécanismes qui ne faisaient que donner une apparence plus moderne à ce transfert de fonds. Le PT succomberait en grande partie à cette exigence d'un châtiment par laquelle la praxis a fait face à la force des choses et aux jeux intransitifs de l'exercice des postes publics et de l'appropriation de leurs bénéfices.

Et dans ce cas-là, suivant les risques initiaux d'une *Realpolitik*, le PT au pouvoir n'hésita pas à avoir recours à

l'achat de votes de partis devenus alliés pour l'obtention de majorités parlementaires confortables. En 2002 déjà, la victoire personnelle de Lula dépassait nettement le nombre de sièges obtenus par le parti au nouveau Congrès National, bien inférieur à celui remporté jusqu'alors par n'importe quelle situation dominante.

## Du PT au “peuple de Lula”

La *Realpolitik* de l'achat de majorités allait être absorbée par ses propres prémisses et le PT succomberait devant les facilités de la ‘caisse noire’ et les avantages apportés par le *mensalão*, contaminé lui-aussi par les pratiques habituelles des plateformes électorales. Si la praxis est arrivée à détruire les propositions du parti différent, un nouvel élément parmi les forces victorieuses de 2002 a également participé à ce fait: les factions de la classe moyenne, dégoûtées, atteintes en plein cœur par l'innommable corruption décelée au sein du parti. Les élites du purisme doctrinaire sont venues se joindre à elles, rendant la situation impossible – car la transigeance avec le *statu quo* était impensable, ainsi que le maintien de toute prétention d'alternative au modèle néolibéral conservé par Lula.

D'une manière significative, néanmoins, aussi bien le Brésil proléttaire que, et surtout, celui de la marginalité, se sont montrés clairement contraires au mouchardage moraliste. La superficialité des sermons faciles en faveur d'une “éthique dans la politique” se confirmait, face à l'exigence

plus profonde, primordiale, de l'option de base. Et là, l'appui à Lula resta intact, tout en étant parallèle à la défaite du parti, exactement à cause de la polarité fondatrice qui avait permis la fondation du PT. C'est à l'intérieur de telles limites que l'originalité des propositions du parti se définit, même face à sa défiguration, ou à sa participation aux impasses provoquées dans les commissions d'enquête par l'usufruit des avantages intransitifs du pouvoir.

La nouvelle période électorale peut être identifiée par un premier paradoxe possible – celui de Lula sans le PT. Ou, encore davantage, le fait qu'il soit conduit, dans le succès de sa réélection, par le surgissement tout cru de l'option de base. C'est en ces termes-là qu'une nouvelle blessure déchire le pour ou le contre de la continuité au pouvoir, par contraste avec la “zone grise” et la confortable ambiguïté qui a mené Lula au Planalto en 2002 et dont fut, en fin de compte, victime sa première proposition – celle du changement.

## **Investiture politique et inclusion sociale**

Aujourd'hui, le progrès de la politique du changement dans la réélection peut impliquer une importance toujours croissante du noyau dur du parti quant à la conduite du gouvernement, même si on la compare à l'appui que lui vouent les syndicats. Les prévisions électoralles montrent combien c'est la conscience politique de la marginalité qui va, cette fois, diriger les choses, étant donné que le soutien régionalisé du Nord-Est brésilien est massivement garanti et que les

votes des classes C et D – naturellement responsables de la majorité des électeurs du pays –, sont assurés.

Il ne s'agit pas seulement d'attester l'étape suivante de cette mobilisation à partir de la nomination politique et de la satisfaction que le spectacle de “l'arrivée là-haut” provoquent chez l'électeur issu de la marginalité collective. En ce qui concerne une conscience d'identité, l'ascendance de la figure de Lula se distingue autant d'un lien personnaliste que de la création d'un populisme de dernière heure en vue de son second mandat.

La figure du Président n'a rien de charismatique pour ses électeurs. Il n'existe aucun souci de sa part quant à la rhétorique demandée par cette relation de pouvoir. La marque tout à fait spécifique de Lula consiste à maintenir le compagnonnage identitaire, fait non pas d'insistance mais de la naturalité du discours du commun des mortels, des erreurs même de son élocution et, surtout, de l'aisance extraordinaire que nous constatons en lui. C'est-là un mariage très particulier entre la personne et la *persona*, où l'un des extrêmes revigore l'autre, sans que Lula ne s'éloigne jamais de cette notion du collectif ou de la nonchalance par laquelle cette identité plurielle est renforcée. Lula est chaque fois davantage un élément parmi d'innombrables éléments, et ne fait que consolider ce profil collectif.

Le Président s'est assuré pour toujours ce détachement du moindre signe d'élitisme, ce qui aurait pu le rendre vulnérable et aurait souillé à jamais son image par une ‘sophistication’ acquise dans la jouissance du pouvoir et le maniement irréprochable de ses couverts.

Ce n'est pas un lien dû à une quelconque contamination ou conversion mais cette identité primordiale, qu'il possède instinctivement, qui lui a permis de résister à toute tentation suicide d'être autrement.

## Charisme et prospection identitaire

En d'autres termes, le Président et ses électeurs primordiaux se retrouvent prisonniers de l'imaginaire né du spectacle fondateur de leur rencontre et de la montée au sommet de la rampe du Palais du Planalto. Le "Lula là" est peut-être le premier *ethos* de la culture brésilienne. Il se poursuit en une évocation de ces noces qui ne se veulent pas mémoire et ne fait que répéter la fête de l'arrivée au palais en 2003. C'est d'ailleurs ce qui définit, pour solidifier le gouvernement du "Lula là", toute une autre logique de changement: celle qui aurait attendu le strict et classique programme de maximisation d'un prolétariat au pouvoir et la dynamisation du conflit, de la transigeance et de la réaccommadation des prétentions entre classes.

Il ne suffit pas seulement de souligner comment l'énorme marginalité brésilienne a choisi le changement et ceci selon une logique différente de la logique traditionnelle, pour un accès collectif au pouvoir. Et c'est la même conscience politique qui sera responsable de l'entrée en vigueur, maintenant innovatrice, d'un deuxième mandat. Elle a agi directement sur la diversité, qui a ouvert à la dynamique de la marginalité la logique du seuil d'entrée vers l'initiative

politique, indépendamment de la logique cumulative d'insertion sur le marché. Le phénomène Lula est celui du combien la pratique du vote et la disparition de l'inertie peuvent renforcer la conscience du changement par l'intermédiaire de ces gains, sans parler de la croissance des emplois offerts – marque indiscutable du succès remporté.

La victoire du Président est entièrement fondée sur l'accès direct de la marginalité aux services de l'éducation et de la santé, un service dû au mécanisme de la ‘bourse-famille’. Ce programme d'assistance ajoute au salaire minimum un don basique de nourriture, contre l'obligation pour les enfants de fréquenter l'école, ce qui permet l'usufruit forcé d'avantages qui mèneront à la mobilité sociale et à sa dynamique toute particulière.

D'une manière significative, tous ceux qui ont été contemplés par cette mesure ne l'ont pas prise comme une compensation vis-à-vis du marché du travail ou pour l'obtention, enfin, d'un emploi. Grâce au fait que cette “bourse basique” ait répondu aux exigences élémentaires de la population, nous avons pu constater combien la satisfaction qui en a découlé a conduit à une course vers l'emploi, en accord avec la spectative traditionnelle de la dynamique des sociétés fonctionnelles. Tout d'abord, le marginalisé ne relie pas le bénéfice de la bourse reçue à la logique d'une ascension sociale, visant à démontrer quelque chose ou à surveiller “œil pour œil” la consommation ou l'amélioration du bien être de son voisin.

## **Gratification fondatrice, spectacle et temps social**

Nous ne pouvons d'ailleurs plus nier le pronostic dictant que cette mobilisation initiale, bien plus que par un désir d'acquisition, serait marquée par la suite du spectacle fondateur, par un théâtre de la citoyenneté dans lequel le cérémonial de l'accès au pouvoir aurait été pleinement réussi.

Quoi qu'il en soit, aujourd'hui cette nomination politique particulière de la marginalité, ses attentes et son agenda pour mener à bien le processus gouvernemental brésilien modifie notre temps social. Le succès du premier mandat de Lula et le grand crédit dont il jouit auprès de la population n'ont nullement découlé de la visée ou de l'empressement d'obtenir des résultats qui définissent conventionnellement un succès politique. La durée du gouvernement de Lula ne dépend pas de l'immédiatisme des résultats acquis, mais des signes concrets assignés par la confiance qu'il inspire à ceux qui n'espèrent que l'avènement d'un profond changement. Celui-ci suppose certaines touches symboliques de l'envergure du propos original, dont dépend la réception effective du gouvernement différent.

### **Marginalité, intégration et accès: le seuil du changement**

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle le paradoxe qui soutient le pacte de confiance entre Lula et ses électeurs devient évident, et cela indépendamment du PT. S'il existe de nouveaux délais secrets pour que Lula puisse répondre, une

fois le choix du vote assuré après l'évènement fondateur, par la présentation pleine d'une amélioration sociale, il devient impossible de ne pas voir que celle-ci a été totalement réalisée grâce à la nomination du Président. Nous ne saurons pas, d'autre part, à quel point nous en sommes uniquement à cause d'une trêve advenue envers les évidences habituelles de succès. Ou si, selon la même logique du début, son renforcement se doit à la rémunération du propre imaginaire, bien plus qu'à la comptabilité arithmétique de ce bien-être. Dans cette perspective, la veine la plus profonde de ce support n'a pas épuisé le souvenir de l'épisode fondateur. De toute façon, c'est chaque fois davantage par la spécificité de la perception de l'accès au pouvoir, dans sa promesse plus que dans la jouissance du promis, que les articulations quant à la durée du gouvernement Lula font jouer leurs conditions de victoire et de permanence.

Dans ce cadre-là, le sentiment naissant d'un rachat de la marginalité peut engendrer une nouvelle chaîne de votes de confiance et l'affection d'une hypothèque sur l'avenir, indépendamment de la jouissance de bénéfices ou d'avantages. La prospective d'un nouveau gouvernement Lula s'ouvre donc au milieu de nouvelles interrogations identitaires quant à cette présence active des marginalisés du processus politique, privés des médias pour leur intégration définitive et institutionnalisée au changement.

Nous débouchons sur un tableau de défigurement du parti, de l'expression syndicale, et sur une démobilisation des mouvements sociaux. Entre-temps, la dynamique des

minorités dans un État de Droit aurait conduit à l'institutionnalisation, indépendamment de la tension réelle ou du niveau de conscience effectif des revendications exposées. Il faudrait parler, pour beaucoup, d'une sur-institutionnalisation de la représentation de ces exigences, par dessus l'identité véritable de ces minorités, exprimée dans la pratique plus que dans l'inévitable polarisation en des noyaux radicaux faisant résonner leurs demandes dans un cadre relativement vidé de sa mobilisation.

## Prospective et rachat identitaire

Cette institutionnalisation anticipée a permis d'effectuer l'inventaire réel du cadre des ethnies dans des conditions comme celles du Brésil après la victoire pétiste, qui est justement l'opposé de tout fondamentalisme. L'avis de convocation des indigènes s'est transformé en une convention acceptée de tous au sujet de leurs revendications, plus qu'en l'échantillon d'une revendication minoritaire postulant une référence à la mémoire sur la scène nationale. Il a largement répondu à l'exigence de l'ethnie noire et a prouvé combien celle-ci est associée à la prospective de la marginalité du pays et combien elle se confond davantage avec la mobilité sociale brésilienne.

En fait, les mulâtres étant majoritaires dans la composition démographique du pays, ils cachent totalement toute perception de la négritude et effacent le moindre sens partatif ou nucléé de leur probable différence. *A fortiori*, et dans

les limites du métissage brésilien, toute revalorisation de pureté de l'ethnie s'évanouit dans l'expectative du développement. La teneur vraiment revendicative rejoue et dépasse la contradiction basique des systèmes, et c'est au dénominateur de la pauvreté que l'effort pétiste a intégré sa conduite politique.

Prouvant encore le renvoi spécifique qui existe entre l'institutionnalisation et les exigences identitaires, la clamour de la race s'affaiblit sous un régime qui privilégie l'accès à l'éducation comme marque du changement. Pour satisfaire l'exigence des quotas assurant l'entrée à l'université, on finit par préférer la déclaration de pauvreté à celle de race. L'ancien ordre n'a pas immobilisé, en termes d'enclaves identitaires, le système dominant. On n'a pas relevé de différences reconnues en son sein, étant donné que tous les groupes ont indistinctement été entraînés par le pacte d'inclusion dans cet "autre Brésil".

### **Le démuni face au prolétaire**

D'autre part, pour parler d'une identité prospective des démunis, il faut souligner combien ce seuil de représentation dure infiniment à l'intérieur du cadre du changement et est bénéficié par le potentiel de l'attente caractéristique de cette même conscience politique de la marginalité. Il finira par être arraché aux fusions, lorsque le travail parviendra à l'articulation entre classes de travail, tensions d'une organisation syndicale et appropriation de la productivité du marché vis-à-vis du capital. Ou alors serions-nous face à ce

programme inédit, où la marginalité s'articule dans les demandes sociales indépendamment du travail, organise l'assistance comme rétribution sociale systémique, se rabat sur l'initiative familiale et se reconnaît en termes de licitation, par une demande déjà distincte de la part du prolétariat après l'accès de Lula au pouvoir?

De toute façon, cette conscience de la marginalité arrive à la réélection à l'état brut, sans que l'on sache si elle a déjà pris corps, dans son sentiment de constituer "le peuple de Lula", ni si sa conscience est déjà active, de par son accès sous forme de services à la marge d'une politique d'inclusion effective et dynamique.

La nouveauté, quoi qu'il en soit, sera, pour toujours, dans l'identité prospective – la densification d'une mémoire rompant, où le Brésil du dehors se définit en tant que responsable de la performance, répétant (ou pas) la gratification du spectacle et de l'imaginaire civique participant du premier mandat. Les conditions objectives de mobilisation manquent encore, étant donné qu'elles sont toujours tributaires d'un *flash* de reconnaissance. Et elles seront plus menacées lors d'un second gouvernement, après l'implosion du parti et le jeu sans limites de l'institutionnalisation qui mène à remplir, de manière déplacée, mouvements et organisations.

## Ni État syndical, ni État populiste

La victoire pourrait se conjuguer par une expression régressive selon laquelle le nouveau gouvernement serait tenté de se montrer en tant qu'État syndical. Cependant, cela

n'aurait effectivement lieu que si le système entrait en récession et que le gouvernement était forcé de se retrancher dans une niche défensive, ce qu'il a si bien évité jusqu'à présent. Dans ce sens, le flux objectif chaque fois plus important des démunis suivant un alignement régional décisif serait bien plus probable. C'est le Nord-Est du pays qui va fournir la masse de ses votes au Président pour une réélection, avec le caractère plébiscitaire qu'aura assumé le nouveau mandat, à la clarté de la cassure du vote.

La dialectique du développement – comme fait social total – repris, interrompu, susceptible de ces greffes de fonctionnalité, esquisse également des horizons de référence identitaire, que la mobilisation insuffisante en faveur d'un projet historique a dévoyés. Et ce, même dans diverses scissures prospectives, lorsque l'on constate qu'a eu lieu le remplacement de la condition coloniale par un vide historique dans des conditions aussi exemplaires que celles du Brésil.

Dans le cadre de l'expérience historique occidentale, la culture native a vécu la nation comme un paramètre prématué – de différence d'une subjectivité collective –, accueillant la convergence nécessaire de l'identité antérieure autochtone et celle des migrations subséquentes, confondues dans des cadres de mémoire: son *épos*, son partage fondateur.

L'échec du développement a pour contrepartie des résurrections identitaires non cooptées, finalement et par lesquelles l'énoncé national avait constitué les sujets de l'histoire reconnus par la modernité. La récurrence des fonds culturels pré-nationaux ouvre aujourd'hui une vaste

palette à une nouvelle demande, à la limite des revendications d'un fondamentalisme plus exposé à une prothèse historique qu'à la spontanéité de son réveil, héritier de la modernisation multiculturelle.

Dans le cadre d'une prospective de changement disposée à maintenir la nation telle quelle et à ne pas la transformer en scène de l'arrêt du développement, nous pouvons constater le succès encore remporté par les cautions politiques du changement, réussies lors d'expériences inédites – comme celle du PT au Brésil. La dialectique émergente de la performance d'un gouvernement tel que celui de Lula ouvre cette nouvelle dimension à l'horizon de cette fente prospective – celle d'une conscience politique de la marginalité qui viendra disputer l'appareil d'État, contradictoire par rapport aux expectatives de la fonctionnalité sociale dans le cadre des dynamiques de l'emploi dans la société moderne.

Ce qui apparaît donc immédiatement, c'est la considération accordée à la dynamique de pouvoir qui suit la nomination politique dans ce secteur et la revendication prioritaire qu'elle pourra diriger à l'appareil d'État, indépendamment de la mobilité collective traditionnelle.

De toute façon, au point de la crise de la nation que nous avons atteint, l'absorption ou le rejet de cette strate collective comprendra des conditions d'appropriation de l'appareil bureaucratique et d'alliances sociales qui n'appartiennent pas à la prévision normale des crises lors de la transition entre le système colonial et le développement. Le seuil de la marginalité émerge à peine, en tant qu'acteur politique, fondateur, et dont le "peuple de Lula" est le protagoniste.

## Colaboradores

**Alain Roussillon** – Director de investigaciones en el CNRS y actualmente ejecuta el CEDEJ en el Cairo (Egipto). Principales Publicaciones: *L'Egypte et l'Algérie au péril de la libéralisation* (1996) y *Réforme sociale et identité: essai sur l'émergence de l'intellectuel et du champ politique moderne en Egypte* (1998).

**Ariruma Kowii** – Poeta. Alumno del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, UASB. Máster en Letras, en Estudios de la Cultura. Director de la Cátedra Pueblos Indígenas y Estado en América Latina (Universidad Andina Simón Bolívar). Subsecretario de Educación de los Pueblos Indígenas. Autor de *Diccionario de Nombres Kichwas (Kichwa Shutikunamanta Shimiuk Panka)*, 1998.

**Bernard Bosredon** – Lingüista, presidente de la Sorbonne Nouvelle Université, Paris III, y 2º presidente del CPU, Comisión de Relaciones Exteriores.

**Candido Mendes** – Rector de la Universidad Candido Mendes y Secretario General de la Academia de Latinidad. Secretario general de la Comisión Brasileña de Justicia y Paz, presidente del Consejo Internacional de Ciencias Sociales, y miembro de la Academia Brasileña de Letras. Entre sus trabajos, mencionamos *Nacionalismo e Desenvolvimento* (1963); *Justice, faim de l'Eglise* (1972); *A Democracia Desperdiçada* (1992), Col-

*lor – Anos-Luz, Ano-Zero* (1994), *A Presidência Afortunada* (1999), *O País da Paciência* (2000), *Lula: a Opção mais que o Voto* (2002), *Lula: entre a Impaciência e a Esperança* (2004), *Lula Depois de Lula* (2005) y *Le défi de la différence: Entretiens sur la latinité (Reliure inconnue)* (2006).

**Catherine Walsh** – Profesora principal y directora del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial* (2005).

**Craig Calhoun** – Presidente de Investigación de Ciencias Sociales desde 1999 y profesor de sociología e historia de la Universidad de Nueva York. Ha escrito y publicado más de doce libros, incluyendo *Culture, History and the Challenges of Difference* (1995), *Neither Gods nor Emperors: Students and the Struggle for Democracy in China* (1994) y *Habermas and the Public Sphere, Studies in Contemporary German Social Thought* (1992).

**Enrique Ayala Mora** – Historiador e actual Rector de la Universidad Andina Simón Bolívar. Ha sido diputado y vicepresidente del Congreso Nacional del Ecuador, representante ante la Asamblea Constituyente de 1997-1998 y miembro de la Junta Consultiva de Relaciones Exteriores. Actualmente es diputado. Editor de la *Nueva Historia del Ecuador* (1988-1995). Ha publicado sobre 20 obras individuales entre ellas *Historia de la Revolución Liberal en el Ecuador* y *Resumen de Historia del Ecuador*.

**Enrique Rodríguez Larreta** – Director del Instituto de Pluralismo Cultural de la Universidad Cándido Mendes. Escribió *Gold is Illusion* (2003) y publicó, entre otros trabajos, *Gilber-*

*to Freyre e a Sociologia Crítica* (2001), *Collective Imagination Limits and Beyond* (2001), *Identity and Difference in the Global Era* (2002) y *Reality/Simulacra/Artificial Ontologies of Postmodernity* (2004).

**Fernando Coronil** – Historiador por la Universidad de Stanford.

Profesor en los Departamentos de Historia y Antropología de la Universidad de Michigan y director del Programa Doctoral de Antropología e Historia de la misma universidad. Director de Latin American and Caribbean Studies. Autor de *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela* (2002) y *States of Violence*, con Julie Skurski, editores (2002).

**François L'Yvonne** – Profesor de filosofía en Paris. Dirigió el *Cahier de l'Herne* dedicado a Jean Baudrillard (2005), dirige el *Cahier* dedicado a Michel Serres y ha publicado, en la editorial Albin Michel, los siguientes libros: *D'un fragment l'autre* (con Jean Baudrillard, 2001); *L'avenir de l'Esprit* (con Thierry Gaudin, 2001); *D'un millénaire à l'autre* (2000); *Discours de la méthode créatrice* (con Thierry Gaudin, 2003). Preparó, con Christian Jambet, la edición de *Opera Minora de Louis Massignon* (2007).

**Gianni Vattimo** – Profesor de filosofía estética y filosofía teórica de la universidad de Turín. Vicepresidente de la Academia de Latinidad, delegado para el grupo de Socialistas Europeos del Parlamento Europeo, y miembro de comités científicos de una serie de revistas italianas y extranjeras. Autor, entre otros, de los siguientes trabajos: *Credere di credere* (1996), y *Nichilismo ed emancipazione: etica, política, diritto* (2003).

**Helen Petrovsky** – Investigadora Adjunta Senior del Sector de Antropología Analítica, Instituto de Filosofía, Academia de Ciencias de Rusia. Autora de *Part of the World* (1995), *Eye's*

*Delight* (1997), *The Unapparent. Essays on the Philosophy of Photography* (2002) y *Anti-photography* (2003). Co-editora de *Jacques Derrida in Moscow: The Deconstruction of a Travel* (1993), editora y co-traductora de *Jean-Luc Nancy's Corpus* (1999), así como de *Gertrude Stein's Selected Writings* (2001). Desde 2002 es editora jefe de la publicación teórica bimensual *Sinij Divan*.

**Helio Jaguaribe** – Decano del Instituto de Estudios Políticos y Sociales de Río de Janeiro. Ex-ministro de Ciencia y Tecnología. Autor, entre otros, de *Political Development* (1968), *Le nationalisme dans l'actualité brésilienne* (1959), *Une étude critique de l'Histoire* (2002) y *La position de l'homme dans le monde* (2002).

**Javier Sanjinés C.** – Profesor Adjunto de Literatura Latinoamericana y Estudios Culturales en la Universidad de Michigan, Ann Arbor. Concluyó estudios de post-doctorado en la Universidad de Chicago. Obtuvo su Ph.D en la Universidad de Minnesota. Sanjinés ha sido profesor invitado en la Universidad de Duke y en la Universidad Andina, en Quito, Ecuador. Ha publicado, entre otros libros, *Mestizaje Upside-Down. Aesthetic Politics in Modern Bolivia* (2004). Ha publicado mucho en prestigiosas revistas literarias.

**Madina Tlostanova** – Profesora de la Universidad Amistad con los Pueblos de Rusia. Es autora de dos libros en ruso y dos en inglés. Los más recientes son *Postsoviet Literature and the Aesthetics of Trans-culturation* (2004) y *Lo Sublime de la Globalización? Bosquejos sobre Subjetividad y Estética Trans-cultural* (2005). En la actualidad está escribiendo un nuevo libro sobre discursos de género en las ex-colonias soviéticas no europeas.).

**Nelson Vallejo-Gomez** – Graduado en filosofía por la Sorbonne (Paris IV), secretario ejecutivo y miembro fundador de la sucursal Candido Mendes de la Academia de la Latinidad, miembro del Consejo del Instituto de altos estudios de América Latina, Universidad de Paris III, vicepresidente del GERFLINT-Synergies.

**Susan Buck-Morss** – Profesora de Filosofía Política y Teoría Social en el Departamento de Gobierno, Universidad de Cornell. Sus libros incluyen *Thinking Past Terror: Islamism and Critical Theory on the Left* (2003), *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West* (2000), *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* (1989), y *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the Critical Theory of the Frankfurt School* (republicado 2002).

**Walter D. Mignolo** – Walter D. Mignolo es profesor distinguido William H. Wannamaker en el Programa de Literatura y Estudios Romance, en la Universidad de Duke. Es también director del Centro para Estudios Globales y Humanidades. Entre sus publicaciones recientes están, *The Darker Side of The Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization* (1995), *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and Border Thinking* (2000). El tercer volumen de la trilogía, *I Am Where I Think: Globalization and Decolonial Thinking* aparecerá próximamente. *The Idea of Latin America. A Manifesto* fue publicado en 2005.

**Vitaly Naumkin** – Presidente del Centro Internacional para Estudios Políticos y Estratégicos. Director del Centro para el Medio Oriente, Instituto de Estudios Orientales, Academia de Ciencias de Rusia. Editor Jefe de la publicación *Vostok-*

*Orients* de la Academia de Ciencias de Rusia. Profesor, Facultad de Política Mundial, Universidad Estatal de Moscú. Entre sus publicaciones recientes están, *Essays in the Ethnolinguistics of Soqotra*, con V. Porkhomovsky (1981), *Radical Islam In Central Asia: Between Pen And Rifle* (2005), *Red Wolves of Yemen: The Struggle for Independence* (2004)