

Subjetividades Colectivas y Globalización:
Fronteras, Diásporas y Naciones

TEXTOS DE REFERENCIA

XVIII Conferencia de la Academia de la Latinidad

**Subjetividades Colectivas y Globalización:
Fronteras, Diásporas y Naciones**

23, 24 y 25 de septiembre del 2008,
Mérida, Yucatán, México



Academia
de la Latinidad

Rio de Janeiro, 2008

© Academia de la Latinidad, 2008

Educam – Editora Universitária Cândido Mendes
Praça XV de Novembro, 101, Sala 27
20010-010 – Centro – Rio de Janeiro – Brazil
Tel.: (21) 2531-2310 – Email: cmendes@candidomendes.edu.br

Coordinación Editorial Hamilton Magalhães Neto
Proyecto Gráfico Vitor Alcântara
Traducción Dominique Grandy
Revisión Annie Davée, Cynthia Azevedo
y Luiz Carlos Palhares
Portada Paulo Verardo
Ilustración de la Portada Escultura conocida como la
Reina de Uxmal.
Uxmal, Yucatán.
Foto: Proyecto México.
Jorge Pérez de Lara
Editoración Eletrónica Vitor Alcântara

Académie de la Latinité
Siège Amérique latine – Sécrétariat général
Praça XV de Novembro, 101, sala 26,
Centro, Rio de Janeiro, Brasil
CEP 20010-010
Tél.: (55.21)2531.2310 – Fax (55.21)2533.4782
E-mail: cmendes@candidomendes.edu.br
www.alati.com.br

Sumario

Introducción

- La Conférence de Mérida,
au-delà des simples hégémonies
Candido Mendes 11

1. Nuevas Subjetividades en la Sociedad en Red

- Technologie de la libération
Gianni Vattimo 17
- About Face: Possession, Ethics,
and the Neighbor in Postwar
Amboin (Indonesia)
Patricia Spyer 29

2. Fronteras e Hibridación Cultural

- ¿Latinoamérica o Indoamérica?
Torcuato S. Di Tella 53

Le Fleuve Alphée <i>François L'Yvonnet</i>	75
---	-----------

3. Globalización, el Futuro de la Hegemonía

Emergences nationales et post-hégémonie <i>Candido Mendes</i>	91
National Elections and Global Publics: the US Political Imaginary in 2008 <i>Susan Buck-Morss</i>	119
Futuros globales y opciones descoloniales <i>Walter D. Mignolo</i>	137
Más allá de la globalización triunfal: incertidumbre global y experiencia democrática <i>Enrique Rodríguez Larreta</i>	153

4. ¿Hacia un Mundo Multipolar? Reinvenciones Nacionales en la “Oikoumene” Global

El futuro de las sociedades democráticas <i>Daniel Innerarity.....</i>	171
Langage et géopolitique de la connaissance <i>Bernard Bosredon</i>	199

Secularism, Citizenship, and the Public Sphere <i>Craig Calhoun</i>	221
5. Nación e Imaginación	
Nación cívica/Nación étnica: interculturalidad e imaginarios en conflicto <i>Javier Sanjinés C.</i>	255
Bones of Contention: Violence, Monumentality, and the State-as-Detective in Chávez's Venezuela <i>Rafael Sánchez</i>	281
Alquimia democrática: conflictividad y desplazamiento de las fronteras de la política <i>César Rojas Ríos</i>	305
<i>Colaboradores</i>	331

Introducción



La Conférence de Mérida: au-delà des simples hégémonies

Candido Mendes

La Conférence de Mérida suit celle de Lima, concernant l'identité collective de l'Amérique latine en proie aux tensions de la mondialisation et aux émergences des fondamentalismes, face aux cassures des États Nationaux, passés de la domination coloniale à l'hégémonie. On discutait, au Pérou, à propos de ces subjectivités émergentes, aux nouvelles polarités ressortissant de la perte des continuités de mémoire et des représentations nées du ressort de la technologie; des supports médiatiques, du référentiel religieux et surtout de l'imaginaire prospectif de ce refaire national, préservé au seuil du XXI^{ème} siècle.

Le colloque se penche, avant tout, sur les nouvelles carrures, où les frontières identitaires se rendent aux enjeux des dialectiques d'un déracinement né de hybridation, ou du dépassement des diasporas encore assujetties au vieux profil des empires, leur continuité de contrôles et de zones d'influence. Il s'agit de cette nouvelle plate-forme de renvoi, où la complexité globale met en cause une vision inédite des géopolitiques, de pair avec un temps historique échappé de l'ancienne synchronie de la domination et du contrepoint centre-périphérie.

Dans ce nouveau vis-à-vis, le centre se replie, avec les candidatures Obama et McCain, aux instances identitaires de l'Amérique profonde et à leur confrontation sans retour. Le sénateur de l'Illinois fait appel au pays des libertés foncières, de la fondation de l'État démocratique moderne, et d'une citoyenneté telle qu'ébauchée après les Lumières. Ce retour matriciel provoqua, en même temps, la clamour inouïe du fondamentalisme de la nation élue, gardienne de la chrétienté, du discours de l'idéal hérogénonique et de la guerre missionnaire et préemptive de tous bords. L'option McCain-Palin exprime le raidissement final de la civilisation de la peur, entérinant le conflit de religions, poussée au combat délirant du terrorisme et à une entière méfiance envers toute altérité à cet Occident réducteur.

Le contrepoint à l'hégémonie, dans les périphéries aujourd'hui implique, au bénéfice de cette dialectique approfondie, la critique du maintien de l'État-nation reçu lors

des indépendances formelles du XIX^{ème} siècle. Elle interroge de nouvelles affirmations identitaires, face à la survie de la contradiction coloniale poussée à ses extrêmes, le retour à des identités pré-modernes dans leur souche indigène. Mais jusqu'où le primordial d'une identité collective se relie-t-il, en fait, au réveil identitaire de la Bolivie d'aujourd'hui?

En effet, répétant Baudrillard, à la source de la réflexion systématique de la latinité, dans son dressage culturel d'aujourd'hui, les contenus même de la subjectivité, et leur figuration s'échangèrent par leur simulacre, en raison du dernier artéfact de l'empiètement occidental, passé de la conquête à l'expropriation de l'âme collective?

Le nouveau pas, après la Conférence de Lima, se tourne vers ce renvoi plus subtil, où se recoupent les limites de la subjectivité devant une représentation piégée. La frontière n'est plus l'alibi du rassemblement identitaire et une herméneutique de la vraie reconnaissance collective met en cause ce dégarni de sa mémoire, résistant ou non au trompe-l'œil de la différence, telle que vécue dans la vieille inertie des cohérences nationales du XIX^{ème} siècle. Elle s'effrite par les polarités d'un ancien régime qui dépassait les territoires dits Indépendants, et se remettent à de nouvelles distances de reconnaissance collective, aux exponentiels de leur contrepoint et à une praxis nue de son imaginaire fondateur.

Que représente l'éventuelle cassure de la Bolivie, telle que menée dans les cadres de son indépendance origina-

le, et à quel point la polarisation anti-coloniale simule au Venezuela sa vraie représentation collective? Et cela face aux pressions et contre-pressions de l'immédiat hégémonique où la démocratie profonde exige, à côté des volontés générales de la représentation, l'appel continu au plébiscite comme premier référentiel d'affirmation historique?

Jusqu'où avancerons-nous dans ce chantier prémonitoire de l'Amérique latine aujourd'hui, vu le dépassement définitif des dialectiques de centre-périmétrie du dernier demi-siècle, devant un monde passé de l'hégémonie aux multipolarités d'une identité collective? Et de quel façon pointe la clamour citoyenne, se soustrait aux médiations classiques de la domination, et pointe vers un nouvel "en-soi" sauvage, au cœur de systèmes de l'hypercomplexité collective?

La rencontre de Mérida veut s'approfondir sur les impasses émergentes des identités collectives, face aux polarités de l'hégémonie, et aux nouvelles dimensions apportées aux faits nationaux, aux diasporas, et aux complexités de la mondialisation. En joignant les interrogations de Lima, à celles de Rabat, pour la périphérie d'Islam, en quête des inerties, ou le pouvoir est mis au piège de sa représentation de même que l'hypercomplexité, de sa part, devant l'otage de sa virtualité, en tout rabais de prégnance historique.

1 Nuevas Subjetividades en la Sociedad en Red



Technologie de la libération

Gianni Vattimo

Encore une fois, je dois à la créativité de notre secrétaire général (et inspirateur de l'Académie) le titre de cette présentation. Je m'y reconnaiss complètement, non seulement parce que j'ai toujours aimé les calembours; mais surtout parce que dans mon travail philosophique, la technologie a de plus en plus acquis une décisive signification ontologique, sur les chemins ouverts par Nietzsche et Heidegger. Bien sûr, comme on peut l'imaginer, si je me réfère à ces auteurs, le titre de cette présentation ne peut avoir que le sens d'un "oximore". (En serait-il ainsi pour l'expression "originale" dont vient le titre, la "théologie de la libération"? Je ne me risque pas à le suggérer, bien que l'on puisse raisonnablement le soupçonner, dans un moment et un monde où la théologie "officielle", de

l'Eglise Catholique au moins, paraît servir à tout sauf à la libération.) Tout simplement, il me semble que, contrairement aux illusions que nous avons cultivé pendant des décades, il devient de plus en plus clair que la technologie est plutôt une force de domination. Je sais bien que beaucoup d'idéologies modernes et modernistes, à partir du positivisme, ont conçu la technologie comme LE facteur même de la libération humaine: plus de dépendance trop rigide de la nature, plus de peur et peut-être aussi plus de "Dieu" (la mort de Dieu de Nietzsche est, elle aussi, un effet de la libération technologique de l'existence humaine). Or, comme l'a bien vu l'hégélien Adorno, ce qui s'est passé dans la 2^{ème} moitié du XX^{ème} siècle et se passe encore aujourd'hui est un démenti de ces espoirs. Nous sommes beaucoup plus avancés que lui sur le chemin d'une technologisation du monde et il nous apparaît d'autant plus évident que la technologie est un facteur, voire le facteur même, de l'homologation et de la domination capitaliste du monde. A propos de cette domination, on a parlé parfois d'une domination douce, soft, etc. Ce qui est vrai, sous beaucoup d'aspects. Avec l'aide décisif de la technologie, la domination se réalise pleinement sous forme de neutralisation des conflits et de toute résistance. Les *experts* sont toujours prêts à nous expliquer comment il faut agir dans une certaine situation, il y a partout des raisons "objectives", c'est-à-dire scientifiques et techniques, qui conseillent un certain choix. Qui est toujours le choix favorable aux classes dominan-

tes. Pas question d'accuser les scientifiques et les techniciens de mauvaise foi ou de servilisme vis-à-vis des puissants. Leur attitude est inspirée par la logique même qui, justement en tant que logique *non facit saltus*, assure la continuité avec l'existant. Thomas Kuhn a parlé à ce propos de “science normale”, à savoir un discours qui résout des problèmes à l'intérieur du paradigme accepté et qui en confirme la validité, même quand il découvre des nouveautés, etc. Se référer à Thomas Kuhn est important bien au-delà de la problématique épistémologique qu'il vise dans son œuvre. Je crois que les catégories de science normale et science révolutionnaire qu'il a proposées nous aident aussi à comprendre la question des transformations politiques, de plus en plus problématiques, de notre société. Pensez-vous que l'on puisse encore imaginer une révolution dans notre monde? Si elle est de plus en plus impensable, c'est principalement à cause de la domination de la technologie. D'abord, à cause de l'intégration entre les différents pays qui en disposent, ce qui exclut que les jacobins français puissent encore prendre la Bastille et décapiter le roi dans la relative immobilité des autres pays “démocratiques” (j'utilise ici la terminologie actuelle). Evidemment technologie signifie aussi armements dont disposent les États et qui, en général, ne sont pas à la portée des révolutionnaires. On peut se demander pourquoi. Encore une fois, il y a comme une “inertie” des pouvoirs, disposer d'une technologie sophistiquée, en termes d'armes ou de tout autre gen-

re, signifie déjà participer du pouvoir, il faut être partie du système (dans une chanson de Brecht-Weill... “*dass man verwandt sein muss...*”). D’ailleurs, dans nos démocraties capitalistes, l’une des objections que l’on dirige le plus souvent aux partis de gauche c’est qu’ils n’ont pas de programmes “vraisemblables”. Et, comme on le voit très bien en regardant la récente histoire italienne, quand la gauche arrive au pouvoir, quelles que soient ses bonnes intentions, elle ne peut que réaliser une politique “raisonnable”, c'est-à-dire modérée et conforme à l’ordre — économique, international, etc. — existant. Gagner les élections est de plus en plus un problème d’argent, ce qui lie profondément les nouveaux élus à ceux qui les soutiennent dans leur campagne. Pouvons-nous encore croire à Churchill quand il disait que la démocratie reste tout de même le moins mauvais des régimes politiques? A propos de l’exemple italien, je sais bien que l’on peut y opposer l’exemple de Zapatero en Espagne. Qui ne prouve pas la possibilité d’une révolution, bien sûr; mais qui indique au moins une possibilité de transformation partielle de l’ordre existant. Il est bien possible que Zapatero ait changé beaucoup sur le plan de la politique des droits civils (contre l’excès de pouvoir de l’Eglise) et des relations internationales (contre la dépendance des USA), mais tout en respectant l’ordre économique dominant.

Je ne veux pas insister sur l’analyse de ces exemples, d’ailleurs très discutables. Ce qui m’intéresse c’est la référence au schéma de Kuhn. Comme dans le cas de la

transition d'un paradigme à l'autre (le cas exemplaire pour Kuhn, comme on le sait, est la "victoire" de l'hypothèse copernicienne contre celle de Ptolomée), les transitions politico-sociales ne sont pas régies par le paradigme existant. Cela reviendrait à dire que l'on ne pouvait pas abattre l'ancien régime en France en 1789 à travers un référendum; qui ne pouvait pas se tenir démocratiquement faute d'une Constitution capable de le régler, etc.

J'ai l'air de m'éloigner beaucoup trop du thème de la technologie. Mais je trouve que ces pensées sont, sinon des preuves, au moins des signes assez convaincants du fait que, assez paradoxalement, si aujourd'hui on ne peut s'attendre à des transformations radicales — révolutionnaires — de notre existence, cela dépend principalement de la technologie qui avait toujours été considérée comme le facteur même du changement et de la libération humaine. C'est la notion même de révolution qui semble désormais inutilisable. Et de plus en plus on se demande si elle a jamais eu un sens. Devons-nous penser qu'il n'y a jamais eu quelque chose que l'on puisse appeler de ce nom? Ou plutôt que la disparition du nom et du sens de la notion soit un effet de l'impossibilité factuelle de toute transformation radicale?

Mais pourquoi ne pas accepter comme l'un des effets libératoires de la technologie et de la science qui l'inspire la neutralisation des conflits de la part d'une rationalité qui s'applique à tout domaine de l'existence en y faisant valoir la logique de cause à effet? Devrions-nous cultiver

une nostalgie romantique pour les époques “juvéniles” de la civilisation — selon la théorie de Spengler qui est d’ailleurs assez répandue, vue la popularité dont continue à jouir non pas Spengler lui-même, mais un politologue comme Carl Schmitt? (A propos de Schmitt, on aura déjà noté que la notion de neutralisation que j’emploie ici vient — aussi, sinon principalement — de lui). Il faut ici éviter une erreur: non seulement la disparition de la (notion même de) révolution est probablement un effet historico-pratique de l’impossibilité de transformations radicales créée par la technologie; aussi la nostalgie pour le “réalisme” de Schmitt est un aspect de cette même situation. Pas question de penser que la “vérité” est le rapport ami-ennemi et la neutralisation seulement un effet artificiel de l’homologation capitaliste du monde. Plus clairement: la popularité de Schmitt est elle-même un effet de la neutralisation, on le prend au sérieux dans la mesure où la neutralisation nous semble un excès d’optimisme.

Mais laissez moi revenir à mes auteurs: non seulement à Nietzsche, mais surtout à Heidegger. En fait, remarquer l’effet de neutralisation produit par la technologie est une façon de se rendre compte un peu moins superficiellement des raisons de l’anti-technologisme de Heidegger. Il avait pressenti dans le triomphe de la technique ce que, plus tard, Fukuyama allait nommer la fin de l’histoire. Ce n’est pas l’attachement nostalgique à l’humanisme et aux “chemins de campagne” qui inspire la polémique heideggerienne contre la technologie. Tout

simplement, il voit dans l'homologation technologique du monde et dans la domination des *experts* une menace à l'être lui-même. On sait que Heidegger, dans ses écrits tardifs, a “identifié” l'être avec l'événement, le *Ereignis*. Cette identification est cohérente avec la base plus originale de la philosophie heideggerienne, c'est-à-dire la définition de l'existant comme un *geworfener Entwurf*, un projet jeté. Exister ne signifie pas avant tout être “là”, “y être”, comme une chose parmi des choses. Les choses elles mêmes — et là Heidegger ne fait que suivre l'enseignement de Kant — se donnent seulement dans l'horizon ouvert par le sujet humain, le monde est un monde dans la mesure où il est “organisé” dans les cadres de temps, espace, catégories inséparables de tout phénomène. Or la (seule!) différence entre Heidegger et Kant est que celui-ci (et déjà Schopenhauer le remarquera) pense le sujet humain comme un écran plutôt statique — qui n'a pas de vrai sang dans ses veines, comme dira Dilthey. Chez Heidegger, l'existant humain ouvre le monde seulement dans la mesure où il est intéressé à le changer, selon le projet qui est lui-même. On voit bien comment tout cela se lie avec la notion d'événement, qui est déjà implicite (dès *Sein und Zeit*) dans la polémique de Heidegger contre la métaphysique vue comme la pensée qui oublie l'être (l'événement) en faveur de l'étant (les objets donnés, stablement figés dans la présence calculable etc.). Mais serait-ce que Heidegger polémique contre la métaphysique “seulement” à cause de sa préférence

pour un être mobile, changeant, qui réaliseraient le propos de Nietzsche dans le *Wille zur Macht* — donner au devenir le caractère de l'être...? Il ne faut pas oublier que la racine du discours heideggerien est la notion d'existence comme projet. Ce qui l'intéresse, c'est de revendiquer la projectualité — pourrait-on parler simplement de liberté? — humaine. Comme j'ai déjà eu l'occasion de le dire — dans mes livres et aussi devant les amis de l'Académie — l'œuvre inaugurale de Heidegger, *Sein und Zeit* (1927) ne se comprend pas si l'on ne la lit comme l'expression de l'esprit des avant-gardes du début du XX^{ème} siècle en révolte contre les premiers signes de l'organisation totale de la société industrielle fondée sur la science positiviste et ses applications technologiques.

Tout se tient, dirait-on, nous voilà dans un cercle qui commence par l'observation des effets "neutralisants" de la technologie et arrive à reconnaître que la notion même d'être exclut la neutralisation qui équivaut à l'oubli de l'être comme tel — c'est-à-dire à la négation de la liberté humaine. Quoi de plus "humaniste" que cela? Et donc de plus non-heideggerien, si l'on se souvient de la fameuse *Lettre sur (contre) l'humanisme* de 1946? La neutralisation technologique mérite d'être combattue au nom de la liberté? Mais ne faudrait-il pas reconnaître sa "vérité" surtout du point de vue de la réduction des conflits entre individus et groupes qui se sont toujours déroulés tout le long de l'histoire de l'humanité pré-scientifique? L'effet neutralisant de la domination de la technologie

ne serait pas le sens même de la phrase de l’Evangile selon laquelle “la vérité nous rendra libres”? Il paraît que la violence et la lutte ne peuvent que s’assouvir quand on reconnaît — objectivement, de façon “désinteressée” — la vérité des choses.

Se pose ici la question de la violence qui serait impliquée par l’ontologie de Heidegger — avec tous les problèmes que cela semble contenir, à partir du choix politique pour le nazisme qu’il a fait en 1933. Ne rouvrons pas la discussion sur ce point, quoique il soit bien évident que le choix de 1933 nous semble inacceptable, non pas à cause de l’adoption d’une vue trop “réaliste” de l’histoire, marquée par la conscience de la violence qu’elle renferme, sinon plutôt à cause de la partie qu’il a préférée. Avons-nous des critères “objectifs” pour condamner cette option? Ou sommes-nous tout simplement et légitimement “contre”? Notons que si Heidegger avait eu tort à cause de la violation d’une valeur absolue (l’antinazisme, par exemple) cela signifierait que l’évènement de l’être ne peut toujours que se présenter comme l’actualisation de principes “donnés”, objectifs et en tant que tels pré-existants et prévus… En d’autres termes, qu’il n’y aurait jamais de véritable évènement et donc d’être.

Très simplement: pas de vérité sans conflit — Heidegger parle plutôt souvent de dialogue; mais dans un des essais les plus décisifs de sa carrière de philosophe, le texte sur *L’origine de l’œuvre d’art*, il lie explicitement l’avènement de la vérité dans l’œuvre avec le fait d’un *Streit*,

d'une lutte qui s'instaure entre *Welt* et *Erde*, monde et terre. L'œuvre d'art témoigne et maintient ouverte cette lutte — dont les deux en conflits sont l'ordre de l'étant “donné” et la nouveauté irréductible et imprévisible de l'œuvre — en tant qu'elle représente un choc, nous “déplace” radicalement du monde habituel. Or, dans le même essai de 1936, Heidegger a aussi fait allusion, une page avant celle-ci (HW 50), au fait que la vérité peut s'instituer en d'autres formes différentes de l'œuvre d'art, notamment aussi dans l'acte de fondation d'un Etat. Il n'est pas du tout arbitraire, donc, le fait d'instituer un parallèle entre la “lutte” qui se déroule et se maintient ouverte dans l'œuvre d'art et l'histoire de l'institution Etat. Un parallèle dangereux, pour l'interprète qui se refuse à liquider la philosophie heideggerienne comme une manifestation d'irrationalisme et de nazisme. Peut-on partager l'attitude heideggerienne — la vérité et l'évènement de l'être se donnent seulement dans le cadre d'une lutte et d'un conflit qui ne concerne pas seulement des interlocuteurs abstraits comme le monde et la terre, mais des existants historiques qui sont des projets? Bien sûr, on peut tâcher d'échapper à la radicalité d'une question pareille — et ceci est le chemin de beaucoup de philosophies et d'éthiques politiques d'aujourd'hui (le même Rawls, les différentes orientations kantiennes; les résidus analytiques). Heidegger a le mérite, ou la faute, de nous mettre devant une alternative risquée et claire: l'histoire est histoire seulement comme histoire de conflits à l'intérieur

desquels on ne peut que prendre position, et où même le fait de ne pas choisir est en fait le choix de maintenir l'ordre existant, avec tous les caractères de ce que *Sein und Zeit* appelle l'existence inauthentique. On exalterait ainsi la violence et le principe de la force — la raison appartient aux vainqueurs? Revenons-en à notre début et à la thèse antimétaphysique de Heidegger. L'être est événement, il n'EST pas; donc il n'y a aucune raison de croire à un “principe” de la violence. Dans l'époque de la fin de la métaphysique — de la dissolution des principes, des *archai*, des causes premières, l'être des étants se donne à nous aussi à travers la neutralisation technologique. Notre “vocation” à redécouvrir l'élément “conflit” dans l'histoire est strictement liée au fait — contingent, historique — que la neutralisation technologique nous apparaît “intolérable”, comme était l'homologation “tayloriste” de la société pour Heidegger et les avant-gardes du début du XX^{ème} siècle. Mais ne devrions-nous pas imaginer l'histoire sous la forme d'un progrès vers la “paix perpétuelle”? Il est tout de même trop facile de rappeler que, dans tous les temps, les projets de réaliser une “paix perpétuelle” ont très souvent donné lieu à des guerres qui se présentaient toujours comme “la dernière guerre”. Encore une fois, la définition heideggerienne de l'existence comme projet jeté, *geworfener Entwurf*, nous propose un choix radical: qu'en serait-il du projet dans un monde sans conflit? Bien sûr, comme l'a fait l'herméneutique à la suite de Heidegger, on peut (et doit, probablement) par-

ler de “conflit des interprétations” comme la seule vérité possible du nietzschéen *Wille zur Macht*. Mais il ne faut pas se rendre les choses trop faciles. Plutôt que de “réduire” le conflit à un “dialogue” des interprétations, il vaut mieux reconnaître la finitude factuelle de l’existence et apprendre à gérer les conflits. L’évènement comme l’œuvre d’art et tout avènement de vérité est toujours une “catastrophe”, une mise en question du monde comme il est (était). La démocratie moderne a été sûrement un effort de gérer de façon humaine les conflits. Est-elle encore une méthode valable, ou, justement pour se maintenir et se développer, a-t-elle besoin que l’on devienne plus conscient et capable de “lutter” en son nom?

About Face: Possession, Ethics, and the Neighbor in Postwar Ambon (Indonesia)

Patricia Spyer

Sometime during the war that racked the Indonesian city of Ambon from 1999 until official peace in 2002, a spate of possessions afflicted some among the city's Christian population. A brief account of these happenings, told to me by a minister of the centuries old, mainstream Protestant Church of the Moluccas or GPM (*Gereja Protestan Maluku*), who acted as exorcist during the events, will have to suffice here. To make a long story short, the possessions began in a Christian prayer group of five persons when the protagonist of the story—a Javanese convert to Christianity and city resident—introduced to its members a small stone that had been given to her by

a Muslim woman clad solely in black. The convert obtained the stone from the Muslim following a fight between them within the context of a larger confrontation between Muslim and Christian forces in the city's Ahuru neighborhood. When the Javanese prevailed, the Muslim leader surrendered the stone to her opponent. Once it began to circulate within the Christian prayer group—like others of its size formed during the war, along with multiple extra prayer sessions convened in churches, homes, and even on Ambon's streets—strange things began to happen. Whoever held the stone fell ill. More unsettling, though, was that, whenever the group sat down to pray, they found that they could not, or felt themselves lifted out of place, or prayed as Muslims with their hands held out flat and open in front of them as if supporting the Quran.

The first to be possessed was the Javanese convert at the refugee camp where she had fled as the latest in a series of displacements; the other group members quickly followed suit. Exorcism conducted by two ministers at the GPM's head Maranatha church and backed by the congregation's alternate praying and singing disclosed the following: the possessed convert identified herself as Yanti, the Muslim war leader she had previously stood off in battle, but Yanti was merely her Amboinese name and personality. According to her own declaration, Yanti was none other than Salma, the Muslim daughter of the Sultan of the North Moluccan city of Ternate.

FAULT LINES

For those in Ambon who recall it today, these were “times rich in demons.” One way of understanding them, in Michel de Certeau’s terms, is as a “diabolical crisis.”¹ The import of such crisis, he offers, lies in its disclosure of the fault lines and imbalances permeating a culture as well as in the way it hastens this same culture’s transformation. In situations like that of Ambon during the war, where uncertainty reigned supreme, the taken-for-granted social arrangements and values of everyday existence were shot through with suspicion and hollowed out, and the world shifted intolerably under one’s feet, deviltries abound as both symptoms and transitional solutions. To be sure, Ambon’s possession appears to lay bare the fault lines of a highly fraught, religiously mixed urban society under radical revision—it came via a Muslim convert to Christianity, turned a Christian prayer group into a Quranic reading session (*I. pengajian*), and introduced the formerly powerful, ancient North Moluccan sultanate of Ternate, and new capital in 2001 of an almost wholly Muslim province, into the core of Christian worship.

One part of this story unfolds into a larger account of this societal revision, comprising, among other things, the changing status and location of religion today, not just in Ambon, but more broadly in Indonesia and beyond. My immediate focus here, however, is dramatically foregrounded in the scene of possession itself—namely the permeable wavering fault line between Ambon’s

Muslim and Christian communities. More specifically, the particular form assumed by the possession begs the following questions: what does it mean when a Muslim spirit—a force that cannot be ignored—seizes upon and usurps the place of a Christian subject? What kinds of concerns might be at stake when such Muslim agency can interrupt the space not only of an individual Christian but of the larger Ambonese Christian community by hollowing out its most intimate sites of worship? How does the status of the event's protagonist—if you recall, a Muslim convert to Christianity, and thus a split subject from the start—complicate the character of possession? What might these multiple layerings and porous co- and inhabitations tell us about the interfacings and entanglements between the city's Muslim and Christian populations as these have evolved historically, in recent years, and were shaped and aggravated in war's context? Crucially, what claim of the Muslim Other is being articulated *vis-à-vis* a Christian self? And, lastly, if most urgently, what might we take from all of this to suggest how the *inhabitation* of possession might contain or not contain possibilities for the *cohabitation* or future living together of Christians and Muslims?

At issue are religion's permeability and the subject's porosity as these have often been noted for mixed and multi-religious settings.² On a much larger scale, Jose Casanova points to the radical transformation of world

religions today, much as took place throughout the era of European colonial expansion by processes of modernization and globalization. Under conditions of globalization, Casanova observes,

world religions do not only draw upon their own traditions but also increasingly upon one another. Intercivilizational encounters, cultural imitations and borrowings, diasporic diffusions, hybridity, creolization, and transcultural hyphenations are all part and parcel of the global present.³

But relevant, too, are religious frontiers and, specifically, what happens to these once they are no longer buttressed and ratified by centralized authority, as is largely the case in Indonesia today following the authoritarian leader Suharto's 1998 stepdown and the launching in 2001 of an ambitious national program of decentralization, among other factors. At issue, too, as René Girard once so aptly put it, is how "it is not the differences but the loss of them that gives rise to violence." Such are some of the symptoms of a world where numerous entities—not just "religion" but also the traditional distinctiveness of Ambon's Christians and Muslims—are up for grabs and undergo radical mutation. Seen in this light, all the dialectical tension between Muslims and Christians may speak more to the deep-rooted historical entanglement of the two communities than to any extreme separation. At the same time, with the breakdown of historically sedimented differences and increased porosity

between them, the mutual beholdenness of the two populations appears to have given way to a sense of threat. Especially the Christians feel embattled and, as the foregoing indicates, even haunted and possessed by the Muslim other.

This sense of embattlement is not surprising. By definition, the scene of possession entails not just a haunting but performs a displacement—here, quite disturbingly, that of the Christian by the Muslim. This displacement reverses, if it does not undo, the longstanding historical privileging in the Moluccas of Christian Ambonese and, by extension, the concomitant marginalization of Muslims, first under Dutch colonial rule and then thereafter. With all the usual qualifications, this asymmetry pretty much described the local situation well into the twentieth century. In highly unsettling terms, therefore, the possessions disclosed and unleashed a devilish mix where what was once Muslim and once Christian or where these, respectively, had been held to begin and end, slid violently into each other, thereby forcing the question of the very location, indeed almost the physical presence, of Christians in Ambon today. Recall specifically the invasion of Christian worship by Muslim religious practice, the severing—literally levitation—of persons from their Christian-marked places, the refugee camp where the first possession took place, and the fact that, among the five persons possessed, four were women.

Yet at the core of what at first glance might look like a clear-cut displacement of Christian by Muslim is a critical porosity: again, the protagonist of the story is herself a convert to Christianity. In many religious traditions, converts encode a risk whether such is conceived of as an inherent potential for duplicity, in terms of the dangers of “backsliding,” or as an ever-present reminder that any claims to universality are always already contested. Yet during the immediate postwar situation, when converts came up now and then in conversation, they did so more as instantiations of a special category bordering on the miraculous than anything else. Commonly they were spoken of not only with a certain reverence but also singled out from their co-religionists for signs of divine attention. “Baptismal children of mine,” one minister claimed,

who have converted from Islam to Christianity [also], generally speaking, see an apparition [of the Lord’s face]. I always tell them—when you pray, ask the Lord to see the Lord’s face so that you will be convinced. And finally they get it. He comes and blesses them. It’s extraordinary.

ABOUT-FACE

Haunting by an Other can also gesture elsewhere—not only to violence and the forging of hard-edged identities, a commonplace of religiously- or ethnically-marked conflict—but to the inability to foreclose or close-out the other, to an acknowledgement, however tenuous and

oblique, of an ethical claim of an Other upon the self. This, I argue, is what Ambon's scene of possession has to offer. I am encouraged to take this route rather than one that leads only to violence by cues from Christian Ambonese themselves. Many, to be sure, insist that their own faces are illuminated as opposed to what they describe as the dark illegibility of the Muslim or what is sometimes even spoken of as the latter's inherent lack of "aura." Asserted initially with steadfast certainty, such claims tend to break down in conversation, as we will see. Converts or those occupying the fault line between the two belligerent if neighboring populations have, apparently, special access to the Lord's face—the ultimate source for Christians of their own alleged illumination. Like possession, if differently, the privileged doubled position of converts appears to underscore the inability to cancel or close out the other. In positive terms, it presents the Muslim as a constitutional, not wholly surpassed component of the Christian self. More radically perhaps, the singling out of converts in postwar discourse may even intimate that an Ambonese Christian is only Christian and bathes therefore only in divine light when s/he somehow entails or remains beholden to the Muslim Other. From this perspective, the role of the Muslim would be to bring out or enhance the Christianity of the Christian.

Famously, Levinas singled out the face of the Other as the site of a particular ethical injunction, as bearing

within it an infinite demand. The sign of a radical, inassimilable alterity, the face signals an interruption. It carries, following Judith Butler,

a demand that I become dispossessed in a relationality that always puts the other first.⁴

It also assumes that this other is already me, not assimilated as a “part” of me, but inassimilable as that which interrupts my own continuity and makes impossible an “autonomous” self at some distance from an “autonomous” other... I want to suggest,

Butler writes,

that the interruption by the other, the way in which the ontology of the self is constituted on the basis of the prior eruption of the other at the heart of myself, implies a critique of the autonomous subject as well as a version of multiculturalism that assumes that cultures [or, for that matter, religions] are constituted autonomous domains whose task it is to establish dialogue between them.⁵

This disavowal of the ambition to constitute fixed and stable identitarian positions is characteristic of recent work that, while drawing on Schmittian political theology, attempts to move beyond its totalizing implications. Such work takes, among others, inspiration from Derrida, who points to the possibility of “semantic slippage and inversion” in Carl Schmitt’s political theology—the enemy can be a friend, the friend is sometimes an enemy—the border between them is fragile, porous, contestable.⁶ This slippage can open the way to a political theology of the neighbor, as Kenneth Reinhard argues, a third

position alongside that of friend and enemy, an exception to the exception of sovereignty to which I will return. But it can also describe a scene of terror as, for instance, that of Ambon during much of the recent war. With respect to journalistic writing on the city's violence, I have suggested elsewhere how the practice of local peace journalism risked the opposite effect from the one intended.⁷ Part of this practice involved the deliberate obfuscation of the identities of the enemies to the conflict. Rather than point to either Christians or Muslims as the source of an aggression, such journalists, acting to be sure with the very best of intentions, wrote instead of "certain parties," "provocateurs," "political elite," and other non-localizable, vague founts of danger as the origin to terrifying events. If anything, a response to this production of a lack of identifiable threat would not be less terror but more, together with wild speculation to fill the gap opened up by the assertion of an unknown menace and source of violence.

On the ground in Ambon things apparently were often no less uncertain. Earlier I said that Christian Amboinese assert a clear difference between their own faces and those of Muslims, a difference most maintain is immediately recognizable. At least in a marked sense, this seems a recent development in the relations between the communities. A journalist friend who called the conflict a "monster," described how, before it, Amboinese Chris-

tians and Muslims were often invoked in one breath as *Salam-Serani* or a conjoined *Muslim-Christian* pair. As a child, he recalled, he could tell the difference between Muslim and Christian, but only during the war did such difference become something truly to be *seen* while it also spawned a slew of new terms like *red* and *white*, *Acang* and *Obet*, or *Islam* and *Kristen* to mark the rift of enmity between former neighbors.⁸ Running through a list of distinctions of dress, religious symbols, and dialectical variation my journalist friend confided, lowering his voice, “our faces are more illuminated.” Or take a young painter who, with a handful of others during the war, began to plaster the city with Christian murals and billboard Jesus faces. While speculating that God may have bestowed such signs to distinguish them, he claimed similarly that the difference between the two communities came down to illumination—Christians, literally, enjoy the presence of light rays (*I. cahaya*) while Muslims lack aura. My fieldnotes are replete with such examples.

More relevant here though, I argue, is how such certainty glosses—if barely—a radical uncertainty. While prefigured especially since the nineties in the latter years of Suharto’s regime under a national program of islamization, such uncertainty became aggravated during the conflict. It pertains in particular to the identities of friend and enemy, to the positioning, more broadly, of Muslim

and Christian with respect to each other, and most poignantly for Christians, to the status, location—indeed, even physical presence and ongoing existence—of the Christian community in Ambon, specifically, and in Indonesia generally today.

Excerpts from an interview with a government bureaucrat from the city's provincial Forestry Department show how the assertion of a radical, discernible difference between Muslims and Christians gives way, again and again, to uncertainty. Quite canonically, the topic was spies who had infiltrated his majority Christian neighborhood during the war, been discovered, and brutally killed. Such talk is an instance of a larger discourse distinguished by what I call “an aesthetics of depth,” since it revolves around the disguises, dissimulations, and deceptive identities held to be prevalent during the war and the counter-moves these, in turn, provoked to penetrate the treacherous appearances of persons and things. What the discourse makes clear is that while difference may be something you can see, what you see cannot necessarily be trusted—a fine line that can make all the difference—indeed, even between life and death. Of particular concern were Fake National Armed Forces Soldiers (*I.TNI Gadungan*) who turned out, the man claimed, to be Muslim spies. When I asked how he knew they were Muslims, he explained:

Because you [just] know. There is a difference between Muslims and Christians—they are different. You can see it. We have been associating with them for a long time, so we can tell,

"Oh, that's a Muslim." It's like that for Christians down in the city, they know, too, "Oh, that's a Christian."

"But once and awhile," he continued, "there's a Christian who looks to us like a Muslim. Like our people from Toraja. Torajans have traits like Buginese, right?"—referring to members of the Muslim diaspora from South Sulawesi with traditionally many migrants in Ambon and the surrounding Moluccan islands.

Just like Buginese. "Wah, that's a Muslim!" If you ask him, [he'll say] "No, I'm a Christian"—but he would not be believed. And if, at some time, there is an armed crowd, a Christian crowd, and he panics because there's a really large *massa*—with machetes, all kinds of weapons, and they want to kill him—and he panics! But if someone comes along and asks him really calmly, and there is someone who knows him who can say, "Oh, yes, it's true! He's from Batugajah—he's a Christian," then it's safe, just like that. But if no one knows him, that's it, it's over right then and there.

While indigenous Ambonese Christians and Muslims would recognize each other spontaneously, he offered, these other cases had to do with

people from elsewhere, Christians from outside, for instance, like the ones who look like Buginese that I mentioned before. That was sadistic—because we thought they were Muslim...

And he went on to enumerate other such examples.

It takes little, apparently, for confusion between Christians and Muslims to set in, for the adamant assertion of certainty to unravel, even if here such confusion is pro-

jected onto Christians from outside of Ambon. Another topic that came up in the conversation brought such uncertainty even closer to home. During the war, among the array of signals with which they communicated with each other, Christians sometimes deployed secret passwords as a means of recognizing each other and sorting out friend from foe. Although he noted it was often after nightfall when such codes were used—implying that in daylight one would know a fellow Christian by his face—this example suggests that spotting a Christian or, for that matter, a Muslim, is less straightforward than many claim. Within the series of exceptions to the immediate recognition of Christian versus Muslim, the password counts as yet another instance of uncertainty that surfaced in the conversation and repeatedly interrupted and undermined the certainty with which it began. Even as this uncertainty was displaced into the darkness of night or onto non-Ambonese, it hinted at the enormous fears and risks of slippage and reversal—how the enemy may be a friend, the friend sometimes an enemy, how the border between them—patrolled by the anticipatory practices of an aesthetics of depth, by passwords to secure identity, and by other tactics and symptoms of war, is fragile, porous, and—especially—dangerous.

DEFACING THE CITY

Against this backdrop of dread and rampant uncertainty, the scene of possession with which this paper be-

gan dramatized the conditions of a community in crisis. Against this backdrop, too, enormous faces of Jesus rose up in the city. To recall Michel de Certeau's words, we might see these pictures, cropping up spontaneously across Ambon during the war and in its wake, as symptoms and transitional solutions to such crisis. Upon my first trip back to the city in 2003, still then in the grip of emergency conditions, I was amazed to see murals of Christ surrounded by Roman soldiers stretching out on public walls, a monumental replica of his face after a Warner Salman original in front of the GPM's Maranatha church, and a billboard showing a teary Jesus overlooking a globe turned to Ambon Island at a Christian neighborhood gateway where none of these had ever been before. Later trips disclosed more such productions. They range from the billboard of Christ under a crown of thorns that greets the visitor on the highway running from the island airport into Ambon, to others dispersed throughout the city, commonly marking Christian neighborhood gateways and flanked by murals with scenes from Jesus' life and Christian symbols. If especially striking in the city's postwar public space, Christ recently began rising up behind Protestant church altars, while prayer niches or even small prayer rooms are being carved out in some Christian Ambonese homes. Remarkably, these pictures fly in the face of the iconoclastic Dutch Reformed Calvinist tradition from which Ambon's mainstream Prot-

estant Church historically derives. Equally remarkable is that the paintings in the streets are precisely that, being neither supported nor encouraged by any centralized authority, including the Church. And while they differ in certain respects iconographically from the ones in churches, the diverse painted sites scattered throughout the city share a common origin in violence and fear. In an immediate sense, as I have argued elsewhere, they register the experience of a community not only under extreme duress but that also, generally speaking, sees itself at risk of annihilation.

To convey a sense of that here, one brief quote from an interview with one of Ambon's most prolific street painters will have to do. It was the violence of the war, by John's own account, that drove him to paint spontaneously in Ambon's streets:

The moment was actually during the violence when the faith of us believers, us Christians was shaking—many people fled from Ambon... So we thought even if it is only a picture, a painting, we were always convinced that he was here... Back then the situation was really hot, so we imagined this spontaneously. We wanted to ensure that God would really and truly be present in the conflict, we wanted to do this even though the city was burning on all sides but we were convinced that God was HERE. So I painted while Ambon was in flames, God on clouds. And this is truly what we think: if you figure it, Christians in Ambon should already have been done with. Just imagine what we had here—what kind of weapons did we have? We had nothing. We only had bombs that we made out of bottles, when they went off they sounded like firecrackers...

On the face of it, the billboards and their companion murals brand particular neighborhoods as Christian, gate them to outsiders, and rise up like amulets aimed at warding off the Muslim Other. Proliferating across public space, they claim the city *as and for* Christians.

The efforts to construct such a Christian enclave occur in the midst of what scholars increasingly describe as a burgeoning “public Islam.” In the streets of Ambon and across Indonesia, Islam’s growing public presence registers visibly and audibly in the many new mosques being built, in the popularity of Quranic reading sessions and typical Muslim fashions, the rise in the number of Indonesian Muslims performing the *hajj*, the resurgence of Islamic print media, the development of new forms of *da’wa* or proselytizing like cyber *da’wa* and cellular *da’wa*, and the spread of Islamic economic institutions. The Protestant minister who spoke of Ambon’s possessions sees the city’s new street paintings as a direct counter to this public Islam or, as he put it,

It’s the same. They don’t make pictures much but they wear headscarves as their own kind of special characteristic. To show that ‘we are Muslims.’ Yes, that’s what stands out.

Side by side, Ambon’s scenes of possession and its proliferating Jesus faces seem to pull in opposite directions. If the possessions intimate the possibility of an ethical injunction, of the Christian inability to cancel or close out the Muslim, the gigantic Jesus pictures appear

to accomplish just that. Monumentalizing the communal Christian face on the ruins of recent war appears to proclaim at one and the same time the facelessness of the Muslim—and this in a city that is not only mixed but has been predominantly migrant since the late seventeenth century. From this perspective, the pictures entail not only a defacement of Muslims but even of the city and its history—including that history that has brought together in differing ways, both positive and negative, Moluccan Christians and Muslims, throughout the last centuries, along with a host of others. Considering the uncertainty that interrupts Christian assertions of a clear-cut distinction between their own faces and those of Muslims, the Jesus pictures seem to protest too much. This protest both realizes itself and dissipates in the drive to monumentalize Christian community icons, in the repaintings and “refreshenings” to which the pictures are periodically subject, and in the reiterations of Christ’s image again and again. Much as their gigantic scale, the “refreshenings,” literally, have the effect of enhancing the pictures—with brighter colors and clearer outlines they stand out better in public space. Yet it is as if Ambon’s Christians cannot do enough to assert the pictures’ presence. Precisely the pictures’ huge, multiplying status hints that this is the case while it also highlights the dubious grounds on which the identitarian claims they portray are constructed. By the same token, the pictures dis-

play the inability—no matter how many are put in place or how big they might get—to foreclose the Muslim Other. Seen in this light, Christ’s painted face, much like possession, if more obliquely, is haunted—by the Muslim who animates the picture and hovers at the edge of the frame.

NEIGHBORS AND NEIGHBORHOODS

I have spoken until now of literal neighbors, of peoples who for long have lived side by side, have shared with and shunned each other, have exchanged and communicated, positively and negatively, in multiple ways and in shifting political and historical circumstances. To restrict our account, however, to a pair of two, the encounter of the neighbor and the self, is to forego the possibility of conceiving of the third or “the symbolic representation and mediation on which politics is based.”⁹ Drawing on Levinas’ formulation of the impasse between ethics and politics, Reinhard explains how, from this perspective,

ethics is inherently apolitical, must willfully ignore what would be fair or for the general good. To shift the other as neighbor into mediation with the other in the polis is precisely to *give up* on ethics; moreover, to try to bring politics to the immediate level of the singular face of the other; to see the other as a singularity can only mean to give up on politics.

An ethics of two inevitably involves a choice—one chooses this neighbor over that potential one—and thus

ends up dividing the world once again into friends versus enemies. By contrast, politics moves beyond the face-to-face relation to open out onto an infinite series of potential encounters, “without limit and without totalization, a field without the stability of the margins.”¹⁰ Seen in this light, the neighbor would coincide with the stranger—not just the faceless one, but the faceless many otherwise left in the shadow in the privileging of the one.¹¹

With this in mind, it is worth looking again at Amboin’s Christian billboards and in particular their positioning in urban public space. Without exception, the billboards and murals face outwards, turning away from the community to confront whoever may pass by. Commonly they stand at Christian neighborhood entrances on curbs and on sidewalks at the edge of public streets and on land usually owned by the city. If these pictures gate and brand the community, they also then seem to extend an invitation outwards—to others and to strangers to look back. If this appears too outrageous a claim, think then of the advertisements whose location the Christian pictures often usurp or recall the gigantic suffering Jesus faces that dot the highway—about three or four in all—and greet the visitor on her way from the airport into Amboin—whether she is a fellow Moluccan or Indonesian from elsewhere, a government bureaucrat or business envoy from Jakarta, a national or international NGO activist or humanitarian aid worker, a returning mi-

grant, a journalist, a tourist, a stranger. A Muslim woman, who was active in a local NGO that worked closely in refugee camps with a partner Christian organization, took no offense at the Christian billboards, characterizing them as helpful sign-postings for the many strangers who came to the city during and following the war. Given time, I would tell you more about the city, especially about its many migrants, its densely packed neighborhoods, its recently displaced and refugee populations, its urban crowds. These conditions together with the sheer pragmatics of mixed communities and urban living together are highly relevant to any thinking about neighbors and neighborhoods. For the moment, however, my double focus has been on the scene of Ambon's possession and on its Christian paintings as two sites in the postwar city that—however strangely and obliquely—open the possibility of a political theology of the neighbor. Taken together, they offer a way of turning haunting into cohabitation, into a generosity towards one's others and towards strangers.

NOTES

- 1 Michel de Certeau, *The Possession at Loudun*, trans. By Michael B. Smith, Chicago, University of Chicago Press, 1996, p. 2.
- 2 See, for instance, Brian Larkin's "Ahmed Deedat and the Form of Islamic Evangelism" (unpublished ms.).

- 3 Jose Casanova, "Rethinking Secularization: a Global Comparative Perspective," *The Hedgehog Review*, v. 81, n. 1-2, 2006, p. 8.
- 4 Judith Butler, "Impossible, Necessary Task: Said, Levinas, and the Ethical Demand," unpublished manuscript, p. 28.
- 5 *Id.*, p. 14.
- 6 Derrida in Reinhard. Kenneth Reinhard, "Towards a Political Theology of the Neighbor," in Slavoj Zizek, Eric L. Santner, and Kenneth Reinhard, *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology* Chicago, University of Chicago Press, 2005, p. 11-75, p. 19.
- 7 Patricia Spyer, "Media of Violence in an Age of Transparency: Journalistic Writing on War-Torn Maluku, Indonesia," in Birgit Meyer and Annelies Moors (eds.), *Religion, Media, and the Public Sphere*, Bloomington, ID, Indiana University Press, 2006.
- 8 For an illuminating discussion of how race became something to be seen in 19th Peru, see Deborah Poole's *Vision, Race, and Modernity: a Visual Economy of the Andean Image World*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1997.
- 9 Reinhard, p. 49.
- 10 Reinhard, Introduction, p. 8.
- 11 Slavoj Zizek, "Smashing the Neighbor's Face" (<http://www.lacan.com/zizsmash.htm>).

2 Fronteras e Hibridación Cultural



¿Latinoamérica o Indoamérica?

Torcuato S. Di Tella

Quizás una conferencia organizada por la Academia de la Latinidad no sea el mejor lugar para plantear esta disyuntiva, o quizás sí, por lo amplio de los panoramas intelectuales que en general se plantean en estas reuniones. La experiencia de Roma —que al fin y al cabo algo tiene que ver con la latinidad— ha sido históricamente la de integrar diversas corrientes de pensamiento, empezando por la griega y la egipcia, incluyendo otras orientales, como la hebrea y su variante cristiana. Esta integración no se hizo siempre sin violencia —en realidad, casi nunca— pero el resultado fue que el área mediterránea fue por siglos uno de los lugares con más fusión y convivencia de culturas y religiones. Para encontrar otra experiencia parecida habría que avanzar varios siglos, durante

alguno de los varios imperios y califatos musulmanes, o en su extensión andaluza, cosa realmente extraña dada la actual etapa por la que pasa una buena parte de los adeptos a esa religión.¹

En nuestra América algo de ese tipo ocurrió, de manera aún más violenta, pero el resultado también ha sido una coexistencia de culturas y una mezcla étnica que no tienen parecido en ningún otro lugar del globo, aunque la forma en que ocurrieron no es como para enorgullecer a nadie. De todos modos, el hecho es que eso es lo que hay, y sobre eso hay que construir nuestra identidad.

LA INVENCIÓN DE INDOAMÉRICA

Seguramente Haya de la Torre pensaba estas cosas cuando decidió llamar al continente —cuya unidad propiciaba— con el nombre de Indo-, y no Latino-América.² Esto es porque gran parte de nuestra población no tiene nada de latina salvo, en la mayor parte de los casos, el idioma. El nombre seleccionado por Haya se refiere, por supuesto, a las Indias Occidentales, otro nombre basado en una equivocación sobre dónde estaban exactamente los primeros colonizadores. La palabra tiene algo de anfibología, pues parecería señalar que lo genuino que hay entre nosotros son los pueblos indígenas, lo cual no es un enfoque realista porque no se pueden deshacer cinco siglos de historia. Lo que se puede es reparar sus crímenes y construir una nueva realidad sobre la lamentable que hoy existe.

Uno de los objetivos de Haya de la Torre al elegir ese término era poder incluir a todo el Caribe, incluyendo desde ya el aporte inglés y dando relevancia a países donde la comunidad afroamericana ha podido construir sus propios países independientes, superando su rol de minoría discriminada. ¿Será conveniente, o posible, que lo mismo ocurra con las etnias originarias americanas? En principio, sí, aunque las dificultades políticas y económicas para que ello ocurra sean muy grandes. Grandes, pero no insuperables. Ahora bien, ¿cómo puede ello llegar a ocurrir? Si analizamos el panorama internacional sin pensar en excepcionalismos americanos, no podemos dejar de constatar que eso es lo que ha ocurrido por muchos lados, e incluso está en vías de verificarse en lugares tan insospechados como la misma Bélgica, aparte de los casos españoles y los más trágicos de los Balcanes y del Cáucaso, aparte de muchos africanos. En esos casos, las diferencias lingüísticas y a veces religiosas han tenido un importante rol. Ninguna de esas diferencias es muy central entre nosotros, aunque sí lo es la étnica, que a veces tiene correlatos de ese otro tipo, como ocurre con los idiomas nativos aún bastante practicados, o los intentos de resucitar religiones que parecían desaparecidas, o de darle más rango a lo que se consideraba supersticiones, como los ritos afrocubanos y afrobrasileños.

LA VÍA DEL SEPARATISMO

Siempre ha habido entre los pueblos originarios sectores orientados hacia un fuerte autonomismo respecto a

los Estados nacionales existentes, bordeando a veces con el separatismo, que podría adquirir ribetes violentos. Es sugestivo al respecto que en un país como Bolivia, en que se podría haber pensado en un separatismo de las comunidades quechuas o aymaras, al final parecen ser los “blancos” o mestizos los que amagan con separarse, o autonomizarse radicalmente, cuando son los indígenas quienes parecen estar adueñándose del Estado nacional. O sea, que el resultado sería el mismo, aunque la fuerza rupturista seja distinta, hasta opuesta desde un punto de visto de estratificación social. Porque en general se supone que es la etnia discriminada la que puede albergar deseos de apartarse y formar su propia comunidad independiente.

En casi todos nuestros países, los sectores minoritarios y discriminados son los indígenas, o los de origen africano. Estos últimos, sin embargo, son mayoría en varios lugares del Caribe, a veces sumándose a otros también discriminados, y además minoritarios, como los de origen indostánico o indonesio. Ciento es que la experiencia de gobierno de varios de esos países no ha sido ejemplar, pero eso también ha ocurrido con los de predominio europeo (y en la misma Europa, si recordamos su horrorosa historia). Cada comunidad no puede menos que seguir su propia trayectoria. Y aunque no suscribamos a un simple evolucionismo lineal, se vuelve bastante claro que la experiencia de llegar a una convivencia democrática y consensual es larga y llena de crisis y de crímenes. Lo mismo ha ocurrido en gran parte de África

(incluyendo a la de predominio blanco, en su época), y también en Rusia y China y, antes, en el Japón. Esto está lejos de significar que todos los países deben pasar determinística y simplificadoramente por etapas parecidas, desde la anarquía semifeudal hasta el absolutismo y luego una forma de democracia. Pero es bueno recordar el propio pasado cuando se quiere juzgar el de los demás.

CADA UNO EN SU CAMINO

Además es inevitable —e importante y positivo— que cada sociedad acumule su propia experiencia histórica, por más tropiezos que experimente en su camino. Desde ya, eso es lo que ha ocurrido a todos nuestros países en la región, y aunque no deje de haber algunos *esprits forts* que sostienen que hubiera sido mejor no independizarse de nuestras tradicionales potencias coloniales, la verdad es que esa vía no estaba a nuestra disposición, aunque sí podía haber habido alguna forma de asociación tipo *Commonwealth*, como la que de hecho ocurrió, al menos por un tiempo, entre el Brasil y Portugal.

Dejando de lado el caso boliviano, en que las cosas parecen estarse dando “al revés”, hay que preguntarse: ¿sería bueno —aparte de posible o no— que diversos grupos étnicos asumieran avanzadas formas de autonomía, o aún de creación de Estados nuevos e independientes? Si eso ocurrió en tantos otros lugares del globo, ¿por qué no en nuestra región? ¿Por qué no una Araucanía independiente, formada con pedazos de Argentina y

Chile?³ Y no se diga que al no tener acceso al mar sería inviable, porque tampoco lo tienen Hungría ni la República Checa, y no están peor por ello. Con esto no estoy minimizando la gravedad de la situación boliviana, ni la injusticia de su pérdida de la costa, pero el problema no radica en eso sino en otros aspectos, bastante bien conocidos por otra parte, y en todo caso en la pérdida de los recursos mineros de Atacama, no de su falta de puertos. Conste que no estoy proponiendo nada, simplemente —por ahora— estoy analizando alternativas, sin horrorizarme, eso sí, ante ninguna de ellas.

Estoy consciente de que la perspectiva de una nueva Araucanía independiente no tiene realismo en nuestra actualidad ni en nuestro previsible futuro. Pero lo que podría adoptarse son formas avanzadas de autonomía, casi como las que imaginan poder llegar a tener los pueblos del Oriente boliviano, rediseñando desde ya los límites departamentales o hasta los provinciales, como se hizo hace más de un siglo con la Provincia de Buenos Aires, de la que fue superada la Capital Federal (cierto es que costó una guerra civil, pero hay otras formas de hacerlo).

LOS REDISEÑOS GEOGRÁFICO-INSTITUCIONALES: ¿NUEVAS NACIONES? ¿NUEVAS PROVINCIAS? ¿NUEVOS MUNICIPIOS?

Pero volvamos a nuestra imaginaria Araucanía. Sin pensar en su independencia, ¿por qué no formar, del lado

argentino y como etapa, una provincia nueva, con partes de Neuquén y quizás Río Negro, algo como han hecho los canadienses con los inuit.⁴ Sería una provincia extraña y bastante poco poblada.⁵ Como Tierra del Fuego, digamos, y nadie (o muy pocos) se escandalizan de que ésta tenga tres senadores, cuando que el mucho mas poblado Partido (departamento) de La Matanza, con su buen millón de habitantes, tiene apenas un intendente y —de manera indirecta— algún diputado o senador provincial.

Hay que señalar aquí, sin embargo, un posible efecto negativo de esta compartmentación de unidades de representación política en base étnica. En los Estados Unidos, se la ha practicado a nivel de los distritos legislativos unipersonales, promovida por representantes de los grupos afroamericanos, que de esta manera se aseguran algunos puestos en el Congreso. Hay quien dice, sin embargo, que, aunque eso contribuya a formar una élite, o dirigencia negra, el resultado no esperado es que en las demás unidades (las otras circunscripciones vecinas en el caso norteamericano) la composición del electorado hará que los legisladores electos estén excesivamente influídos por las opiniones de la población blanca. Si no se hubiera hecho una separación de las áreas o barrios de mayoría afroamericana, en esos distritos vecinos la población de ese origen sería por cierto minoría, como lo es en el conjunto de los Estados Unidos, pero podría influir para conseguir legisladores amigos, pues constituiría en muchos casos el elemento de voto que puede ocasionar

una victoria o una derrota en las urnas, en base a apoyar a “blancos amigos”.⁶ Creo que de todos modos, tanto en el caso norteamericano como en el indígena aquí considerado, es conveniente la formación de unidades políticas donde el grupo discriminado y minoritario sea mayoría, como forma de *affirmative action*, para garantizarle áreas protegidas de representación, lo que puede ser eficaz al menos en una etapa intermedia.

EL SEPARATISMO DE LOS RICOS Y EL DE LOS POBRES

Es preciso observar aquí que el separatismo de algunas regiones en países del Primer Mundo está fognoneado por regiones ricas, como Cataluña, o el Norte italiano (esta última con mucho menos justificación histórica, y menos aunque no despreciable apoyo político local). En el caso de los territorios de mayoría aborigen en casi todos nuestros países, la cosa se da al revés, pues ellos son más pobres que el resto, de manera que precisarían un fuerte apoyo nacional, o aún regional. Algo así como el que el núcleo inicial de la Unión Europea dio a Portugal o Grecia. ¿Será que lo hicieron por espíritu solidario, o benevolencia? Vaya uno a saber. Se me ocurre más bien que en algún momento se dieron cuenta de que les convenía fomentar el crecimiento de esos países, desarrollarlos, y basar sobre eso una nueva convivencia, eliminando los peligros de tener cerca de las propias fronteras a numerosas poblaciones miserables. Quizás nuestras élites políticas lleguen a tener la

misma lucidez, y que no tengan que aprender a golpes, como aprenden en general las élites, porque todos nosotros sufriríamos en el proceso.

LA MEZCLA ÉTNICA Y LINGÜÍSTICA: EL MODELO PARAGUAYO

El ejemplo del Paraguay, donde ha habido una fuerte mezcla étnica y un decidido respeto por las tradiciones y el idioma de los pueblos originarios, nos permite ser algo optimistas al respecto. Más problemática ha sido la convivencia en zonas del Caribe, especialmente Surinam y Guiana, pero ahí de lo que se trata es de diversas comunidades inmigradas, ninguna originaria y tampoco dominante, salvo en sentido muy relativo, pero la tensión étnica puede ser grave, como lo ha sido en episodios trágicos del pasado.⁷

Según dicen los demógrafos, hoy en Francia todos los franceses (salvo algún recién venido) son descendientes de Carlomagno. Esto es por un fenómeno parecido al que permitió al inventor del ajedrez llenarse de oro (o de bolsas de trigo) cuando pidió como compensación por su juego un grano por la primera casilla, dos por la siguiente y así siguiendo. Lo mismo pasa con Carlomagno, que tuvo tres hijos (reconocidos...) y luego sus sucesores continuaron la proliferación, incluyendo muchos que tuvieron mala suerte, de manera que los genes fueron bajando en la escala social, hasta cubrir a prácticamente todos los habitantes de la región, por ramas insólitas y poco cono-

cidas, claro está. ¿Será que dentro de unos cuantos siglos todos seremos descendientes de Túpac Amaru, o hasta de Atahualpa? Creo que sí, y saber que vamos hacia eso nos ayudará a dar prioridad, y peso cultural, a nuestra futura común progenie. Aunque todavía falte mucho para ese evento de largo plazo, lo que hay que preparar desde ya es una valoración y estudio de todas nuestras ramas genealógicas. Además, aún sin pensar en futuros tan lejanos, hay que tener en cuenta la existencia, ahora ya, de una numerosa población de origen mezclado, y aunque a veces muchos de ellos se identifican más con el padre blanco que con la madre india, eso va a ir cambiando, y para que ello ocurra hay que valorar sus tradiciones y orígenes.

¿MITIFICAR EL PASADO, COMO HICIERON TANTOS OTROS?

Como sociólogo, no me gusta mitificar el pasado, como hacen muchos dirigentes de los pueblos originarios. Pero pensemos en el tremendo significado que ha tenido en la cultura y en la identidad europea la mitificación de la “democracia” ateniense, o de la república —y aún el imperio— romanos. Así que cuando vemos discutir a algunos intelectuales, actuales o pasados, sobre si el Incario era comunista o meramente socialista, tomémoslo con perspectiva universal, sin la pedantería de exigir pruebas. No se me escapa que entre los miembros de este seminario debe haber fuertes chorros de

sangre europea, pero apuesto cualquier cosa a que también hay de la aborigen. No es el caso mío, pero algún componente árabe o africano debe haberse metido en mis genes, durante los muchos siglos en que mis padres vivieron en el Sur de Italia, y seguramente que lo mismo ocurre con la gran mayoría de nuestra famosa inmigración europea. Así que ya es tiempo de revalorizar a los califatos, o a la civilizada Al-Andalús, aunque más no sea que por razones de familia. Y lo mismo, con mucha más razón, nuestras culturas originarias. No es que lo indígena sea lo “genuino” de nuestro continente, y lo demás mera invasión distorsionadora. Lo fue, pero ahora es parte de nuestra realidad, la cual, por otra parte, está cambiando rápidamente.

Como las proporciones de originarios y ultramarinos son distintas en nuestros países, uno de los resultados de una mayor interacción supranacional será una mayor igualdad entre esos componentes, y en el peso que se debe dar a sus historias y tradiciones culturales. Y si alguien piensa que nuestras comunidades aborígenes tienen escasa experiencia y tradición democráticas —lo cual es cierto, a pesar de las mitificaciones en contrario—, no estará de más recordar que algunas de las peores experiencias dictatoriales del continente se han dado en la tan “inmigratoria” Argentina, por no hablar de las que imperaron en el Viejo Continente. Así que hay que estar dispuesto a que cada uno recorra su propio camino histórico, cosa que hay que prever que ocurrirá, aunque eso no implica

aceptar o legitimizar cualquier cosa, como tampoco hay que hacerlo en África, cuyas peores dictaduras son graves, pero, es preciso decir, muchísimo menos graves que las que asolaron a los supuestamente cultos países de Europa o Asia.

LA COMPATIBILIDAD DE UNA *LINGUA FRANCA* INDOAMERICANA CON LOS IDIOMAS ORIGINARIOS

En nuestro continente, la *lingua franca* seguirá siendo por mucho tiempo esa mezcla de español y portugués que conocemos tan bien, por oírla hablar en este tipo de reuniones. Su competencia, en todo caso, será el inglés, y no el quechua o el náhuatl. Pero a estos idiomas hay que darles peso y prestigio, y para eso es imprescindible difundir sus diccionarios, sus gramáticas, sus cuentos y tradiciones literarias o históricas. No estoy proponiendo que el estudio de esos idiomas sea obligatorio en todas nuestras escuelas, aunque sí creo que debe serlo —y nos conviene que sea— el inglés. Conocer y respetar esas culturas originarias sí debe ser obligatorio, y en zonas donde hay concentración de esa población hacer que la educación sea bilingüe (como en el Paraguay). Ocurre que en el Paraguay el componente indígena es muy homogéneo, por la base guaraní (aunque hay también ahí sectores distintos).⁸ En la mayoría de nuestros países, la “solución paraguaya” no es posible. Pero a niveles locales o subregionales es otra cosa. Para la Argentina, por ejemplo, en las zonas donde habi-

tan los wichis, sería recomendable que toda la población, originaria o criolla, aprendiera ese idioma. Pero no se puede imponer eso en las áreas donde la composición étnica es muy distinta. En otras palabras, si queremos desarrollar una utopía, no está mal que la imaginemos con todos los detalles posibles, pero no tenemos que caer en los errores, tan nefastos en el siglo pasado, de creer que se puede llevar la utopía a la realidad sin dar el tiempo necesario para que maduren las brevas.

LAS VARIANTES DE *AFFIRMATIVE ACTION* EN NUESTRO MEDIO

En este proceso, va a ser necesario incorporar elementos de *affirmative action*, como se ha hecho en los Estados Unidos, donde es cada vez más obvia la diversidad de culturas.⁹ En eso cada uno debe explorar su camino. En el país del norte, ha habido una cierta reacción contra esa metodología, y no sería raro que se la fuera abandonando, en la medida en que sus primeros efectos habrían dado fruto (o, en una interpretación opuesta, habrían producido efectos negativos sobre la convivencia interétnica).¹⁰ Algo parecido ocurre con el tan mencionado “canon universal” de la cultura (y la teoría política) que ha sido muy debatido.¹¹ Ahí también se ha estado dando una reacción, en parte por los excesos con que a veces se la ha querido implementar. Respetar todas las tradiciones etnoculturales no implica desconocer las excelencias individuales, independientemente de que éstas

se encuentren —en nuestro tiempo histórico— más en un canon que en otro. El relativismo absoluto que hace que se le dé el mismo valor a un cuento de Borges, o un drama de Shakespeare, que a una mitología originaria no le hace bien a nadie, entre otros motivos porque con el tiempo y el pasar de los entusiasmos la perspectiva puede cambiar y hasta ir al otro extremo, desvalorizando lo propio, ante las exageradas valoraciones que se pueden haber tenido de ellas, y que con demasiada facilidad se pueden caer de ese pedestal. Pero no estaría mal que nuestros jóvenes estudiosos (que los hay) en la escuela secundaria, por ejemplo (que las hay buenas), tuvieran tanta familiaridad con los dioses mexicanos como con los griegos o romanos, y lo mismo con los héroes epónimos de esas culturas.

LA IMPRESCINDIBLE REFORMULACIÓN DE TEORÍAS POLÍTICAS PARA EL ESPACIO-TIEMPO INDOAMERICANO

Ante la posible emergencia de nuevos sistemas políticos en áreas separadas o muy autónomas, es preciso también hacer una revisión, ampliación y readecuación de nuestras teorías políticas y criterios constitucionales. En el fondo, esas teorías, desde las de Aristóteles hasta las de Marx, pasando por Hobbes, Montesquieu o John Stuart Mill, no se basan en otra cosa que en una extrapolación y generalización de los fenómenos históricos que sus autores conocían. Por lo tanto, si vamos a formar a las élites emergentes en los nuevos ámbitos nacionales y

étnicos con las teorías basadas en experiencias muy ajenas, siempre vamos a equivocarnos. No es que cada región sea un mundo cerrado distinto, teoría ésta que en algunos momentos tuvo bastante andamiento entre nosotros, como reacción extrema ante el problema que estoy describiendo. Pero, aunque la naturaleza humana siga siendo la misma en las diversas culturas, e incluso los regímenes políticos no sean tan radicalmente distintos como puede parecer, el hecho es que el espacio-tiempo tiene diversas coordenadas mentales siguiendo en algo a las coordenadas geográficas.

DEL NEOPOPULISMO AL INDIGENISMO

El tratamiento que ha tenido entre nosotros el tema del populismo es un ejemplo demasiado conocido de esta problemática. Como el fenómeno se renueva, y adquiere algunos aspectos nuevos en el indigenismo, es bueno echar una mirada a esos procesos. Los movimientos simbolizados por figuras como Hugo Chávez en Venezuela, Evo Morales en Bolivia y Rafael Correa en Ecuador son el resultado de cambios profundos en la estructura social de esos países, unidos a fracasos de dirigencias anteriores.¹² Lo que ocurrió es el continuado afluir de amplias capas marginadas de la población, desde sus residencias rurales o de pequeños pueblos, donde eran “menos visibles” y, desde ya, menos influyentes, hacia las grandes ciudades, donde los contrastes sociales son más explícitos e irritantes. Al mismo tiempo, aún en las áreas

rurales o de pequeños pueblos que quedan, se está dando el acceso de la población a la educación y a las comunicaciones, incluyendo la formación de grupos dirigentes que se capacitan para conducir a la masa del sector, dándole más voz y presencia en la arena nacional. Estos grupos demandan liderazgos a nivel nacional, que podrían haber sido dado por partidos populares preexistentes (como Acción Democrática en Venezuela, el Movimiento Nacionalista Revolucionario boliviano, o la Izquierda Democrática o el Roldosismo del Ecuador). Múltiples causas hicieron que fuera difícil para ellos cumplir este papel, pero no está dicho que les hubiera sido imposible hacerlo. Lejos de ello, en su momento canalizaron fuerzas equivalentes, pero en un contexto social muy distinto, de manera que podrían haber captado la nueva situación. Eso no ocurrió, por múltiples razones que sería excesivamente largo explorar aquí. También pareció sufrir la misma suerte el Aprismo en el Perú, pero ahí el partido supo recomponerse, quizás por la menor magnitud de los cambios (comparado con Venezuela) o el menor peso de la población indígena (comparado con Bolivia).¹³

El fenómeno de la incorporación al sistema político, si se da, de todos modos no será inmediato, como lo demuestra entre otras cosas el caso guatemalteco, con la escasa presencia electoral del movimiento de Rigoberta Menchú. Los partidos populares preexistentes, empezando por el Aprismo, tienen la oportunidad de entender el fenómeno y canalizarlo en sus filas, aunque hay que

tener en cuenta que una larga experiencia de participación política les ha generado en su seno o en su entorno una serie de intereses creados (a diversos niveles de clase) que deben ser afectados para dar lugar a los nuevos entrantes que están golpeando a las puertas.¹⁴

Estos movimientos “neopopulistas” que plantean una alternativa con el nombre de socialista tienen algún parecido, pero con ideología más radicalizada, con los que caracterizaron a otros países de mayor desarrollo, como Argentina o Brasil, en etapas anteriores. En Brasil los cambios han ocurrido por la enorme transformación industrial del país, que ha sentado las bases de un nuevo fenómeno de izquierda originalmente radicalizada y hoy reformista, el Partido dos Trabalhadores, fenómeno que ha sustituido también al primer populismo, el de Vargas y Goulart. Pero, dado el grado de desarrollo del país (o al menos de su importante área dinámica), no es muy probable que se den fenómenos como los antes descriptos, del neopopulismo izquierdista. En cierto sentido, Lula es el equivalente, en cuanto a representación clasista, de esos fenómenos, aunque con distinta ideología y prácticas de conducción. Por lo tanto desplaza a quienes podrían ser sus émulos, al ocupar su mismo espacio social. En cuanto a la Argentina, el populismo clásico de Perón ha sobrevivido, y ha pasado por las etapas esperables de confrontación radicalizada, entendimiento con la derecha neoliberal (de manera algo extrema) y posterior divi-

sión y canalización en un movimiento popular reformista democrático.¹⁵

Los fenómenos indigenistas tienen amplio futuro en los países donde ese sector de la población es importante, lo que incluye sin duda al Perú y a México, aparte de varios otros en América Central. Los neopopulismos de izquierda mencionados, por representar a sectores “nuevos” de la sociedad, no pueden menos que reflejar sus carencias, sus odios, sus esperanzas algo milenaristas, como ocurrió en su tiempo con los clásicos socialismos o los primeros populismos. Quienes se emperran en exigirles el mismo comportamiento que hoy tienen, tras muchas décadas, sus predecesores, parecen no entender algunas de las leyes básicas de la evolución social.¹⁶

LA ALTERNATIVA PARA LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

En fin de cuentas, para los pueblos originarios se marcan dos caminos: uno es el de buscar la formación de nuevas entidades políticas autónomas (municipales o provinciales) eventualmente algo separatistas, como hemos mencionado al inicio de esta exposición. El otro camino es el de la acción como sector dentro de la sociedad nacional multiétnica bastante mezclada. Esta última orientación implica, sin proponérselo, debilitar las perspectivas de la otra, en la medida en que tiene algo de éxito, pues va unida inevitablemente a una mayor mezcla étnica y, por lo tanto, a una menos intensa, o distinta, identidad. El principal reto para las dirigencias de

los pueblos originarios será el de saber coordinar ambas estrategias, sabiendo que habrá quienes se orienten más hacia una que hacia la otra. Saber integrar esos elementos contradictorios es una tarea que, bien considerada, debe enfrentar cualquier conducción política o ideológica, y para la cual es preciso prepararse, dejando de lado estrategias simplistas o unidireccionales.

NOTAS

- 1 Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, especialmente Cap.16, sobre España y el Norte de África.
- 2 Víctor Raúl Haya de la Torre, *Adónde va Indoamérica*, 3^a ed., Santiago de Chile, 1936; *Toynbee ante los panoramas de la historia. Espacio-tiempo histórico americano*, Buenos Aires, Cía. Editora y Distribuidora del Plata, 1959.
- 3 Laura Luna F., *Un mundo entre dos mundos: las relaciones entre el pueblo mapuche y el Estado chileno desde la perspectiva del desarrollo y de los cambios socioculturales*, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2007; Víctor Toledo Llancoqueo, *El pueblo mapuche: derechos colectivos y territorio. Desafíos para la sustentabilidad democrática*, Santiago de Chile, Programa Chile Sustentable y Fund. Heinrich Boell, 2005.

- 4 Canada Task Force on Aboriginal Languages and Cultures, *Towards a New Beginning: a Foundational Report for a Strategy to Revitalize First Nation Inuit and Métis Languages and Cultures*, Ottawa, 2005.
- 5 José Millalén Paillal *et alii*, *¡Escucha, winka! Cuatro ensayos sobre historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago de Chile, LOM Ed., 2006; Isabel Hernández, *Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina*, Santiago de Chile, Pehuén, 2003.
- 6 El argumento está desarrollado en Charles Cameron, David Epstein y Sharyn O'Halloran, "Do Majority-Minority Districts Maximize Substantive Black Representation in Congress?", *American Political Science Review*, v. 90, n. 4, 1996. Los autores llaman distritos "majority-minority" a aquellos en los que el grupo minoritario y discriminado a nivel nacional es una mayoría.
- 7 Henk E. Chin y Hans Buddingh', *Surinam: Politics, Economics and Society*, London y New York, Frances Pinter, 1987; F. S. J. Ledgister, *Class Alliances and the Liberal Authoritarian State: the Roots of Post-Colonial Democracy in Jamaica, Trinidad and Tobago, and Surinam*, Trenton, NJ, Africa World Press, 1998; Brian Meeks, *Narratives of Resistance: Jamaica, Trinidad, the Caribbean*, Kingston, University of the West Indies Press, 2000; Perry Mars y Alma H. Young, comps., *Caribbean Labor: the Legacies of Cheddi Jagan and Michael Manley*, Detroit, Wayne State University Press, 2004.
- 8 Gerard Gómez, *La lengua vernácula en el proceso sociopolítico del Paraguay*, Asunción, Servilibro, 2007; Grazziella Corvalán, *Competencia lingüística en español y actitudes de las maestras hacia el guaraní*, Asunción, Centro Paraguayo de Estudios Sociológicos, 1991.
- 9 Un reciente libro lo expresa en su título: *The Coming White Minority*, New York, Times Books, 1996, de Dale Maharidge. Ver también Jorge J. E. Gracia, *Latinos in America: Philosophy and Social Identity*, Malden, Mass, Blackwell Publishers, 2008, y Matthew L. M. Fletcher, *American Indi-*

- an Education: Counternarratives in Racism, Struggle and the Law*, New York, Rutledge, 2008.
- 10 Christopher Newfield, *Unmaking the Public University: the Forty Year Assault on the Middle Class*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.
- 11 Allan Bloom, *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, New York, Simon and Schuster, 1987; Robert L. Stone, comp., *Essays on the Closing of the American Mind*, Chicago, Chicago Review Press, 1989; John Arthur y Amy Shapiro, comps., *Campus Wars: Multiculturalism and the Politics of Difference*, Boulder, Co., Westview Press, 1995.
- 12 Alfredo Ramos Jiménez, comp., *La transición venezolana. Aproximación al fenómeno Chávez*, Mérida, Centro de Investigaciones de Política Comparada de La Universidad de los Andes; Enrique Ayala, *Lucha política y origen de los partidos en Ecuador*, Quito, EDUCA, 1978.; Osvaldo Hurtado, *El poder político en el Ecuador*, 16^a ed., Quito, Planeta, 2007 (1^a ed., 1977); Lucas Kintto, *Rafael Correa: un extraño en Carondelet*, Quito, Planeta, 2007.
- 13 Luis Millones, *Ser indio en el Perú: la fuerza del pasado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2004; Oswaldo Albornoz, comp., *Las luchas indígenas en el Ecuador*, Guayaquil, Claridad, 1976; Josep M. Barnadas et alii, *Los Aymaras dentro de la sociedad boliviana*, La Paz, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, 1976; Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quecha, 1900-1980*, Ginebra, Instituto de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social, 1986; Yvon Le Bot, *El sueño zapatista: entrevistas*, Barcelona, Plaza y Janés, 1997.
- 14 Edelberto Torres Rivas, *Interpretación del desarrollo social centroamericano*, San José de Costa Rica, EDUCA, 1971.
- 15 He argumentado mas extensamente esta interpretación en mi reciente *Ideas para una nueva etapa en la política argentina*, Buenos Aires, Corregidor, 2008. Ver también Helio Jaggeribe, *O Problema do Desenvolvimento Econômico e a Burguesia Nacional*, São Paulo, Fórum Roberto Simonsen,

- 1956, y *A Crise do Populismo Brasileiro*, Rio de Janeiro, Iuperj, 1975; y Paulo Brandi, *Vargas: da Vida para a História*, Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- 16 Rita Giacalone de Romero, comp., *Guyana hoy*, Mérida, Corpóandes, 1982; Percy C. Hintzen, *The Costs of Regime Survival. Racial Mobilization, Elite Domination and Control of the State in Guyana and Trinidad*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; Ralph Premdas, *Trinidad and Tobago: Ethnic Conflict, Inequality and Public Sector Governance*, Basingstoke, New York, Palgrave Macmillan, 2007.

Le Fleuve Alphée

François L'Yvonnet

Il y a le fleuve Alphée. Et d'abord ce que la mythologie grecque en dit: le dieu Alphée (*Alpheios*) se transforme en fleuve pour rejoindre sa nymphe bien-aimée qu'Artémis a changé en fontaine. Mais il y a encore l'usage qu'en fit Roger Caillois dans le livre éponyme:¹ grand ami de l'Amérique latine, infatigable passeur entre les deux rives, le fleuve Alphée est alors la métaphore d'une culture faite de circulation souterraine, d'affluents, de sources résurgentes, de savoirs multiples, de mille rameaux travaillant en secret. C'est une autre représentation de l'espace qui se dessine, avec ses frontières floues et liquides, ses courants et ses tourbillons dont il faut imaginer le double mouvement centripète et centrifuge.

Carlos Fuentes parlant de la latinité, évoque un “grand fleuve de rencontres”, un “métissage”, un “grand brassage de cultures”, sans lequel on ne pourrait expliquer García Márquez ou Alejo Carpentier, ni les écrivains martiniquais. Il y a la source méditerranéenne, celle des pays dont la langue vient de Rome — l’Espagne, l’Italie, le Portugal, la France — puis la rencontre de l’Europe latine avec le monde amérindien, et le monde noir qui est arrivé dans les bateaux de l’esclavage. Autant d’eaux mêlées, souvent impétueuses, aux rythmes des flux et des reflux, des arrogances et des amitiés.

Toujours cette métaphore de la fluidité et des affluences. Fernand Braudel (dans *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l’époque de Philippe II*) parle d’une “succession de plaines liquides” pour souligner l’enchevêtrement des cultures, des zones de rencontres et de conflits, des “civilisations” dont la Méditerranée est l'espace. Non point seulement un décor brillant, mais une tectonique des plaques qui donne tout son sens au flottement et aux affrontements entre les hommes, au cours des siècles, sur la grande scène de la *Mare nostrum*. “Qu'est-ce que la Méditerranée?”, Braudel répondait: “Mille choses à la fois. Non pas un paysage, mais d'innombrables paysages. Non pas une mer, mais d'innombrables mers. Non pas des civilisations, mais des civilisations entassées les unes sur les autres.” Le grand historien des *Annales* a exploré avec le talent que l'on sait ce “monde de soixante jours”, le temps moyen qu'il fallait pour rejoindre Constantino-

ple depuis Valence. Ce monde n'est plus le nôtre. Mais la "liquidité" garde une puissance suggestive.

I

La Méditerranée est un espace en perpétuelle tension (jusqu'à risquer l'éclatement), qui réalise une sorte d'équilibre entre les contraires: le *clos* et l'*ouvert* (une mer qui est un long détroit entre deux mers, l'une quasi close, la mer Noire, l'autre ouverte sur les lointains maritimes, l'Atlantique). Un monde de germination endogène qui irradie tous les points du globe. Le *même* et l'*autre* (une identité forte, reconnaissable entre toutes, faite d'appartenances ouvertes et indéfinies. Toute tentative de réduction de l'une à l'autre est un appauvrissement). L'*un* et le *multiple*: la Méditerranée, en dépit des scissions et des crises, en dépit des affrontements, est à la fois homogène et disparate (développements contrastés, régimes politiques divers, démographie inégalement explosive, drames des migrations sauvages).

La Méditerranée est aussi davantage que cela: elle peut apparaître, forte de ses transformations millénaires, comme la scène, de moins en moins géographique, *stricto sensu*, de plus en plus métaphorique d'une narration du possible. La Méditerranée est le foyer (la matrice, dirait Edgar Morin) d'un imaginaire "euro-afro-asiatique", qui se joue des totalisations les plus radicales, celles des idéologies unifiantes et réductrices. Se réfé-

rer à l'idée de latinité, ce n'est pas privilégier une région du globe, ni par quelque effet ethnocentrique une culture sur une autre, ni se nourrir de vieux rêves d'empire. C'est, au contraire, reculer toujours les limites du monde, vers d'autres mondes naissants ou renaissants. D'autres mondes, qui cherchent à affirmer leur existence, dans la reconnaissance réciproque, hors des replis identitaires.

Le triste constat que faisait Claude Lévi-Strauss dans *Tristes Tropiques* est d'une actualité de plus en plus brûlante: l'incompréhension croissante des sociétés développées envers les réalités du monde qui les entourent; le déclin du monde humain; l'annulation accélérée des différences ou la pente vers l'indifférenciation; le pessimisme écologique radical qu'inspire le saccage des équilibres naturels par l'avidité des hommes, etc.

Par un lent travail de maturation paradoxale, la "latinité" a pu engendrer *des Méditerranées*. Elle se présente alors comme un curieux paradigme, incarnant à la fois le pluralisme culturel qu'elle a essaimé (et dont elle s'est nourrie) en Amérique latine, peut-être même jusqu'en la côte occidentale de l'Afrique, et qu'elle provoque, et c'est alors l'expérience d'un vis-à-vis salutaire avec l'autre, avec celui qui nous fait face. Le monde hé-gémonique, relayé dans les esprits par l'emprise médiatique, est un monde sans face-à-face, sans rives, personne ne regardant personne.

L'océan Atlantique qui nous sépare, pays latins d'Europe et d'Amérique, est aussi ce qui nous uni. C'est de-

venu un “monde de quelques heures”, et non de quelques mois, mais un monde qui plonge loin dans le passé vers des sources qui peuvent être communes (judéo-chrétiennes, gréco-latines, arabo-musulmanes), mais aussi tendu vers l’avenir, vers quelque point d’origine — cette origine qui est sans doute “devant nous” (selon l’expression de Heidegger, reprise par Edgar Morin²), et qui ouvrira sur de possibles nouveaux commencements.

II

Une certaine tradition philosophique, longtemps dominante en Europe continentale, la tradition allemande, a privilégié la source grecque. Heidegger n’hésitait pas à mettre en résonance intime la langue grecque (langue de l’être) et la langue allemande, comme s’il y avait entre elle une sorte de proximité historiale. En France, Jean Beaufret, disciple et introducteur de l’auteur de *Sein und Zeit*, a longuement glosé sur cette question. La philosophie française depuis le début du XIXe siècle, jusqu’à nos jours, s’est mise à l’école d’outre-Rhin (Victor Cousin allait à Berlin chercher l’adoubement du Maître). Rome n’est jamais qu’un épigone voué à l’imitation, sans réel génie, présentant tous les signes de la décadence (Simone Weil mettait dans le même sac impérial, les Romains et les Juifs, adorateurs de la puissance). Rémi Brague dans un livre justement célèbre³ a montré que le génie de Rome est tout entier dans la transmission. L’expérien-

ce du commencement, dit Brague, est celle d'un recommencement. La latinité serait cette curieuse expérience de la transmission de ce qui n'appartient à personne en particulier, et donc peut appartenir à tous. L'édit de Caracalla, cher à Edgar Morin, qui étendait la citoyenneté romaine à tous les hommes de l'Empire, tire une grande part de sa force symbolique, d'un geste "transmetteur".

Ajoutons à cela cet apport essentiel de Rome qu'est l'invention de l'État et du droit (sinon inventé du moins formalisé). N'oublions pas que lesdits Grecs, que vénèrent tant Heidegger, n'ont jamais réussi à s'entendre, à vivre ensemble durablement dans un espace politique commun pacifié. Les Cités grecques n'ont jamais cessé de se faire la guerre. Et ce sont ces guerres fratricides qui provoqueront le déclin irréversible de la civilisation hellénique. Les mœurs impériales romaines peuvent faire horreur (c'est ce qui nourrira l'aversion d'un Bernanos), il suffit pour s'en convaincre de lire les chapitres de la *Vie des douze Césars* de Suétone consacrés à Tibère ou à Caligula. Mais c'est aussi Rome qui conçut l'idée d'une coexistence effective du multiple. C'est à Rome que la *libido d'appartenance* (qui vise à réduire l'identité à une appartenance exclusive) fut le plus durablement ébranlée.

III

Plagiant les termes d'un débat très franco-français,⁴ nous sommes tentés de dire que la latinité n'est pas "ter-

minée”, qu'il ne s'agit pas d'un moment révolu du passé lointain, voire d'un moment “raté”. C'est ce que semble dire Régis Debray dans un court essai, elle ne serait plus guère que l'ombre de ce qu'elle fut, lorsqu'elle était naguère “fédératrice des nations du sud de l'Europe, elle est aujourd'hui bousculée par le vent d'Atlantique, qui souffle aussi d'est en ouest”. Or, il nous semble que le régime d'historicité, d'idéalité, d'organisation du politique, de vision de l'homme, ouvert par la latinité n'est pas clos. Elle est pour nous une matrice de sens. C'est sans doute ce qui unit, dans leur diversité même, les membres de l'Académie de la latinité. Une Académie si peu académique, sans programme (comme s'il s'agissait, à la lettre, d'écrire l'avenir), sans doctrine (leur temps nous semble passé), sans dogme (la “vérité” absolue est une illusion métaphysique), sans “bureau politique” (qui peut prétendre décider du sort des autres). Tout juste une communauté d'esprits, libres de toute appartenance, habités par un souci partagé: instituer une “langue” commune dans laquelle peuvent se formuler les questions majeures de notre temps. La barbarie à laquelle nous condamne les politiques hégémoniques et “altéricides” est précisément la fin d'une langue commune [et ceci n'a rien à voir avec le fait (incontestable) qu'un milliard d'individus parlent aujourd'hui une langue néo-latine — 1/6^e de la planète...]. Il ne s'agit pas de confronter des quantités de locuteurs, ici latins ailleurs chinois ou hindis, face à la nouvelle “*lingua franca*” qu'est l'anglais, langue de la puissance

sans partage — mais aussi, comme le souligne George Steiner, “grammaire”, au sens chomskien, de l’informatic et de l’Internet].

IV

On se saurait se contenter d’agiter le dernier “mantra” à la mode, le dialogue des cultures ou des civilisations… C’est un peu une “tarte à la crème”, une formule pieuse, le “dernier dogme d’un monde sans dogme” (R. Debray), un vague “topos” qui traîne dans certains prêches internationaux et qui n’aboutit à rien, sinon à conforter les puissants dans leur puissance et les faibles dans leur ressentiment. Le dialogue, en toute rigueur — le dialogue philosophique, par exemple, qui est une quête du vrai, suppose en tous une raison commune (sinon point d’accord possible) et l’insuffisance en chacun de cette raison (sinon à quoi bon chercher). Il y a une tension entre *philia* et *agôn*: la dialectique, au sens propre, est alors dynamisée… Les “cultures” ou les “civilisations” ne peuvent être rapportées à une supposée raison commune qui aurait valeur de règle ou de norme (et qui comme un cordeau, dirait Épictète, distinguerait ce qui est droit de ce qui est tordu), plus encore, elles ne sont pas des “sujets”, mais des entités vagues, souvent indéterminables, bien incapables de prendre langue avec qui que se soit. Sur cette question, chacun à leur manière, Régis Debray ou Edgar Morin ont dit ce qu’il fallait dire.⁵ Rémi Brague,⁶

lors d'une session de l'Académie de la latinité (Rio, 2003), a souligné les difficultés de toutes sortes (en particulier épistémologiques) qui rendent pour le moins problématiques les tentatives de compréhension mutuelle entre Musulmans et non Musulmans, les volontés de "dialogue" (fort en vogue), par exemple, entre les religions chrétienne et musulmane (liées à l'indétermination du mot même d'Islam qui désigne à la fois une religion, une civilisation et un ensemble de peuples, à des malentendus portant sur le statut historique des uns et des autres).

Cela ne suffit pas à rendre caduque ou inopérante l'idée de "langue commune", ni celle de latinité. Il est vain, nous semble-t-il, de débattre de la "pertinence" du terme latinité (même si d'aucuns lui préféreront celui de *latinitude*, sur le modèle de la "négritude"). Commencent alors les interminables querelles d'école. L'essentiel est de se garder de toute hypostase. La latinité n'est pas une ère culturelle cohérente et unifiée qui aurait miraculeusement échappé à l'usure de l'histoire, à ses contradictions internes, aux guerres coloniales, à la politique des blocs, aux cassures entre le nord et le sud. Il peut paraître bien illusoire d'en brandir le spectre face à la puissance hégémonique anglo-saxonne, elle-même peut-être bientôt dépassée par quelques nouvelles entités émergentes (Chine, Inde et pourquoi pas plus lointainement le Brésil). Évitons de nous payer de mots. La "latinité" n'est pas un terme magique chargé de tout le Bien du monde opposé au grand Mal nord-américain.

Certes, la latinité est d'abord une diversité “factuelle”, de peuples, de langues, de cultures, d'histoires, etc... Parler de “latinité” (au singulier) peut paraître réducteur. Mais, comme le disait Montaigne: “Quelque diversité d'herbes qu'il y ait, tout s'enveloppe sous le mot de salade” (*Essais*, I, 46). Par définition un concept unifie, subsument, comme diraient les philosophes, un divers empirique. La latinité se dit sans doute multiplement, en plusieurs sens, comme l'être chez Aristote. Il n'en reste pas moins que ce qui semble unifier cette notion quant au fond, c'est une certaine exigence de l'esprit, un “pari” sur l'avenir, ou mieux un “défi” (nous pensons au titre du livre d'entretiens que nous avons publié avec Candido Mendes, le *Défi de la différence*⁷). Un défi dans tous les sens du terme: puisqu'il s'agit de “jeter un défi” par des initiatives singulières qui placent l'autre dans une situation d'égalité (et non dans une relation ami-ennemi à la Carl Schmitt); de “mettre au défi” ceux auxquels on s'adresse d'accepter de se déprendre de soi, suffisamment pour qu'un échange soit possible; et enfin par un “refus de se soumettre”, un refus d'abdiquer devant les puissants du jour (il s'agit bien alors de “défier une autorité”)...

Notre intérêt pour Louis Massignon s'inscrit dans cette perspective, en particulier ses rapports avec Gandhi qu'il rencontra à Paris en 1931. Le Mahatma lui semblait porteur d'une nouvelle forme de lutte contre soi-même et contre l'injustice. Notre ami Christian Jambet fait justement remarquer⁸ que tandis que le siècle s'en-

ferrait dans des stratégies de la violence illimitée, Louis Massignon sut déchiffrer dans l'action de Gandhi l'avenir des déshérités et les prémisses d'une politique paradoxale, qui n'aurait pas pour conséquence de faire des opprimés d'hier les oppresseurs de demain. Une véritable rupture dans l'histoire mondiale.

V

On doit pouvoir faire de la latinité une sorte d'usage “régulateur” (au sens kantien), une “idée” régulatrice qui pourrait nous aider à trouver des formulations à la fois adéquates et partageables, à générer des questionnements, à penser le divers comme l'essence du phénomène humain. Mais aussi à sortir de quelques impasses intellectuelles: à commencer par l'opposition Occident/non-Occident. Opposition qui peut être figée ou au contraire dynamique, voire critique (au sens propre). Précieuses sont à cet égard les analyses de François Jullien⁹ (lorsqu'il nous suggère d'entrer dans un autre espace de pensée: “hétérotopie”, au sens de Michel Foucault dans *Les Mots et les choses*, par opposition à l’“utopie” illusoire. Faire l'épreuve du dépaysement de la pensée, créer du *dis-sensus* pour faire *dissidence*, etc.). À la mesure de ce qu'Édouard Glissant appelle le “Tout-monde” (la “mondialité”, comme mise en relation de la diversité, contre la “mondialisation”¹⁰) ou Patrick Chamoiseau parlant de “totalité ouverte et imprévisible”¹¹. Sortir aussi du dé-

bat Modernité — Post-Modernité — seconde Modernité — Hypermodernité... Autant d'expressions qui témoignent de la difficulté à penser le paradigme dans lequel “nous” sommes assurément. Alain Touraine aime dire que la modernité est indépassable, entendons que le nouveau paradigme dans lequel nous pensons (qui n'est plus “social” mais “culturel”) est centré sur le sujet, pivot de la modernité (quelles que soient les formes paradigmatisques de celle-ci), le sujet est celui qui dit “Je”, qui se pose à la fois comme un individu (comme tel unique) et porteur d'une exigence d'universalité (il y *des* sujets). Les thèses d'Alain Touraine sont conjugables, sauf à les rejeter du côté du relativisme (voire du nihilisme), avec celles que développent Jean-François Lyotard, concernant par exemple la fin des “grands récits” (et certaines promesses de la “première” modernité), voire avec celles de Jean Baudrillard lorsqu'il constate l'obscénité de notre société “occidentale”, perdue dans l'extase de la consommation et de la communication. Si “Modernité” il y a, et si celle-ci est indépassable, il faut aussi la penser dans sa multiplicité. Pierre Legendre fait justement remarquer que: “D'autres cultures sont déjà et seront productrices de Modernité. Sera-t-elle la copie conforme de nos illusions d'Occidentaux?”¹² C'est une question fondamentale qui nous conduit à interroger notre propre “destination” moderne.

Il y a une réelle urgence — et l'Académie de la latinité est presque l'espace naturel pour de telles interrogations

— à se demander comment, dans un tel horizon historique, politique et idéologique affronter la question de l'identité (nationale, religieuse, ethnique) autrement que par le duel meurtrier.

NOTES

- 1 Gallimard, 1978.
- 2 *Vers l'abîme*, L'Herne, 2007.
- 3 *Europe, la voie romaine*, Gallimard, 1999.
- 4 Vincent Peillon, *La Révolution française n'est pas terminée*, Seuil, 2008 (une réponse, sinon une réplique, sur le mode polémico-philosophique, à la formule de François Furet: “La Révolution française est terminée”).
- 5 Régis Debray, *Un mythe contemporain: le dialogue des civilisations*, CNRS éditions, 2007. Edgar Morin, *Le dialogue suppose l'égalité*, Le Nouveau courrier, Unesco, janvier 2004.
- 6 *Quelques difficultés pour comprendre l'Islam*, Textos de Referência, Académie de la Latinité, Rio de Janeiro, 2002.
- 7 Albin Michel, 2006.
- 8 Dans l'édition qu'il a dirigé des *Écrits Mémorables* de Louis Massignon (à paraître en avril 2009).
- 9 En particulier dans *Penser un dehors, entretiens d'extrême-Occident*, Seuil, 2000.
- 10 “Ce que l'on appelle mondialisation, qui est l'uniformisation par le bas, la standardisation, le règne des multinationales,

l'ultralibéralisme sur les marchés mondiaux, pour moi, c'est le revers négatif de quelque chose de prodigieux que j'appelle la mondialité. La mondialité, c'est l'aventure extraordinaire qui nous est donnée à tous de vivre aujourd'hui dans un monde qui, pour la première fois, réellement et de manière immédiate, foudroyante, sans attendre, se conçoit comme un monde à la fois multiple et unique, autant que la nécessité pour chacun de changer ses manières de concevoir, de vivre, de réagir dans ce monde-là.” *Les périphériques vous parlent*, Documenta n. 11, novembre 2002.

- 11 “C'est avec l'idée de Relation que nous pourrons comprendre qu'il nous faut transformer nos territoires en des Lieux. Le territoire tend à s'instituer en centre; le lieu qui est multi-trans-racial, multi-trans-culturel, se comporte en rhizome. Le territoire isole là où le lieu, habité de diversité, tend à irradier de manière complexe dans un jeu de partage, de solidarités et d'échanges. Le monde serait ainsi constitué d'une infinie constellation de lieux qui élaboreraient une unité sans unicité. Une unité qui ne saurait s'envisager que dans la diversité, et qui permettrait l'exaltation de la diversité. En bref: une unité ouverte.” *Revue Cité*, n. 33, PUF, 2008.
- 12 *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*, Mille et une nuits, 2004.

3 Globalización, el Futuro de la Hegemonía



Emergences nationales et post-hégémonie

Candido Mendes

OBAMA ET L'HÉGÉMONIE DÉTROMPÉE

L'évènement de la candidature Obama offre le scénario le plus imprévu quant à la suite des hégémonies comme elles sont encore pensées par la dialectique inertuelle de la globalisation. En effet, la poussée limite des dominations montrée par les États-Unis de nos jours se dégage de tout le profil de la déchéance des empires, tels que dessinée par le processus historique de la modernité. Les prochaines élections engagent, au-delà de tout jeu de repli de l'appareil politique, un réveil de fond d'une conscience collective, surgi de sa matrice, foncièrement démocra-

tique. C'est l'émergence du pays à l'allure "jeffersonienne" qui se dresse pour aller voter, démontrant le lien de fondation matricielle entre le premier Etat national de la modernité et la fonte d'une volonté générale. Avec l'Indépendance américaine, le foisonnement des Lumières devançait en outre-mer la Révolution en surmontant son histoire nue du pouvoir par l'essor citoyen essentiel, qui reprend de plus belle en ce début du XXI^{ème} siècle.

Tout ce sursaut nous fait revenir au choc de la chute des tours et à l'agression du pays, pour la première fois, en plein sur son territoire. Le coup de l'Al-Qaeda venant du ciel à Manhattan ne cesse de stupéfier la nation, à la levée de ses étendards. Un fondamentalisme essentiel allait s'avérer en réponse catégorique.

Le bushisme, répandu à outrance, noue l'affront à la mise en garde tout horizon et à la chronique sans retour d'une civilisation de la peur. Elle est faite de cette contradiction d'un pays aux forces sans pareilles, exposé à la menace fourmillière et anonyme d'une attaque qui met en cause la rupture des subjectivités collectives, où le monde du terrorisme se soulève devant l'espace des nations et des empires et leur logique de domination connue et tranquille.

La guerre préemptive, ébauchée lors de la première invasion de l'Irak, est déjà dépassée dans cette accélération de la perte des syntaxes des conflits que pose la généralisation clandestine du terrorisme et l'avènement incontrôlable de l'homme-bombe.

AVANT LA GUÉRILLA DE LA DIFFÉRENCE

Les premiers caucus de l'Iowa précédant la candidature de Obama dévoilèrent jusqu'où l'inconscient collectif américain secoue l'habitat du monde de la peur, contrairement à ce qui le fit coexister avec la Guerre Froide. Effectivement, un univers au pouvoir reconnu sait ses limites et les règles insurmontables de leur menace. Le Salon Ovale d'aujourd'hui ne comptait pas sur ce repli de profond dégoût, où les jeux faits et proposés de la nation hégémonique perdaient leurs remparts tels qu'ils semblaient assurés après l'insupportable de la chute du World Trade Center. La profondeur de la croyance démocratique se révèle avec l'option pour le sénateur de Chicago comme étant plus matricielle que le fondamentalisme, que la muraille de la chrétienté et les modèles économiques d'un *american way of life*. La prochaine élection ne répète pas les mêmes passes que celles du pouvoir établi, mais celles d'une alternative qu'une Amérique profonde trouvait en jetant les mêmes dés du vote présidentiel de toujours.

Le choix pour Obama se déverse sur un tourment de fond. Il démontre d'abord l'obsolescence du préjugé racial qui permit au sénateur de Chicago de prononcer un discours "lincolnien", de conquête civique sans retour, en avril dernier. Mais par là, il ne faisait qu'aiguiser des options sur deux fonds de culture. Il opposa au fondamentalisme de service mis en marche par les républi-

cains un retour à la fraîcheur primordiale d'une capacité de vote du pays, revenu à ses matrices.

Le slogan subséquent *Yes, We Can* revient à un inouï ancestral, où l'américain s'éveillait au caractère subversif et fondateur de sa liberté. La première crédibilité d'Obama jaillissait de cette mouvance qui débordait le répertoire traditionnel des choix proposés par la pratique électorale habituelle. Celle, en effet, d'un pays au vote facultatif et où moins de la moitié des électeurs se déplacerait le jour venu jusqu'aux urnes. Les électeurs de 2008 s'aperçoivent que l'enjeu devient, à la fois crucial face au vrai plébiscite entre deux identités culturelles et non plus politique, mené par l'impasse Bush à l'orée de son Armagédon.

SOMME NULLE ET ALTERNATIVE

Les pourcentages des deux candidats signalent le choix entre l'appui à l'hégémonie portée à son point de non retour et à une refonte, par le protagonisme du sujet collectif, des jeux de pouvoir rendus objectivement à l'obsolescence de leur contrôle. À la limite du plan culturel, on comprendra immédiatement la désuétude de cette syntaxe de la sophistication hégémonique. De la guerre préemptive au désarmement, au jeu des retraits militaires ou de l'internationalisation de la paix laissés au strict protagonisme des Nations Unies.

Le choix pour Obama répond à un mandat en profondeur, quoique pressenti, à peine ébauché dans le conte-

nu de son vouloir mais en alerte quant aux chemins à ne plus prendre et gage de la mise en œuvre d'un vrai vote en alternative.

Tout le problème et le syndrome du terrorisme ne font qu'entamer ce qu'on voudrait nommer “guerre de religion”, mais qui en fait dépasse la confrontation classique des croyances dans la mesure où elles s'entrecroisent comme corps historiques dans la modernité contemporaine. De même que le terrorisme ne peut plus être confiné à l'Al-Qaeda ou aux talibans et au prix de l'exécution de leurs responsables, de même l'apparition de la peur au sein des *establishments* les plus nantis du monde ne pourra plus échapper à la vision, en plein visage, des dialectiques d'égarements de leur subjectivité séculière. L'arpentage du vote donne un mandat à Obama et le condamne à dépasser toute visée classique entre conquêtes et replis d'une *pax americana*.

AUX MATRICES DE L'INCONSCIENT DÉMOCRATIQUE

Un nouveau discours lincolnien, tel que celui du 14 avril dernier, même s'il peut attendre au-delà des élections gagnées, si Barack Obama y parvient — mettra en cause les contradictions de cette subjectivité du pays, déjà en proie à l'expropriation, par les simulacres, de sa dite vérité, par les guérillas inévitables de l'*american way of life* et des résistances d'un fondamentalisme exaspéré mené

par le Salon Ovale. Et comment, dans une telle visée, se procurer le caléidoscope de ce nouveau scénario où la domination rompt avec toute linéarité dans sa complexité et prévision ? Restent-ils les mêmes, les paliers de reconnaissance collective, pour s'assurer de l'action mobilisatrice dans sa nouvelle poussée? En effet, jusqu'où c'est l'espace public même qui se perd dans ce nouvel univers de l'expropriation de l'opinion publique par l'ogre médiatique, où l'État n'a plus l'aménagement d'un devenir bloqué devant le scénario où se profile une économie de marché, pour donner un nouveau plafond à la souveraineté? Et comment déceler les premiers signes alternatifs qui resteraient la raison d'être d'une candidature Obama, en dépit de toutes les tentations pour ne garder qu'un ajournement réformiste comme celui qu'invoquerait en sa faveur un état général du système toujours laissé à son inertie?

Porté au palier de l'inconscient collectif, détaché des univers reconnus, le terrorisme non seulement conduit à la peur fondamentaliste, mais nous pousse aussi en avant vers une nouvelle tournure des contrôles sociaux où le protagonisme, échappé de l'organisation économique, se profile devant le pouvoir politique public également en perte grandissante.

AU-DELÀ DE LA DIALECTIQUE DES EMPIRES

Nous sommes donc devant un scénario où les logiques des appareils ou des forces de répression sociale

perdent pied, face à un inconscient collectif en proie à sa simulation. La nouvelle guérilla subjective fonce, disparue l'architecture historique où les empires marchaient de pied ferme, savaient où trouver leurs prolétariats internes et externes et surtout la bonne zone grise de leur orée, le limen pour travailler les assimilations et les paix identitaires en sûre échéance.

En fait, au contraire, la dialectique émergente de l'hégémonie implique chaque fois plus la diaspora décontenancée de ses matrices par un enjeu migratoire à tout prix et à toute rendition identitaire. Elle exprime la nouvelle situation limite d'une hégémonie arrivant à l'exponentiel, à l'inertie accumulée de la concentration économique, de pair avec l'avancée des espaces de marché sur l'espace social, en passant de la dynamique culturelle à celle d'un univers identitaire rendu à sa reproduction dans la commodité du simulacre.

En pouvant devenir porteur d'une alternative pour la dialectique de l'hégémonie et non pas de sa stricte inertie, un gouvernement Obama ferait face aux poussées migratoires déjà évadées des processus historiques des diasporas, ainsi que le montrent les ondes de passages clandestins des frontières américaines par les mexicains.

Le phénomène comporte en même temps l'analogie, en heurt semblable d'hégémonie classique, avec la présente poussée migratoire du monde islamique en Europe. Et de par là même, fuyant la friction et la portée connue des jeux de polarisation au sein du vieux premier monde.

On remarquera en Europe, contre le maintien des diasporas reconnues, un barrage frontal contre la poussée musulmane, même par le biais des reprises aux théories de l'espace vital.

Le défi s'ouvre à un possible gouvernement Obama de la tentation de fermer ses frontières au déplacement de ses périphéries qui ne peuvent plus se reconnaître dans les vieilles diasporas, devant les mouvements presque anomiques menés par les macrodéséquilibres du XXI^{ème} siècle. Les frontières précises de la globalisation ne s'accourent pas sur la sagesse des limens et des acculturations.

Quel serait donc, pour chercher la vraie praxis d'une dialectique dans cette impasse, le jeu des référentiels où se placerait l'exercice d'une alternative réclamée de façon presque catégorique par la nécessité de la raison et son cours historique? L'enjeu en question dépasse en effet l'invocation aprioristique des universels de confrontation, en partant des grands enveloppements conceptuels tels que l'État-nation; étant donné l'épuisement de la perspective d'un équilibre international qui le supposerait encore, selon l'inévitable passage à l'hégémonie douce promise à l'intégration finale des corps historiques, tel que pieusement pensé à la fin de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle. Le développement se ferait la réplique de ces mêmes universels transformés en *a priori* d'une dialectique restée à l'universel prospectif de la raison, ainsi que les Lumières imaginèrent le progrès. En cherchant le rapport de discours comme *a priori* pour discerner les universels en

confrontation, l'idée du développement servit à la conciliation du modèle d'une économie de marché vouée à la globalisation, avec un dynamisme nodulaire conventionnellement lié aux souverainetés nationales.

L'idée du développement, soutenue comme une ga-geure ajoutée au maintien indéfini de ces universels, put mettre fin aux continus du progrès. Ce discours trem-pait, à la fois dans l'idéologie de ce calcul pragmatique susceptible par lui-même d'effectuer des échanges com-me celui de la prospérité au coût de la démocratie, ou du conditionnement des pouvoirs rémanescents de l'État — dans les périphéries — au bénéfice de la stricte dyna-mique des forces de production, déjà pointées vers leur poussée globale plutôt que vers le bénéfice de la nation et à son plus-être immédiat et nécessaire.

DE LA DIASPORA AU NOUVEAU LIMEN

En effet, dans un cadre pareil, l'irrationalité des fron-tières présentes a prévalu sur la fonctionnalité de ces es-paces économiques dans des scénarios de vrai soutien de leur développement national où l'aire de foisonnement, si possible multinationale, remise à un agenda de prospé-rité topique, ou d'attente, de refonte, ou tout simplement d'abandon dans les nouveaux *no man's lands* du XXI^{ème} siècle. Survivront les territoires capables de s'assurer par le poids de leur dimension, de leur étendue ou de leur po-pulation, des dynamiques externes à la mouvance globa-

lisante et, avec cela, à la reprise *ex-novo* de leur équation du développement, leur nouveau gain d'un pouvoir d'État et l'assurance de leur mobilisation foncière. Les BRICs d'aujourd'hui représenteraient le répertoire extérieur à cet univers hégémonique dont la chute des républicains au Salon Ovale scellerait l'impasse, et l'avènement de Obama, l'acceptation des nouveaux limens en échange des contrôles foisonnants et des frontières monitorées des périphéries soumises au choc erratique de la globalisation.

LA DIALECTIQUE DE L'ALTERNATIVE EN FAUX DÉPART

Le développement échappé de la vision hégémonique du progrès ne se présente pas comme premier dénouement d'une nouvelle visée au-delà de la perception linéaire de l'hégémonie. Ce nouvel amorçage implique à la fois une syntaxe de confrontation qui a perdu les lectures toujours codifiées d'un écran de poussée, de ses échecs et de ses conditionnements bien rangés. Et encore davantage, l'avènement de la condition hégémonique nous a mis non seulement devant le dépassement des "vis-à-vis" des cultures, mais de leur transfert en simulation de vrais jeux où l'hégémonie peut se permettre son scénario, et vers l'avant, exhaustif, de ses conflits internationaux.

Les résidus identitaires des périphéries, aujourd'hui, rompent la présomption, comme son cadrage, d'un État national seulement retardé quant à son avènement au

XX^{ème} siècle dans le monde latino-américain ou afro-asiatique. Dans un renversement dialectique, ce cadre enveloppant peut devenir le pôle à l'envers de la contradiction en soulevant contre lui des identités préalables et antérieures à la colonisation occidentale.

EXPROPRIATION SUBJECTIVE ET PSEUDO-NATIONS

Ce retour en arrière en quête d'authenticité se rapporterait-il à des contenus gardés dans leur mémoire fondatrice ou déjà effrités par la lutte éperdue contre les pseudo-modernisations et leur déracinement en veilleuse cyclique? Qu'est-ce, par exemple, en parlant de la Bolivie, qu'un Aymara aujourd'hui entre recyclage et cris primordiaux?

En nous assurant la profondeur des nouveaux départs dans une telle quête, on se rendrait compte de la perte de la syntaxe du développement et de sa soutenance comme lecture encore renvoyée du progressisme où veut se cacher l'hégémonie. Un tel concordisme, inéluctable à la fin, concèderait en cours de route la coupure du renvoi entre croissance, au niveau économique, et démocratie, au niveau politique. Au risque des autoritarismes de violence et des plébiscites populistes, mais pas au danger de désinstitutionnalisation, où la poussée identitaire risque l'anomie au dernier palier de l'organisation du pouvoir.

L'errance d'un gouvernement Morales en Bolivie montrerait cette polarisation limite entre mobilisation et vérité

table consensus général, qui devient le pari de cette collectivité “pour soi”, maintenue à la limite de son geste et de sa véritable et éventuelle reconnaissance historique.

DE L'ERRANCE À LA SUBJECTIVITÉ CERNÉE

Le pays de l'*altiplano* aujourd’hui, en Amérique Latine, montre jusqu’où peuvent arriver les aller et retour dans les cassures de l’ancienne nationalité par les forces des provinces de l'*orient* bolivien. Devant l’épine dorsale du pays montagneux conduisent-ils à une émancipation à tous risques prouvés? Ou font-ils face à une gageure de l’anomie ou à de nouvelles colonats intérieures au pays?

Le plus inquiétant, peut-être, dans l’allure prise par le dépassement de l’hégémonie linéaire remonterait aux briesures identitaires des quasi Etats-nations rendus à une simulation de leur polarité externe; à la figuration et donc à la mobilisation induite de la vraie portée de la contradiction principale. Ou, pour mieux le dire, au rapport effectif de forces, de contraintes, de marchandages où les périphéries de nos jours peuvent encore se valoir des atouts du vieux tiers-monde face à l’univers de la Guerre Froide.

Le Venezuela de Chávez représenterait actuellement l’aguisement extrême de cette confrontation unilatéralement proposée et de la tentative d’une poussée obsolète au possible jeu de renvoi, où le monde hégémonique se reconnaîtrait aux pressions vis-à-vis d’une géographie de ressources naturelles et de son contrôle.

EN-SOI COLLECTIF ET SIMULACRES INSURMONTABLES

De plus en plus, une telle initiative paye déjà de son simulacre, voulant en toute perte forcer un poids de confrontation et une perspective de brèche à une hégémonie sûre de ses règles du jeu. Pour mieux le dire, un manque radical d'atouts de toute périphérie même, quand l'enjeu du protagonisme économique retrouve le politique et élimine tout marchandage périphérique du bon vieux temps de la confrontation raisonnée entre Washington et Moscou.

On remarquera aujourd’hui une rupture de toute visée, même prismatique, d’une rencontre de l’élán identitaire face à un consensus capable de s’assurer une institutionnalisation et une stabilité émergente dans ces pays cassés par le pseudo-Etat national. La Bolivie et l’Équateur actuels montrent combien il est difficile de trouver la marque identitaire de regroupements effectifs, dans les poussées pour un en-soi de ces pays atteints par le simulacre de leur “en soi”.

L’élection de Correa en Équateur a démontré le symétrisme de cette cassure entre les deux pôles: en effet, la candidature Noboa, perdante à des millimètres près, représentait le choix de l’archétype le plus parfait d’un pays à l’exportation agressivement coloniale et promis à la perspective la plus classique de dépendance à l’économie de marché américaine.

En répétant déjà de façon anthologique la même confrontation de la Bolivie de Morales deux ans avant,

les deux régimes démontrèrent la difficulté inouïe de faire de la suite des élections l'acheminement dans le régime institutionnel démocratique des réformes nécessaires à la reprise de l'initiative de l'État dans la vie économique, des politiques de réaménagement social, de réforme agraire et de dépassement immédiat de l'exclusion sociale. L'impasse provenait du retour à l'idée d'une réforme constitutionnelle de base et de la condition, dans ces jeux de majorité qualifiée, de trouver les votes pour ce vrai changement de ce pacte fondamental. Les horizons de ce déploiement historique devaient prévoir une nouvelle interaction entre le système représentatif et la consultation populaire directe avec recours au plébiscite. Les deux régimes auraient néanmoins devant eux le *caveat* de l'expérience vénézuélienne où le refus par le vote des réformes de Chávez firent revenir à zéro le déblocage entre l'impulsion primaire de la mouvance et ses réfractions dans les diverses couches sociales pénétrées de façons diverses par le *status quo*.

PRAXIS DE LA MOUVANCE ET SIMULATION NATIONALE

En effet, la nouveauté de la conscience de cette contradiction ne s'accompagnait pas d'un même reflet sur les coalitions bâties à partir d'une reconnaissance présumée de rupture dans tout le contexte social.

La gageure de Chávez consistait en la croyance que, dans ces régimes de simulation nationale, la visée des

exclus s'étendrait naturellement aux demi-exclus et à la portée finale, réussie, d'une polarisation. Le dénouement de la prise fondatrice de cette conscience identitaire ne rencontra donc pas le chemin prévu des renvois de volontés générales grandissantes capables de se maintenir et de se renforcer par le jeu reconnu, depuis toujours, des majorités démocratiques. Il ne s'agissait plus, dans la poussée matricielle originale de Chávez, de faire d'un bond ce changement constitutionnel pouvant mettre en branle, en même temps, des principes de reconduction indéfinie des présidents au pouvoir; de la réduction ou élimination des quorums privilégiés pour de nouvelles réformes de la Constitution; des médiations par les syndicats des organisations municipales et de la dépendance totale des maires de la capitale du mandat présidentiel.

La proposition foncière de Chávez n'allait pas être répétée par Morales ou Correa. L'inédit provient de la rupture de la procédure institutionnelle dans l'exercice des volontés générales, reconnaissable comme un état de droit moderne et de son passage au vouloir représentatif dans le cadre des partis, de pair avec le maintien de l'interdépendance des pouvoirs et surtout du maintien du judiciaire dans sa compétence élémentaire.

La montée des deux régimes et de leur poussée identitaire a été marquée par la rupture de trajectoire en plein cours de route et décelée par la démission des juges des Cours Suprêmes indépendantes de l'Exécutif; par l'interruption indéfinie des régimes d'Assemblées Constituantes

pour le changement; par sa réunion au filtrage de membres dans une caserne; ou même la délégation intérimaire pour la votation de ces projets, en dépit des majorités effectives nées de son élection inaugurale; la demande de plébiscites régionaux, indépendamment de décisions nationales pour décider les ruptures finales de souveraineté.

Les incidents se sont répétés pendant ce processus d'évènements propres aux régimes discrictionnaires nés d'une indiscutable légitimité électorale, mais en dépit croissant de toute procédure de renvoi effective des jeux de majorité au sein des pouvoirs établis.

LES CASSURES IDENTITAIRES

L'effet dernier de tels renvois paradoxaux parvint à la situation inédite de néo-indépendance au cœur des territoires nationaux, ébauchés par l'Indépendance au début du XX^{ème} siècle. L'État de Santa Cruz, avec la probable intégration des provinces de l'*oriente* bolivien implique l'homogénéité des plus clairs intérêts coloniaux maintenus dans la dynamique traditionnelle du régime bolivien. Elle devra recouper un modèle presque linéaire, résultant de la polarisation extrême du système de production dominant de ces *plantations* et de ces mines, en contrepoint avec le pays porteur de sa mémoire et de ses racines identitaires, réunies sur l'*altiplano*. Mais encore une fois, jusqu'où, dans ce cas, cette préemption identitaire recouvre “l'autre État” bolivien et ce sera la prémissse fondamentaliste pure

qui rassemblera en vain la conscience de la victimisation comme porteuse de la dialectique étendue à la poussée historique des exclus de l'ancien régime de l'État national du XIX^{ème} siècle. Une même ébauche pourrait se dessiner devant un pays *quechua*, en Équateur, où les remparts du vieux système autour de Guayaquil arrive à cette condition limite de dépendance à l'économie hégémonique, au point de transformer le dollar en monnaie officielle de l'Équateur d'avant Correa. Il ne s'agit donc pas, en même temps, d'imaginer jusqu'où la contrefaçon ou le simulacre pénètrent aujourd'hui le dit intérêt national, avec les dynamiques vraiment productives, mais en cachant les vrais noyaux identitaires à jouer, avec un levier homogène pour contrecarrer les sécessionismes imminents et le désordre futur par des blocages démocratiques. Entretemps, une reconnaissance de nouvelles majorités pourrait mener au retour meurtri et dépourvu de tout renfort institutionnel, à la mouvance identitaire qui se perdrait, erratique, des mouvements sociaux rentrés dans des mouvements d'inconformisme radical.

MOBILISATION NATIONALE ET APPEL DÉMOCRATIQUE RADICAL

Ce jeu de la volonté générale désinstitutionnalisée mena finalement, après le référendum du 10 août dernier en Bolivie, aux effets limites de l'anomie démocratique. Les manifestations de vote allaient déborder de leur

cadre où les volontés manifestes bâtiraient une volonté nationale à toute épreuve. Ce référendum prit toute l'allure d'un *recall* de la confirmation ou non de la Présidence de la République et des gouverneurs en province en cours de leur mandat. Elle sanctionnait l'abandon du pouvoir par tout Exécutif qui n'arriverait pas à confirmer les pourcentages du vote original. Le résultat renforça nécessairement Morales, en insistant à la fois sur le contenu essentiellement mobilisateur de sa proposition politique. Elle devrait accélérer la mise en marche du mouvement vers le socialisme, parallèlement au renfort de l'identité indienne du pays.

Elle ne fit que renforcer, dans l'*oriente* bolivien, le mandat de la grande majorité des gouverneurs et, dans certains cas, comme celui de Santa Cruz et de Tarija, avec un pourcentage nettement supérieur à celui de Morales. Tous les dés furent donc joués du point de vue de l'élan vers la cassure nationale. Les leaders de la dite *Media Luna* accusèrent le président de créer un État nettement fondamentaliste. Ils s'investirent du pouvoir fiscal et de la force locale de sécurité.

C'est donc un régime brisé qui, après le *recall*, se tourne encore vers la viabilité lumineuse d'une Constitution comme sabotage à une cassure prévue et à son agenda presque inévitable.

L'idée d'une confédération floue pourrait épargner l'inédit d'une brisure nationale, la première en presque deux siècles en Amérique latine. Mais, entretemps, le re-

jet des résultats de ce même plébiscite par des perdants met en cause la perte de la fiabilité étatique et le refus de la procédure et de tout consensus final du pays avec le *recall*. On le voit, il s'est fait par la conduite démocratique pour le dépasser en termes de confrontation politique pure. Elle pourra déchaîner, dans un jeu déjà sans retour d'une volonté, comme une mobilisation collective au sein d'une poussée ou d'un lever de boucliers en dehors de toute institution.

Un pays en volonté de rupture, en effet, se réacheminerait difficilement vers des instances où un consensus ne serait pas brisé, et ceci pour de bon. La victoire de Morales perd une homogénéité minimale et renforce sa légitimité pour la proposition d'un nouveau renvoi entre réductionnisme identitaire et prospective économique.

Sur le fond homogène des rejetés du régime semi-colonial arrivé à l'extrême de la polarisation économique se dresse le dévoilement des intouchés ou des parias de ce dit progrès, en les faisant accéder à la fraîcheur et à l'utopie d'un nouvel Eden de bien-être sauvage.

D'autre part, le troc des médiations et des enjeux de la praxis de la mouvance s'en remet, de tous bords, à l'autre extrême du pays auquel le plébiscite ajouta la claire polarisation politique.

DÉMOCRATIE SAUVAGE ET REALPOLITIK IDENTITAIRE

La contradiction de l'État national d'après l'indépendance nominale de l'Amérique latine arrive à un enjeu

dont le pas en avant est bloqué par l'impossibilité radicale du discours de la condition de rupture qui n'ose pas dire son nom. Le consensus national se renvoie à cette toute dernière écharde qui n'en reste pas moins rejetée par le discours collectif et la réification de la représentation. Un lien national “morganatique”, en effet, ménage la crudité d'un Etat fondamentaliste en haute Bolivie.

Le *recall* du 10 août récompensa de plus belle ce jeu démocratique poussé au dernier pari d'une volonté primordiale. En effet, il en résulta un renfort des pouvoirs exécutifs à très peu d'exceptions, en leur donnant une légitimité accrue pour reprendre ex-novo une appartenance de mémoire du cadre national x arrivé à la cassure où les contradictions nationales trouvaient une confirmation de base. La forte majorité de Morales revient foncièrement à l'*altiplano* et contraste avec l'appui donné aux gouverneurs de Santa Cruz, Tarija, Pando et Beni. Le Président fait déjà face en même temps au rejet d'un maintien de respect à sa fonction, en s'exposant à des conditions de non-retour face au refus de le recevoir dans plusieurs villes de l'*oriente*.

La Media Luna se maintient instinctivement liée à un ensemble bolivien et évite de forcer le précédent inouï d'un changement dans la donne de la souveraineté continentale telle que reçue des Indépendances du XIX^{ème} siècle. La chance du gouvernement central s'en remet entièrement à la nouvelle Assemblée Constituante, mais déjà le *recall* de la Media Luna n'implique pas nécessaire-

ment l'acceptation du propos. Il ne serait pas surprenant que les données préalables d'une stricte confédération floue soient requises comme prémisses pour la rencontre, encore ou même nationale, des régions divisées. Relu à la praxis de ce moment inédit, le rassemblement national poussé à ses conditions limites peut mettre en cause le préalable de fond toujours admis comme le nécessaire et insurmontable retour à une Constituante comme matrice d'une volonté générale.

L'ALTERNATIVE AU PIÈGE DES MULTICONTRADICTIONS

L'utilisation inédite du *recall* en Bolivie montre ce dernier nouveau renvoi entre démocratie et conscience identitaire échappé à la présomption des Lumières d'un maintien de la volonté générale par cette refonte en éternel retour. Le *recall* endort les anciennes présomptions de l'appel à la légitimation de la représentation et des volontés générales pour dire son contenu normatif et peut manifester ce niveau final de contradiction entre le maintien inertiel de la structure économique coloniale et l'arrivée aux derniers remparts d'une conscience identitaire ayant atteint son expropriation. La violence par laquelle la Media Luna refuse le réductionnisme *aymara* est aussi celle d'une nouvelle légitimité qui crée un pacte social préalable à la prémissse *urbi et orbi* des Assemblées Constituantes.

On est d'autre part au début de cette rupture d'universels, entre ces cassures de l'État national, dues aux

contradictions d'une identité émergente en Amérique latine et le niveau de la prise d'initiative d'un gouvernement Obama, face à l'inertie hégémonique. Ce scénario, foncièrement disparate, s'accroît encore par l'ambiguité de la représentation des latinos dans la poussée pour la candidature du sénateur de l'Illinois. Cette ethnies périphérique, en matière de vouloir politique, est entre-coupée par le pire réactionnarisme cubain en Floride et l'éparpillement mexicain, effritée toute diaspora, et son possible *leadership*.

L'arrivée aux simulacres de la démocratie en Amérique méridionale puis aux effectives polarisations de ces périphéries, face à leur alignement envers la dialectique de l'hégémonie laisse prévoir un écartement marqué entre l'affirmation de l'alternative au centre, et le plaidoyer pour un nouveau pluralisme de voix de la société américaine, face aux pseudo-confrontations des nations divisées, du leurre de la prise de position chaviste et, surtout, des décalages, où la globalisation buhsienne demeura en Amérique latine. De même, l'enjeu des FARCs est frappé d'obsolescence, en perte d'un pseudo-ralliement historique authentique. L'avènement de Lugo, au Paraguay, ainsi que les pseudo-polarisations de Morales ou Correa pour se réclamer des confrontations neo-impérialistes dans des contextes tels que de la coexistence, à l'échelle des différents avec le Brésil, met en cause la multidialectique de l'avenance de vrais centres de pou-

voir excentriques ou logiques de la domination saturée, où survivent et se refont, en vouloirs d'histoire, les nations en chasse gardée, soustraites à la transparence et au bon vouloir hégémonique

BIBLIOGRAPHIE

- ALBÓ, Xavier (2007). “Naciones originarias y Estado en los Andes Centrales”. In: *Democracia profunda: reinvenciones nacionales y subjetividades emergentes*. Rio de Janeiro, Educam, XVI Conferencia Internacional de la Academia de la Latinidad, Lima, Peru.
- AMSELLE, Jean Loup (2008). *L'Occident décroche; enquête sur les post colonialismes*. Stock, Paris.
- BAUDRILLARD, Jean (2007). “The Event and the Swallowing of the Event”. In: MENDES, Candido (cord.) et LARRETA, Enrique Rodríguez (ed.). *Subjectivity at the Threshold of the Digital Culture: The Self in Network*. Rio de Janeiro, Educam, Agenda of the Millennium.
- BOULDING, Kenneth (1965). “The Entropy Trap”. In: *The Meaning of the 20th century — The Great Transition*. New York, Harper Colophon Books.
- CANCLINI, Nestor García (1999). “Tales of United States-Latin America Interaction”. In: MENDES, Candido (coord.). *Media and Social Perception*. Rio de Janeiro, Unesco-ISSC-Educam.
- CANFORA, Luciano (2006). *L'Oeil de Zeus écriture et réécritures de l'histoire*. Paris, Ed. Des Jonquères.

- DEBRAY, Régis (2007). *Un mythe contemporain — Le dialogue des civilisations*. Paris, CNRS Editions.
- DI TELLA, Torcuato S. (2007). “Los populismos en América Latina: origines, mitos y tendencias”. In: *Democracia profunda: reinversiones nacionales y subjetividades emergentes*. Rio de Janeiro, Educam, XVI Conferencia Internacional de la Academia de la Latinidad, Lima, Peru.
- GLAZER, Nathan (1997). *We Are All Multiculturalists Now*. Cambridge, Massachusetts et London, England, Harvard University Press.
- HABERMAS, Jurgen (2006). *Idéalisation et communication; agir communicationnel et usage de la raisons*. Paris, Fayard.
- HOPPER, Earl (2003). *The Social Unconscious Selected Papers*. International Library of Group Analysis 22. London, Jessica Kingsley Publishers.
- INNERARITY, Daniel (2007). “Políticas del reconocimiento”. In: *Democracia profunda: reinversiones nacionales y subjetividades emergentes*. Rio de Janeiro, Educam, XVI Conferencia Internacional de la Academia de la Latinidad, Lima, Peru. Rio de Janeiro, Educam.
- JAGUARIBE, Helio (2007). “Temps historique et intégration de l’Amérique du sud”. In: *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia en el mundo andino*. XIV Conferencia Internacional de la Academia de la Latinidad, Quito, Ecuador. Rio de Janeiro, Educam.
- (2007). “Démocratie, hégémonie et projet national”. In: *Democracia profunda: reinversiones nacionales y subjetividades emergentes*. Rio de Janeiro, Educam, XVI Conferencia Internacional de la Academia de la Latinidad, Lima, Peru. Rio de Janeiro, Educam.
- JAMESON, Fredric (2007). *La totalité comme complot*. Paris, Les Praires Ordinaires.
- (2007). *The Modernist Papers*. New York et London, Verso.
- KOWII, Ariruma (2007). “Propuestas y retos para la construcción del Estado pluricultural, multiétnico e intercultural del Ecuador”. In: *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia en el mundo andino*. XIV Conferencia Internacional de

- la Academia de la Latinidad, Quito, Ecuador. Rio de Janeiro, Educam.
- LACLAU, Ernesto (2008). *Debates y combates — Por un nuevo horizonte de la política*. México, Fondo de Cultura Económica.
- LARRETA, Enrique Rodrigues (2008). “Différence culturelle et expérience démocratique: un regard venant d’Amérique Latine”. In: *La dialectique du dialogue: la quête de l’interculturalité*. XVII Conférence de l’Académie de la Latinité, Rabat, Maroc. Rio de Janeiro, Educam.
- MATTEI, Jean François (2007). *Le regard vide — Essai sur l’épuisement de la culture européenne*. Paris, Flammarion.
- MENDES, Candido (1996). “Development, Modernization, Globalization: the Contemporary Construction of Subjectivity”. *Cultural Pluralism, Identity, and Globalization*. In: MENDES, Candido (coord.) et LARRETA, Enrique Rodríguez (ed.). Media and Social Perception. Rio de Janeiro, Unesco-ISSC-Educam, Agenda of the Millenium.
- _____(1997). “Discours et entropie de la représentation”. *Représentation et complexité*. In: MENDES, Candido (coord.) et LARRETA, Enrique Rodríguez (ed.). Media and Social Perception. Rio de Janeiro, Unesco-ISSC-Educam, Agenda of the Millenium.
- _____(1999). “The Takeover of Representation and the ‘War of the Worlds’, Media, Rhetoric and Ontology”. In: MENDES, Candido (coord.) et LARRETA, Enrique Rodríguez (ed.). Media and Social Perception. Rio de Janeiro, Unesco-ISSC-Educam, Agenda of the Millenium.
- _____(2001). “The Social Imaginary from Panic to the Virtual”. *Collective Imagination: Limits and Beyond*. In: MENDES, Candido (coord.) et LARRETA, Enrique Rodríguez (ed.). Media and Social Perception. Rio de Janeiro, Unesco-ISSC-Educam, Agenda of the Millenium.
- _____(2007). “Au-delà des fondamentalismes post-nationaux”. In: *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia en el mundo andino*. XIV Conferencia Internacional de la Academia de la Latinidad, Quito, Ecuador. Rio de Janeiro, Educam.

- MIGNOLO, Walter D. (2007). "Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial". In: *Democracia profunda: reinversiones nacionales y subjetividades emergentes*. Rio de Janeiro, Educam, XVI Conferencia Internacional de la Academia de la Latinidad, Lima, Peru. Rio de Janeiro, Educam.
- MORA, Enrique Ayala (2007). "Enseñanza de integración en los países andinos". In: *Democracia profunda: reinversiones nacionales y subjetividades emergentes*. Rio de Janeiro, Educam, XVI Conferencia Internacional de la Academia de la Latinidad, Lima, Peru. Rio de Janeiro, Educam.
- PINTO, Paulo G. (2008). "Muslin Diasporas in a Comparative Perspective: Islam in Europe and South America". In: *La dialectique du dialogue: la quête de l'interculturalité*. XVII Conférence de l'Académie de la Latinité, Rabat, Maroc. Rio de Janeiro, Educam.
- RÍOS, César Rojas (2007). "Dilemas en el mundo andino". In: *Democracia profunda: reinversiones nacionales y subjetividades emergentes*. Rio de Janeiro, Educam, XVI Conferencia Internacional de la Academia de la Latinidad, Lima, Peru. Rio de Janeiro, Educam.
- ROSENVALLON, Pierre (2006). *La contre démocratie: la politique à l'âge de la défense*. Paris, Seuil.
- ROUANET, Sergio Paulo (2007). "Modernity and World Democracy as Utopias". In: *Democracia profunda: reinversiones nacionales y subjetividades emergentes*. Rio de Janeiro, Educam, XVI Conferencia Internacional de la Academia de la Latinidad, Lima, Peru. Rio de Janeiro, Educam.
- ROY, Olivier (2008). *The Politics of Chaos in the Middle Cost*. New York, Columbia University Press.
- SANJINÉS, Javier C. (2007). "Métaphore ou catachrèse: une lecture rhétorique de la décolonisation en Bolivie". In: *The “Universal” in Human Rights: A Precondition for a Dialogue of Cultures*. XVth Conference of the Académie de la Latinité, Amman, Jordan. Rio de Janeiro, Educam.
- _____. (2007). "Tiempo histórico y movimientos sociales del presente". In: *Democracia profunda: reinversiones nacionales y subjetividades emergentes*. Rio de Janeiro, Educam, XVI

- Conferencia Internacional de la Academia de la Latinidad, Lima, Peru. Rio de Janeiro, Educam.
-
- (2008). “National Contradiction and Cultural Conflict”. In: *La dialectique du dialogue: la quête de l'interculturalité*. XVII Conférence de l'Académie de la Latinité, Rabat, Maroc. Rio de Janeiro, Educam.
- SICARD, Didier (2006). *L'Alibi Ethique*. Paris, Plon.
- SLOTERDIJK, Peter (2007). *Colère et temps*. Paris, Libello Marin Sell.
- SORIA, José Ignacio (2007). “Para una filosofía de la interculturalidad”. In: *Democracia profunda: reinversiones nacionales y subjetividades emergentes*. Rio de Janeiro, Educam, XVI Conferencia Internacional de la Academia de la Latinidad, Lima, Peru. Rio de Janeiro, Educam.
- VALADIER, Paul (2007). *Détresse du politique, force du religieux*. Paris, Seuil.
- VIRILIO, Paul et LATRINÉ, Sylvère (2008). *Pure War*. Cambridge, Massachusetts et London, M. T. Press.
- VIRNO, Paul (2008). *Multitude — Between Innovation and Negation*. Cambridge, Massachusetts et London, M. T. Press.
- WALSH, Catherine (2007). “Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo”. In: *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia en el mundo andino*. XIV Conferencia Internacional de la Academia de la Latinidad, Quito, Ecuador. Rio de Janeiro, Educam.

National Elections and Global Publics: the US Political Imaginary in 2008

Susan Buck-Morss

In spring of this year, a new political movement appeared in the United States. It came into view on the television screen behind the presidential candidate, Barack Hussein Obama, at the time of his first electoral victories. Obama was absolutely correct in saying, “This campaign is not about me.” It was about a movement that was not aware of itself before that moment, formed out of the public eye among friends, family, fellow-students, co-workers, and strangers newly connected by the internet. The mostly white, mostly middle-class, middle-age, middle-western voters behind Obama at his first victory speech in Iowa showed a side of the American electorate many believed had become extinct, a public of ordinary

people who could be relied on for a modicum of sanity and good sense in their political actions, who precisely because of their lack of extremism were aware of the extreme dangers to democracy that the nation faces in its political life. Support for Obama has now grown among multiple publics, who cannot be stuffed into narrow pigeon-holes or the predefined scripts of identity politics whereby pieces of the public are cast as stock figures: black/white, male/female, capitalist/worker.

The voters who launched Obama's campaign came together around the most basic political decencies. They rejected rationalizations of torture and offensive war. They refused to excuse administrative incompetence and executive arrogance. And, rather than pushing for programs benefiting their own social and economic self-interests, they formed judgments on issues in terms of the common good. It was unexpectedly refreshing, so out of character with what we in the USA had grown accustomed to see that even the political pundits, those talking heads on television news, appeared at first amazed, and then delighted, as they reported this grass-roots initiative of citizens in a threateningly powerful nation, bearing witness to their responsibility in the eyes of a global public sphere, who had found their own visibility in and through the campaign of Barack Obama.

We are not the first national electorate to have experienced the moment of elation when that abstract word, democracy, takes visible shape and comes alive.

In this, as in many of the less palatable aspects of contemporary historical development—privatization of social services, citizen surveillance, media cartels, government corruption, the ever-growing gap between rich and poor—the so-called developed nations have lagged behind historical trends. Together with these globally shared problems, there are also moments of political hope, when ordinary people wake up from their media-induced slumber to realize that present trends are not inevitable, not their predetermined fate. In the cluttered mass of media trivialities, this moment shines through. Moreover, it recurs, and in the virtual spaces of the new technologies we have seen it, visibly, on the streets of Moscow, Berlin, Beijing, Buenos Aires, Beirut, Karachi, Mexico City. In the first flush of optimism generated by their electoral victories, Lula da Silva, Evo Morales, Fernando Lugo, Caesar Chavez, and Vincente Fox have participated, however temporarily, in its history, and even if such victories are largely symbolic, even if hopes for change have been disappointed, what is important in these moments are the traces of really existing democracy they leave behind.

These experiences of public democracy are shared ones: communist, if you will. Let us revive the word “communist” as a conscious protest against the rhetoric of certain national leaders who have made the phony claim that the democratic dream belongs to them, that it depends on their leadership, giving them the right to

dictate its name. Authentically democratic moments are the legacy of all of humanity. They punctuate the aleatory and irregular movement forward in the unfolding of what Marx called humanity’s “species-being.” Kant described the French Revolution in such terms, remarking that observers, no matter what their national or pecuniary interests, felt “a sympathy which borders on enthusiasm” with the spectacle of citizens acting freely to overthrow the arbitrary rule of privilege and govern themselves for the common good. The sudden outburst of popular support for Barack Obama in the Spring 2008 primary elections had an undeniable resemblance to these moments. And it was witnessed by a global public who understood that this experience, however fleeting, however virtual, was real.

“Only images in the mind motivate the will,” wrote Walter Benjamin, at a time when the politics of the media image was just beginning. In today’s media-saturated political landscape, this is the dominant feature. No power without an image. As much as defenders of reason would like to think that issues of policy are determining it as image that politics appears on the global stage. A Chinese youth facing tanks on Tiananmen Square; a hooded prisoner with electric wires on outstretched arms—these images knit viewers together in global human networks that ignore territorial boundaries, communicating beneath the radar of state power. The instant reproduce-ability of the image is a produc-

tive force. It deterritorializes political control and democratizes its distribution, placing power in the hands of the global public.

An image empowers; but it can also deceive. We discern the difference by the nature of its deployment. A decisive criterion: the empowering image cannot be controlled, circulating in the global public sphere in a way that shoots past its initial intent. It is historically unplanned, an image-event, not an orchestrated spectacle. Not the producer of an image, but the observer is key, and the most reliable observer sees with an eye of global impartiality. YouTube emerges as a trustworthy media ally, whereas image-privatization eviscerates its power. By channeling the circulation of the image, or by keeping it out of the public eye altogether, property rights function to control the image's unwanted or unmanageable effects. Old-time politics learned about selling a candidate from the advertising strategies of private corporations. Nothing distinguishes the new generation more decisively than its appropriation of the channels of communication for its own messages, a form of socialization of the means of image-production made possible technologically on a planetary scale.

In contrast to market-driven practice, an empowering image is not aimed at a particular audience. Its progressive reception is an effect of global recontextualizations. Not that everyone has the same reaction to it. Precisely the differences in viewer understanding instruct the

global public, because the non-identities in reception—of a cartoon image of the Prophet, for example—have the salutary effect of challenging our provincial habits of conceptualizing democracy, social justice, and public civility as narrowly domestic, purely national affairs. Multiple contexts of reception increase the energy of an image, lending it a vitality of its own.

The emerging image of Barack Hussein Obama is itself a political force, and that is what the political establishment—of *both* parties—has tried to contain. Here is the irony: the empowering, out-of-control image of Obama threatens the candidate's own party organization. They are faced with a dilemma: attempts to monopolize control of the Obama image risk robbing the grass-roots movement of its power. When the party's marketing machine is set whirring, it seems false to say: "This is not about me." Controlling the image is paramount, and the public, mined by opinion polls for its likes and dislikes, is stuffed back into more manageable pigeon-holes of race and sex, region and religion—reversing the original logic of the candidacy and weakening its empowering effect. The traditional recipe for political success has been to channel pre-packaged images of the candidate through TV ads and prime-time news. Politicians stick to "talking-points," speak in "sound-bites," and attempt to control news-show "spin." The line between news-event and image-appearance dissipates. Authenticity is merely a staged effect. The cynicism of this procedure

became so blatant during the Bush administration that one of his close advisors told a reporter unapologetically: “We create our own reality.”¹ Out of this postmodern political nightmare came a dialectical reversal: Filmmakers (Sean Penn, Michael Moore), media stars (Oprah Winfrey, Susan Sarandon), and comic parodies of TV news (*The Daley Show*, *The Colbert Report*), became Americans’ most reliable sources of political truth.

Democracy is not only about freedom of speech. It is about popular control of production, dissemination, and access to what is said and, increasingly, what is seen. This process has already been globalized, and if it remains in the hands of a minority, it is still the most powerful weapon democracy has. From all appearances, the Obama campaign is aware of the new situation. It is attempting to balance image-empowerment with image-control in the midst of a revolutionary transformation in image production. The campaign’s first ticklish task in diplomacy has been to negotiate the tension in this transformation between two virtual worlds, the traditional one of hard-print news, domestic television, and land-based telephones, and the cyberspace world of text-messaging, Googling, and mp3s. Negotiations have not been easy.

The Republican campaign of John McCain (who has admitted his alien status in the world of Google) has tried to profit from this situation. But in early August 2008, when McCain’s TV advertisement juxtaposed im-

ages of Paris Hilton and Obama as a way to discredit the visible success of the latter's trip to the Middle East and Europe, he ventured deep into media territory and out of his realm of competence, and Paris Hilton herself came out the winner. Her video-image poolside and her lucid, brief, bipartisan energy policy rang true—truer, perhaps, than the carefully orchestrated spectacle of 200,000 Germans cheering a (to them) inaudible Obama, whose strikingly *un*-audacious speech in Berlin earlier the same week was deliberately crafted for US political consumption. In the Berlin speech's references to tearing down walls, there was no mention of the walling off of Palestinians by the Israelis, not a word about construction of a wall at the Mexican border of Obama's own country. Obama's strategy was a disappointment to those American voters whose movement had created the empowering image, while his calculated goal, to gain votes for him among centrists and independents at home, did not receive validation from the polls.

We need to look more closely at this phenomenon of the empowering image that moves easily into media culture, in defiance of campaign management and market control. What does it speak to the political public? What does this image want? And, critically important, can the real Obama, the flesh-and-blood political candidate, inhabit this image, win the national election, and prove himself worthy in the global public sphere? How will the machinery of party politics respond?

Since the early writings of Jean Baudrillard, we have been aware of the reality of imaginary politics. It is no longer a question of getting back to a truer reality behind the image. Images have their own lives and reality effects that no one (not even the Bush administration) can completely control. Baudrillard's post-modern pessimism refused to embrace this new situation ("no longer" is Baudrillard's repeated lament). In contrast, W. J. T. Mitchell affirms images as animated and desiring subjects that actively engage their viewers, whose task is not to decipher what they mean, but what they want. It is helpful to distinguish the empowering-image of Obama in this way. If the image is affirmed as autonomous, if it has agency, then we can speak of the surplus, the "more-than-the-man-Obama" that it brings to life and communicates, circulating among viewers who in turn propel its movement. Neither side, image or viewer is passive in this process. Energy is released at the point of their intersection. There need be no uniformity of context among viewers, no consensus on the "more-than" of this surplus of value, only affirmation of its factual existence. And one thing more: given the global disorganization of dissent, the image can organize it.

Before all interpretation is the materiality of Obama's image: his skin is not white. Some may claim that, with a father from Kenya and a white mother from Kansas, he is not black enough. Others may accuse this Harvard Law School graduate of elitism. Others may say that

only his skin color has brought him this far. Still others may argue his color plays no role, only his actions and ideas matter. But before all of these interpretations, color is there *in the image*, and it may well become the face of US power. Nowhere in the world can it be argued that this image-event will not matter. Color on the face of the US president disrupts the status quo of image-power globally, and—here is its organizing force—it does so in a way that can be sensed as empowering to all of humanity. This “more-than” in the Obama image inspires political imagination. Grass-roots in its generation, non-hierarchical in its dissemination, multi-semantic in its recontextualizations, its surplus of meaning has democratic implications that break new political ground.

For the past 200 years, progress in Western democracy has been a process of extending the right to vote beyond its original appropriation by white, property-holding males to include workers, women, minorities, and post-colonial populations. Radical extension of the suffrage has been the very essence of democracy, and there are few who would not herald its achievements. And yet, a gap between the ideal and the reality has always existed no matter what part of political history we observe. For it is only an idealized voter that we could have in mind in making the maximalist demand of radical democracy. We easily admit that, in real life, voters are quite capable of being misinformed, and that their electoral choice may be prejudiced, biased, self-interested, manipulated,

or just plain wrong. But we will not easily conclude that the ideal of voter sovereignty is merely myth, a noble lie. And with good reason. To do so opens the door for vanguard and elitist practices that can emerge any place on the political spectrum.

On the Left, this gap is the Leninist justification for the sovereignty of the Party in the name of workers deemed incapable of recognizing their own true interests. It is the nub of debates in post-colonial theory around the question (raised famously by Gayatri Spivak): “Can the subaltern [the subordinated underclass] speak?” In its populist form, distrust of the voting public justifies the demagogic leader as the iconic embodiment of the people, whose personal will is claimed as identical to their own. On the Right, it leads neo-conservatives to claim that only the rulers can (or need to) know truth, providing an out-and-out defense of the noble lie. Not these extreme positions alone should concern us, but the liberal view as well that equates free elections with free markets, whereby choice is transformed into a mechanism of market control. Nor do we need to embrace as an alternative the anarchist utopia that denies the gap and wishes it away. What if democracy were understood outside the frame of both Left and Right resolutions of the non-identity of reality and ideal? What if it is not a matter of providing an illusion of closing the gap at all, but, on the contrary, keeping it open by keeping it in view?

The authenticity of the Obama image is its non-identity with itself. It inspires by making visible the ideal the USA maintains about itself, that what binds this nation of immigrants is not color or ethnicity, but adherence to principles of democratic rule, equal opportunity and universal inclusion. As the first black Presidential nominee of a major political party, he has eschewed identity politics. Seldom has a modern politician been less interested in representing any specific constituency—be it race, region, religion, or political party. Rather than building a coalition of specific interest groups, he addresses a general public, neither black nor white, neither Republican nor Democrat, but rather, the *United States of America*. It is what we could be, not what we are. The Obama image finds its counterpart in the empowering-image of the voting public. US voter and black candidate meet in a political space that is more-than the present. And what prevents his address from the deceptive illusion of closing the gap between ideal and real is the materiality of his blackness. So long as the fact that his skin is not white *matters*, his image has a democratizing power. This image can be communicated to others, launched into a free space between our differences to receive the enthusiastic endorsement of people both radically diverse and commonly human.

Meanwhile, McCain's campaign has put its image-machine on overload in its race to the finish in this election. Is this simply a case of one image-making campaign against

another? No, and we need to be clear about the differences. First and foremost, there is no citizen movement behind the candidacy of John McCain. Instead, he is the nominee of a political party responsible for the Bush presidency that has lost overwhelmingly the confidence of the public, and that McCain can neither embrace nor ignore. His managers have worked to make a virtue of this awkward isolation by packaging him as a maverick, an independent non-conformist, an image that appeals to the voters' own sense of social isolation. This bending of the image of McCain to reflect directly that of disaffected voters short-circuits the political process, and, with it, the whole issue of the gap between reality and ideal in US political life. Second, and most consistently, McCain is portrayed as a war hero because of wounds, imprisonment, and torture that he suffered in Vietnam, visibly manifest in his broken cheekbone and damaged arms that he "cannot raise high enough to salute the country he loves." As powerful as this image is for domestic consumption among certain demographic groups, it is not *empowering*. McCain's military image deals with the past, not the future. It has little positive resonance on the global stage. Past American greatness—military *or* economic—is largely irrelevant today. Insofar as this image *is* effective on the national level, it tempts the United States back into the politics of fear promulgated by the Bush administration after the September 11 attacks, which has been so damaging to domestic democracy and global peace.

The Democratic Party staged an extravaganza in Denver for the nominating convention, carefully designed to display party unity, the importance of family, and a new direction forward based on Change. It was a fully orchestrated spectacle, intended to heal the wounds of the close primary race against Hillary Clinton, and to show that the Democratic candidate's new face was no stranger to American traditions. Did the campaign tip the balance too far toward image-control, losing the power of the grassroots initiative that originally propelled Obama into the national spotlight? Were supporters turned into sports-fans, who observed from a distance as their small-money contributions exploded as fireworks over the Denver stadium? Was the stage-set of ancient Athens too narrowly Western in its democratic connotations to do justice to the global importance of this election? Or was the spectacle successful for reasons not identical with what was displayed on stage: the fact this man, heir to the legacies of Martin Luther King, Jr. and John and Robert Kennedy, and seen as similarly vulnerable to the danger of assassination, was able to appear with his family before a crowd of 80,000, and remain unharmed? The Democratic convention's truly empowering effect on viewers was the overcoming of the culture of fear, so that confronting evil enemies is not what we need to be heroic about.

There is no doubt that McCain has been forced on the defensive, launching a series of tactical reactions to the initiatives of his opponent. No decision has manifested

this opportunistic, tactical approach more blatantly than his surprise choice for vice-president, the little known governor from Alaska, Sarah Palin. McCain announced his choice immediately following the Democratic convention in order to steal the media spotlight from Obama. His faltering campaign seized this moment to let loose an image about which Republicans had little knowledge or control, so that its effects could not help but be spontaneous. It was a risky gamble, a bet of all or nothing on an untested political product. The process seemed improvisational, and the absence of deliberation had enormous popular appeal. Palin was quickly packaged as a bundle of qualities with specific markets in mind. And if she failed to appeal to one market segment—Hillary Clinton supporters first and foremost—she was *re*-packaged; the design changed overnight, as incompatible qualities were heaped upon her: feminist trail-blazer, anti-abortion extremist, beauty queen finalist, gun-toting sports-woman, political reformist, church-going Christian, all-American hockey mom—and when her newly congealing image was punctured by disclosures that her unwed daughter was pregnant, she was converted into a social non-conformist, a young, female version of the anti-Republican, Republican candidate, the re-incarnated maverick, John McCain. Surely these multiple make-overs are not convincing in themselves. But what does appeal to the American voter is precisely the out-of-control aura that surrounds her image. Her candidacy seems

accidental. Her qualifications are minimal. Her publicity skills are undeniable. But her image cannot be called empowering—least of all to herself. She is a pawn in this election, deployed as a diversionary tactic, a short-term shot in the arm of a political party in decline.

The mastermind behind the rejuvenation of McCain's campaign is 37-year-old Steve Schmidt, who as a new recruit in Bush's 2004 election was taught the tricks of the trade of image-politics by the infamous Karl Rove. Rove is the originator of the post-modern political nightmare, wherein a manipulated narrative of reality takes the place of truth. Any news source that tries to correct the record and remind voters of past deceptions is attacked as "elitist." The euphemism for this form of politics is "cultural populism," and it is the most distressing manifestation of the continuity in political practice between George W. Bush and John McCain—a continuity hidden behind the new fiction that McCain is a *break* from that practice (the perfect alibi!), and is himself the agent of Change.

At least temporarily, this blatantly cynical strategy appears successful. Palin's image has visually overshadowed the democratic movement that launched Obama's campaign. Peaceful demonstrators at the Republican Convention were forcefully arrested, and no one seemed to notice. Obama's nuclear family depicts the stereotyped ideal and Michelle Obama's feisty femaleness has been tamed by the image-managers. In contrast, Sarah Palin's family—her five children, silent husband, and pregnant teen-

age daughter—is shown to us with all of its flaws, and the appeal is visceral. Indeed, there is a progressive moment in this enthusiasm, but this potential for voter empowerment is being openly manipulated, and attention is diverted from the issues that matter: the Iraq-Afghanistan war, the global economy, women’s rights, and human rights. The battle in the final weeks will be one of images, and of competing narratives as to what these images mean. It may well be that the Karl Rove style of management that now dominates the McCain campaign will “energize” the radical Christian Right to fight yet another battle in the culture wars that won George W. Bush two election victories, and that Palin’s image will draw in just enough voters again in crucial geographic areas to ensure four more years of Republican control. But right now (September 8, 2008), I am still betting on Obama.

NOTES

- 1 This appeared in the *New York Times Magazine*, October 2004, in an article by the former reporter for the *Wall Street Journal*, Ron Suskind, and deserves being cited in full, lest we forget: “In the summer of 2002, after I had written an article in Esquire that the White House didn’t like about Bush’s former communications director, Karen Hughes, I had a meeting with a senior adviser to Bush. He expressed the White House’s displeasure, and then he told me something that at the time I

didn't fully comprehend – but which I now believe gets to the very heart of the Bush presidency. The aide said that guys like me were 'in what we call the reality-based community,' which he defined as people who 'believe that solutions emerge from your judicious study of discernible reality.' I nodded and murmured something about enlightenment principles and empiricism. He cut me off. 'That's not the way the world really works anymore,' he continued. 'We're an empire now, and when we act, we create our own reality. And while you're studying that reality—judiciously, as you will—we'll act again, creating other new realities, which you can study too, and that's how things will sort out. We're history's actors... and you, all of you, will be left to just study what we do.'" (<http://www.anti-war.com/justin/?articleid=382CABc2>, August 2008).

Futuros globales y opciones descoloniales

Walter D. Mignolo

1. Subjetividades colectivas, globalización y fronteras: qué correlaciones implican estas tres expresiones? — Comencemos por “globalización.” Para algunos, la globalización es correlativa a la existencia de los seres humanos en el planeta. Para otros, es correlativa al “neo-liberalismo” y la sitúan en la década del 80, ligada a las ideas de F. A. Hayek y Milton Friedman y a los gobiernos de Ronald Reagan y Margaret Thatcher. Para otras, globalización remite a las transformaciones radicales producidas en el siglo XVI con la fundación histórica del capitalismo y con la revolución epistemológica y la clasificación racial. Esta es el relato por el cual opto.

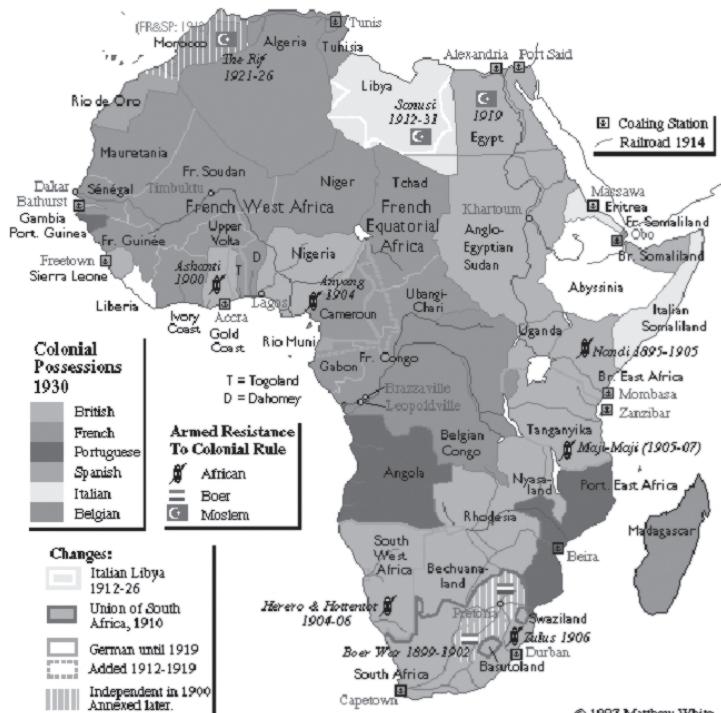
Carl Schmitt ligó el tipo de globalización que se originó en el siglo XVI con el pensamiento global lineal y con la creación del derecho international (de Vitoria, Grotius). En su lenguaje, la globalización se caracteriza por haber construido un nuevo *nomos de la tierra*.

El pensamiento global lineal junto al derecho internacional creó fronteras, y esas fronteras fueron dictaminadas, desde 1494 con el Tratado de Tordesillas, hasta el período de entreguerras, en y desde Europa. Las líneas y rayas no sólo dictaminaron repartos y derechos de tierras y de mares, sino también que crearon las condiciones para la formación de subjetividades colectivas asociadas al proceso de construcción del nuevo *nomos de la tierra*.

2. De modo que la relación entre la globalización (en el sentido de formación, transformación y de los controles que los países europeos de la costa Atlántica lograron ejercer paulatinamente en el planeta) y las fronteras es clara: las fronteras globales fueron trazadas en las sucesivas repartijas de territorios en América y África, desde 1500 hasta el período de entreguerras. El pensamiento global lineal y el derecho international, desde el siglo XVI al siglo XX, contribuyeron a trazar fronteras entre Occidente y el resto del mundo.

El ciclo del pensamiento global lineal, entre 1500 y el período de entreguerras, sostuvo la formación de los circuitos comerciales del Atlántico. Y el sentido del Atlántico, y el desplazamiento del Mediterráneo, es lo que motiva el pensamiento global lineal. Es así que en los

tres primeros siglos imperiales/coloniales, la historia del Atlántico es la historia de la formación imperial europea, la disputa del Nuevo Mundo entre los Estados europeos imperiales/coloniales del Atlántico, y la constante disputa por África. Durante los tres primeros siglos, África fue la fuente de seres humanos esclavizados. Y a partir del siglo XIX, África es un terreno que se repartieron los Estados imperiales mayores y menores de Europa.



Las subjetividades colectivas se fueron formando, en gran parte, en relación al lado de las fronteras en el

que quedaban las comunidades por las formas (políticas, económicas, educativas) en que las rayas trazadas afectaban las comunidades para bien o para mal. Los conflictos actuales entre subjetividades colectivas macro están inevitablemente ligadas a la historia del pensamiento global lineal, esto es, a la globalización entendida como formación y consolidación de la civilización del norte del Mediterráneo y del Atlántico; esto es, de Europa Occidental y de Estados Unidos.

La concepción moderna del sujeto, el sujeto dividido de David Laing, los tres mundos freudianos (el consciente, el subconsciente y el inconsciente), fueron concebidos en respuesta a las necesidades subjetivas en la historia regional, muy regional y corta, de la Europa post-renacentista, concepción moderna del sujeto y de la subjetividad colectiva, “modernidad” que percibieron en su proceso de gestación y contribuyeron a consolidar tanto Miguel de Cervantes Saavedra en su *Don Quijote* (1605) como René Descartes en su *Discurso del Método* (1636), configuran en realidad un tipo de subjetividad colectiva en torno a la idea moderna-euro-americana de sujeto. Frantz Fanon, tanto en su experiencia personal marcada por su piel negra, más en Francia que en Maghreb, y por su experiencia profesional de psicología médica, no tardó en darse cuenta de que Freud no se “aplicaba” a los sujetos coloniales que habitan en las fronteras, no sólo territoriales sino también psicológicas, entre las historias, lenguas y subjetividades al sur

del Mediterráneo y aquellas subjetividades formas en la historia al norte del Mediterráneo.

Pues, en última instancia, las subjetividades colectivas se forman en torno a identidades, y las identidades en el mundo moderno/colonial. Esto es, en el orden de la modernidad/colonialidad, no importa si existen o no existen “colonias.” La colonialidad apunta a una matriz de poder más que a la historia particular de la India Británica en el siglo XIX o Estados Unidos en el siglo XXI. A lo cual habría que agregar que Inglaterra controla la economía de América del Sur en el siglo XIX sin tener una sola colonia en ella. En ese largo proceso, los triunfos de unos (modernidad) y humillaciones de otros (colonialidad) fueron formando identidades y subjetividades colectivas, que hoy son ya incontenibles, tanto en el nivel de la sociedad política como en el nivel de las relaciones internacionales.

El fracaso de la séptima ronda Doha dejó en claro que China e India ya no están dispuestas a leer la agenda de Estados Unidos y de la Unión Europea y correr a sus despachos para ponerlas en práctica. La aventura de Mikheil Saakashvili invadiendo a Osetia del Sur mostró que Rusia ya no está dormida y los desarrollos subsiguientes a la invasión a Osetia por parte de Georgia mostraron también que tampoco está dispuesta a tomar nota de lo que dice el presidente Bush desde su rancho en Texas ni a los airados desafíos de Condoleezza Rice. En estos tres casos, las subjetividades colectivas nacionales se transforman en rela-

ción a la transformación del orden mundial: una economía (capitalista) en un mundo pluricéntrico.

Así, el orden estatal europeo fundado a partir del tratado de Westfalia, que acentuó un nuevo tipo de subjetividad colectiva forjada en torno a la idea de nación e identidades nacionales; que sirvió para desarticular subjetividades colectivas en el mundo no-Europeo en la medida en que el Estado moderno fue el arma política de la expansión imperial a partir del siglo XIX, se encuentra hoy frente a sus propios vástagos: maduros, fuertes y desobedientes.

3. Estamos ya en el siglo XXI, en el 2010. Volvamos sin embargo un medio siglo atrás aproximadamente, al finalizar la Segunda Guerra Mundial. El orden global surge de esta contienda con una nueva máscara, impensable antes de la contienda. Quizás el acontecimiento de mayor relevancia en la formación y transformación de identidades y subjetividades colectivas fue la Conferencia de Bandung en 1955, y sus consecuencias inmediatas: la transformación del pensamiento lineal global en pensamiento geo-político y racial.

Esto es, las líneas que dividieron el pastel entre un puñado de países europeos, la mayoría del Atlántico, se reconvirtieron de pronto en un volumen geométrico: la división del mundo en primero, segundo y tercero y la jerarquización de estos tres mundo.

La clasificación fue una invención europea con consentimiento de Estados Unidos. Tal clasificación no la

hicieron ni Rusia ni los países no-alineados de la Conferencia de Bandung. He aquí pues una lógica particular, epistémico-imperial, de asignar y forzar o el acatamiento o provocar la desobediencia tanto en la ley, en los acuerdos económicos como en las subjetividades. Esto es, estamos aquí frente a un aspecto particular de la lógica de la colonialidad y las consecuencias que la siguen, las respuestas que ofrecen el pensamiento descolonial y las opciones descoloniales.

Que quiero decir con esto? El control del conocimiento y la manipulación de las subjetividades son consecuencia del control de la enunciación. En el caso de la transformación del pensamiento global lineal en el pensamiento geo-político racial, la enunciación está situada en el “primer mundo.” De modo que el primer mundo goza de privilegio epistémico: es parte de la clasificación, pero es la única parte desde la que se puede clasificar. Quienes fueron situados en “el segundo” y el “tercer mundo” están forzados a identificarse y por lo tanto a ser sujetos colectivos de identidades asignadas. Por lo tanto, estos sujetos colectivos o bien obedecen las asignaciones o bien desobedecen y se niegan al manejado y a recibir ordenes. Las opciones descoloniales parten de y presuponen la desobediencia epistémica junto a la desobediencia civil.

Pues bien, encontramos ya en la primera década del siglo XXI que el pensamiento global lineal, fue sólo confrontado en su misma interioridad por la invención de

la línea que definió el Hemisferio occidental. “Interioridad” puesto que la idea de Hemisferio occidental no disputó la enunciación sino sólo los contenidos enunciados. Hoy lo que está disputado es el control de la enunciación. La disputa por el control de la enunciación es una de las consecuencias del cierre de la Guerra Fría; la suspensión de la división del mundo en primero, segundo y tercero y la “globalización” de la economía capitalista.

Hacia mediados de la década del 50 Schmitt se preguntó cuál podría ser el *nomos de la tierra* que sucedería al pensamiento global lineal. Propuso tres escenarios:

- El escenario más simple resultaría, para Schmitt, de quien surgiera victorioso de la contienda de la Guerra Fría, la contienda entre el primero y el segundo mundo. El tercero estaba en este escenario, fuera de consideración.
- El segundo escenario surgiría de una suerte de reorganización del *nomos moderno de la tierra*, esto es, la globalización desde 1500 hasta 1945. En este escenario, Inglaterra debería ceder su antiguo control de los mares y formar alianzas para el control de los mares y el aire. En este caso, sólo Estados Unidos sería el natural socio de Inglaterra puesto que “Estados Unidos es la gran isla que puede administrar y garantizar que el balance del resto del mundo se mantenga”. Este escenario en verdad, es el que funcionó hasta

que George W. Bush y Tony Blair lo hicieron estallar. De los escombros comenzó a surgir un escenario que Schmitt imaginaba como la tercera posibilidad.

- La tercera posibilidad se basa también en un balance global, pero no un balance mantenido por una combinación hegemónica como la segunda. Se trataría más bien de un balance entre varios bloques independientes que precipitarían un nuevo orden mundial. Todo hace pensar en este momento que este es el escenario en proceso. China, India, Rusia, la Unión del Sur, el acomodo de países arabo-islámicos o una unión más amplio de países islámicos desde el Medio Oriente hasta el Sur Este Asiático, sugieren la formación de un orden policéntrico construido sobre un tipo común de economía, la economía capitalista sea en el sentido de Max Weber y Milton Friedman o en el de Vladimir Lenin y David Harvey, por ejemplo.

4. Si los futuros globales fueran en esta dirección, que nos ofrecería la opción descolonial? Para responder a esta pregunta es necesario contar el cuento de otra manera. Derivar las opciones descoloniales del pensamiento global lineal y sus consecuencias históricas (*nomos de la tierra, ius publicum europaeum*) nos llevaría por mal camino. Disputaríamos los contenidos, pero no la enunciación. La opción descolonial es una opción que disputa el control de la enunciación. Veamos.

Digamos que en el siglo XVI concurren dos tipos de procesos históricos cuyas consecuencias repercuten en todo el orden social. Uno de esos procesos es económico ligado al “descubrimiento” de América. La economía que surge ya no se basa en la agricultura y los tributos, como era el caso de las economías existentes tanto en Europa, como en Asia, África y América, sino la producción de mercancías para un mercado mundial (posible por la apropiación masiva de tierras, la explotación masiva del trabajo y la comercialización de seres humanos). Unido a este proceso concurre la inversión de capital para reproducir la producción de mercancías indefinidamente. No se trata pues de la “transición del feudalismo al capitalismo” sino de otra cosa totalmente distinta.

El segundo proceso es epistemológico. Junto a la “revolución científica” en la historia interna de Europa, tienen lugar los procesos de control del conocimiento de las gentes y las regiones del planeta que hacen posible tanto los viajes alrededor del globo como la tecnología cartográfica, la imprenta y el aparato epistémico teológico y legal. No se trata ya de “transición de la Edad Media al Renacimiento” sino de algo totalmente distinto.

Las consecuencias son de enorme importancia para el control de otras esferas de lo social. El surgimiento del derecho internacional asegura la legitimidad de la apropiación y la privatización de tierras; el control de la autoridad mediante la formación de aparatos estatales y comerciales en las colonias crean las condiciones para el

control de la subjetividad mediante la legitimación de un modelo de “hombre” y de “humanidad”; lo cual repercute en el control de la división conceptual de género y la normativización de las preferencias sexuales.

Los cambios radicales que concurren en la interrelación de estas esferas de lo social están basados en dos principios fundamentales que sostienen el control de la enunciación: el patriarcado y el racismo. El patriarcado asegura el orden social basado en los roles atribuidos a los géneros y a la normatividad de las preferencias sexuales. El racismo corporal asegura el orden social basado en la jerarquización de seres humanos. Es difícil controlar a quienes son iguales. El control de seres humanos necesitan aparatos enunciativos, categorías de pensamiento e instituciones, que postule una jerarquía cuya norma la establece quien controla la enunciación. El racismo geográfico divide el planeta entre regiones industrializadas y regiones que proveen recursos naturales a las regiones industrializadas. Los habitantes de tales regiones son también catalogados como inferiores. La teoría de la modernización dictaminó que las regiones subdesarrolladas se debían a la naturaleza de sus habitantes. La teoría de la dependencia voltéo el plato, y acusó a los países desarrollados de ser causa del subdesarrollo. El racismo corporal y geográfico está implícito en la primera. Más allá de los límites conceptuales de la teoría de la dependencia, ella es ya un momento de desobediencia que cuestiona lo enunciado, aunque no la enunciación.

De manera que la historia analizada desde la perspectiva y subjetividad de las memorias y experiencias de regiones colonizadas o controladas indirectamente (como en el caso de China, Japón o Rusia) nos muestra la formación de la matriz colonial de poder (o la colonialidad, en versión abreviada) como la contracara, el lado oscuro, del pensamiento global lineal.

La matriz colonial de poder se forma y transforma a partir del siglo XVI, se expande hacia Asia y África, aunque siempre controlada por los países, las instituciones y los actores de los países imperiales de Europa y a partir de cierta etapa histórica, Estados Unidos. Pero ya no más.

Recordemos el fracaso de la séptima ronda Doha (mencionado más arriba) por el desacuerdo entre China e India, por un lado, y Estados Unidos con la Unión Europea detrás por el otro; y la reacción de Rusia (también ya mencionada) ante la invasión de Georgia a Osetia sugiere que las reglas del juego están cambiando. El mundo policéntrico que surge es un mundo en el que está en disputa la matriz colonial de poder. La crisis alimentaria es otro ejemplo en el que China, Estados Unidos y la Unión Europea se disputan el control de África.

Pues bien, tal reorganización del orden mundial no es por cierto descolonial. Es más bien la inscripción en el presente de capitales simbólicos marginados (de subjetividades colectivas) como consecuencia del control del conocimiento sobre regiones y gentes del planeta.

Conocimiento que relegó a la barbarie, a la tradición y al subdesarrollo historias y subjetividades puestas en el estante de “la falta”: falta de civilización, falta de modernidad y falta de desarrollo económico. Tal reinscripción confronta la diferencia colonial e imperial que vemos manifestarse distintamente según las historias locales (e.g., China, India, el Medio Oriente, América del Sur), no son descoloniales pero abren puertas a las opciones descoloniales.

Qué serían pues las opciones descoloniales? En primer lugar, son procesos de producción de conocimiento que corroen el patriarcado y el racismo que sostuvo y todavía sostiene la matriz colonial de poder. Tal producción de conocimientos desarma la relación entre teoría y práctica puesto que es producción de conocimientos orientados a la descolonización racial y patriarcal. Esto es, son conocimientos que sacuden el control imperial de las subjetividades personales y colectivas. Estos procesos van unidos al pensamiento descolonial en el orden del control de la autoridad (el Estado) y la economía (la economía capitalista). Así como la teoría política canónica y occidental y la economía política que surgió en gran parte por el *boom* económico del Atlántico (cfr. Adam Smith), surgieron como respuestas a las necesidades de subjetividades colectivas que se fueron formando en Europa en relación con los descubrimientos trasatlánticos, la explotación económica del planeta y la “marcha civi-

lizatoria,” es lógico concluir que la formación de subjetividades colectivas en los procesos de de-colonialidad del saber y del ser lleven necesariamente a concepciones de regulación de la polis, es decir, política; y de regulaciones económicas, que no sean piramidales las primeras; y que no estén basadas sobre el principio de que capitalismo y desarrollo equivalen a libertad.

APPENDIX: CONTROL DE LA SUBJETIVIDAD

Palin's Church Promotes Gay Conversion

ANCHORAGE, Alaska (sept. 8) – Gov. Sarah Palin's church is promoting a conference that promises to convert gays into heterosexuals through the power of prayer.

“You’ll be encouraged by the power of God’s love and His desire to transform the lives of those impacted by homosexuality,” according to the insert in the bulletin of the Wasilla Bible Church, where Palin has prayed for about six years.



Al Grillo, AP.

Republican vice presidential nominee Sarah Palin has attended services at the Wasilla Bible Church in Wasilla, Alaska, for about six years

Más allá de la globalización triunfal: incertidumbre global y experiencia democrática

Enrique Rodríguez Larreta

PRESENTACIÓN DE UN PROBLEMA

Puede ser que, para tener una breve imagen de los conflictos del siglo XXI, no debamos mirar a los escenarios más iluminados, como la presencia de Estados Unidos en Irak o las elecciones norteamericanas. Ni siguiera estando en México delante de las enormes presiones sobre “la frontera” ni al destino de la diáspora latina. Todo esto, por supuesto, es central. Irak será un tema decisivo en la agenda del triunfador de las próximas elecciones en los Estados Unidos y el resultado electoral de noviembre tendrá

consecuencias muy diferentes, políticas pero también psicológicas, sobre el mundo, en especial Europa y el Medio Oriente, si el electo es Barack Obama o John McCain.

La elección americana es un escenario fascinante en el cual se combinan impulsos profundos de cambio con polarizaciones ideológicas sobre el fondo del miedo de la decadencia económica. Lo que propongo como ejercicio introductorio es mirar más lejos: observar la situación en el Cáucaso.

En el Cáucaso tenemos algunos de los componentes de un tipo de proceso político que puede llegar a ser común en el siglo XXI: la combinación de escenarios globales con escenarios locales, una curiosa mezcla de situaciones políticas novedosas y eminentemente postmodernas con históricas distribuciones de espacios geopolíticos en un contexto de capitalismos autoritarios. En el conflicto ruso tenemos un hecho político de la mayor trascendencia global que parece efectivamente mezclar los tiempos. De una parte, la *long durée* histórica, el proceso de colonización del Cáucaso por Rusia y las diversas políticas de desplazamiento de poblaciones desde la época de Catalina la Grande. El cruce de la Rusia Europea con sus extensiones asiáticas, una ambigüedad que continúa hasta hoy. Por otra parte, un presidente de Georgia formado en Columbia y abogado en Wall Street. Ampliamente conectado con el proyecto de occidentalización de Georgia con el respaldo de la administración Bush. Y

la aplicación de un principio de autodeterminación nacional con el apoyo ruso aprovechando el reciente precedente de Kosovo. La reacción rusa fue violenta y una demostración de fuerza capaz de recordar nuevas realidades geopolíticas. Al mismo tiempo, esa guerra, que parece evocar viejos reclamos de áreas de influencia, recurre de manera inusitada a la Internet, bloqueando *sites* del gobierno georgiano mediante el empleo de miles de *hackers*. Tenemos así el componente virtual que caracteriza los escenarios militares del siglo XXI. La reacción débil de los Estados Unidos dejó la sensación de que habían sido tomados por sorpresa. El abandono a sus suerte de un aliado fue indirectamente una prueba más de la pérdida de credibilidad del unilateralismo americano.

AVATARES DE LA GLOBALIZACIÓN

Asistimos al cierre de un período histórico iniciado al final de 1989, que abrió el inicio de nuevos escenarios mundiales a partir de la debacle de la URSS y el final de la Guerra Fría. El desarrollo de nuevas tecnologías y la expectativa del triunfo del mercado alimentaron las expectativas del inicio de un nuevo siglo americano, o anglo-americano:

The world does not look today the way most anticipated it would after the fall of the Berlin Wall in 1989. Great-power competition was supposed to give way to an era of geo-economics. Ideological competition between democracy and autocracy was supposed to end with the “end of history.” Few expected that the United States’ unprecedented power would

face so many challenges, not only from rising powers but also from old and close allies.

Así resume Robert Kagan, en el último número de *Foreign Affairs*, el autor del triunfalista llamado a la acción unilateral con la fórmula “los americanos son de Marte y los europeos son de Venus.” Un tragi-cómico ejemplo de cómo la lectura superficial de los mitos puede conducir a desastres geopolíticos. Los neoconservadores americanos olvidaron que Marte y Venus son un matrimonio. Su intención de moldear mediante el uso del poder el mundo a imagen y semejanza de los Estados Unidos tuvo un efecto *boomerang*: llevaron el país al período de mayor pérdida de legitimidad internacional de toda su historia. La hegemonía mundial de los Estados durante la postguerra y el triunfo en la Guerra Fría alimentaron la ilusión de un proceso de globalización sostenido por la “nueva economía” (Robert Reich) y liderado por los Estados Unidos. Una política exterior básicamente identificada con una política nacional y un proyecto de economía y valores social-liberales fue el proyecto global que tuvo a Bill Clinton y a Tony Blair como sus representantes principales durante la década del 90.

La London School of Economics, dirigida por Anthony Giddens, fue el principal motor intelectual de este proceso formulado por Giddens en términos de tercera vía y una superación en el New Labour del neoliberalismo de Margaret Thatcher y el modelo laborista de Estado de Bienestar. Pocas veces los científicos sociales estuvieron tan

cerca del poder como en éste periodo. Anthony Giddens percibió correctamente muchas transformaciones socio-lógicas de la economía capitalista (Giddens, 1996). Pero desde el punto de vista ideológico se construyó una perspectiva unilineal de la globalización, con muchas similitudes con la clásica visión de la teoría de la modernización: basada en una teoría liberal del progreso y la superación de los obstáculos de la tradición por la modernidad. Las economías centrales iban a extender su misión civilizatoria a las sociedades atrasadas y el proceso de desregulación económica iba a producir abundancia y crear las bases para democracias sociales.

Los efectos sobre el mundo fueron contradictorios, de acuerdo a las situaciones estructurales de cada región. Pero en términos globales, limitadas las migraciones internacionales y con un aumento considerable del control de las fronteras —no es necesario desarrollar éste tema en México—, los movimientos de capital y comercio aumentaron los niveles de desigualdad a escala global. Alrededor de mil trescientos millones de seres humanos viven con unos niveles de ingreso menor de un dólar por día. Y el proceso de polarización viene aumentando. En ese sentido, las protestas y los foros alternativos llamaron la atención sobre el lado oscuro de la globalización. Pero el nivel de respuestas propuesto sonó particularmente poco convincente. Los esfuerzos por controlar la volatilidad de los mercados financieros y su altísimo grado

de autonomía dieron pocos resultados. Paradójicamente mejoras económicas y concentraciones de riqueza en países como China tuvieron un papel estimulante sobre la economía mundial debido a la demografía de éstas sociedades. Pero, vistos desde las fronteras nacionales, la escala de los problemas parece insoluble, Contra 900 millones de habitantes en condiciones de amplia pobreza, 400 millones de habitantes plenamente incluídos son el fundamento del impacto global chino. Aún Brasil, que en América Latina ha presentado un sostenido cuadro de mejoras en la última década, presenta altos niveles de desigualdad, problemas no resueltos en la relación del Estado con la sociedad y amenazas ambientales de elevado riesgo tanto en las megalópolis como en la frontera amazónica.

El inicio del gobierno Bush significó un cambio de énfasis del multilateralismo que Clinton impulsó como línea general en política exterior, al unilateralismo y a un enfoque más estadocéntrico. La noción de preeminencia americana se mantenía como un tema indiscutido. Estados Unidos era la clave de bóveda del sistema mundial y se consideraba que nunca un país del mundo tuvo tanta fuerza desde el dominio mundial de Roma sobre el Mediterráneo, como observó William Kristol. Algunas cifras parecían justificar ese pronóstico, sobre todo las provenientes del ámbito militar, en donde la hegemonía americana era absoluta.

Lo cierto es que luego de los años 90, coincidiendo con la presidencia Clinton, se abrió un ciclo de destrucción creadora y prosperidad en la economía mundial, descrito como un “capitalismo de turbina” o el consenso de Washington o la nueva economía, que abrió un período de importantes acumulaciones de riqueza y nuevas polarizaciones. El poder de Estados Unidos como motor de ese proceso reforzó la confusión de los círculos dirigentes de ese país a tratar de manera indiferenciada política interior y exterior. Esto se manifestó por medio de un intervencionismo de fundamento liberal en los Balcanes y en diversas operaciones de política exterior consideradas como operativos quasi policiales. En Somalia y Afganistán, prefigurarían las intervenciones posteriores al 11 de septiembre.

En las narrativas más difundidas de la época, la contraposición binaria entre un “tribalismo” arcaico y las fuerzas de la globalización se expresó en símbolos contrapuestos: el *jihad* contra el *macdonald*, el “*Lexus*” contra el “*árbol de oliva*”. Un autor como Thomas Friedman, a quien se puede tomar como expresión populista de un liberalismo de la globalización combinado con una fuerte énfasis en el papel de la tecnología y el consumo en la americanización del mundo, lo expresa claramente en su primera obra: *The Lexus and the Olive Tree. Understanding the Globalization* (1999), que se puede tomar como un buen resumen de la ideología de la época. Se abre con un anuncio de la Merrill Lynch.

El mundo tiene 10 años. Nació cuando el Muro cayó en 1989. La diseminación del libre mercado y de la democracia en todo el mundo está permitiendo que cada vez más personas en todos los lugares conviertan sus aspiraciones en realizaciones. Y la tecnología, explorada de forma adecuada y distribuída con liberalidad, tiene el poder de eliminar no solamente las fronteras geográficas sino también las humanas.

En el sistema de globalización, dice Thomas Friedman, los Estados Unidos son la superpotencia dominante única y exclusiva y todos los países se subordinan a ella en mayor o menor extensión.

Lo que Friedman y otros estaban describiendo es lo que clásicamente se llamó civilización en el sentido de Alfred Weber: la acumulación tecnológica e intelectual de la humanidad, el desarrollo de una tecnociencia global favorecida por una economía del conocimiento, un “supercapitalismo” que está presente en buena parte del planeta. En ciertos aspectos se parece por sus resultados a la economía de consumo del modelo americano, sintetizada en el *shopping center* y la teletécnica como uno de sus componentes centrales, todo lo relacionado con el *ciber space* y la Internet. Aunque algunos teóricos como Anthony Giddens y financieros como George Soros admitieron la necesidad de establecer regulaciones durante la década del 90 y una sombría situación para los países pobres, el tono general de los comentaristas del período fue el optimismo con respecto a las posibilidades emancipatorias de la globalización.

Desde una perspectiva liberal conservadora, Samuel Huntington introdujó el escenario alternativo de un conflicto de civilizaciones. Esencialista en su visión de la cultura y en el rol prominente dado a la religión, Huntington advirtió contra el optimismo de los globalistas, que subestimaban el poder de la resistencia cultural y los efectos disruptores que la dinámica de la globalización y la extensión de una sociedad de consumo podían engendrar. Frente al lado utópico del *capitalismo del éxito* de la globalización, los libros de Huntington se presentaron como alternativa a un mundo multipolar en donde Estados Unidos debía reencontrar su identidad y limitar su papel. De una manera indirecta, los acontecimientos del 11 de septiembre parecieron dar la razón a su esencialismo cultural. El estilo simplificador de su modelo hizo suceso entre periodistas necesitados de nuevas narrativas (Larreta, 2003).

A fines de 1998 Frederic Jameson se preguntaba:

Since the discrediting of socialism y the collapse of Russian communism only religious fundamentalism has seemed to offer an alternative way of life let us not, heaven help call it a lifestyle to American consumerism. But is it certain that all of human history has been, as Fukuyama and others believe a tortuous progression toward the American consumer as a climax.

Lo que parece destacarse hoy, si observamos el conjunto de los debates de esa época, es que la mayoría de los críticos más perspicaces captaron la existencia de una nueva era o un momento de transición hacia una nueva era, pero faltaron los instrumentos para pensar ese cam-

bio y las nuevas condiciones. Una sensación de límite de la capacidad de reflexión de la racionalidad europea pareció rondar sobre la mayoría de los análisis.

Ulrich Beck, desde la teoría social, fue quien más consecuentemente trató de construir una perspectiva cosmopolita. En varias reuniones de la Academia de la Latinidad, hemos examinado esta perspectiva desde el contrapunto con el nacionalismo y las pertenencias colectivas. Craig Calhoun ha examinado en detalle la idea cosmopolita desde el punto de vista de la teoría social. El de Beck es un proyecto que trata de pensar a partir de la interacción entre culturas e identidades, la intensidad de los flujos de capital y la extensión de similares estructuras de consumo que traspasa las fronteras nacionales así como la presencia evidente de estructuras globales de comunicación, Beck no deja de ver las antinomias de esa situación. Caracteriza la guerra de Kosovo como una intervención militar establecida para hacer cumplir un mandato de derechos humanos. Más adelante, en el caso de autores como Michael Ignatieff, ese cosmopolitismo llevaría al apoyo de la Guerra de Irak.

La categoría central de esa línea de análisis, la “sociología de la segunda edad de la modernidad”, es la noción de interconexiones y el papel asignado a los procesos de individualización. El foco de tensión en los debates fue justamente la valoración del papel de los Estados nacionales y en torno a esas líneas se han definido muchas posiciones, porque la perspectiva cosmo-

polita parte de la idea de que un número creciente de procesos sociales son indiferentes al Estado nacional. El proyecto de teoría social propuesto por Ulrich Beck es básicamente constructivo y político, en eso coincide con la perspectiva de Anthony Giddens. Se trata de forjar un nuevo vocabulario de las ciencias sociales y pensar la emergencia de nuevas instituciones a partir de la reconfiguración del sistema mundial producido por la globalización. Para Beck lo que se encuentra en curso es un nuevo tipo de capitalismo, estructuras de gobernabilidad mundial, un nuevo tipo de ley y política y también un nuevo tipo de reglas legales y de formas de vida. En suma, un cambio de paradigma en el modo de ver la política y la sociedad. Su visión, como la de Anthony Giddens, permanece modernista y, a grandes rasgos, optimista. Los nuevos problemas de éste período de transición son complejos, crean incertidumbres significativas pero son esencialmente administrables. Gestión de las áreas conflictivas a partir de un nuevo vocabulario de la teoría social es la esencia de su programa. Algunos de los puntos delicados de ésta perspectiva han quedado más claros desde el 11 de septiembre. Por ejemplo,

the conflict of values between the authority of the authority of the sovereign state and the protection of human rights. Western governments, led by the USA, place a higher value on opposing the genocide against the kosovars than on UN charter procedures based on international law. (Beck 2000.)

LÍMITES DE LA POLÍTICA E INDETERMINACIÓN DEMOCRÁTICA

La posición de Beck descansa en su confianza en el efecto social y sobre todo político de las decisiones individuales. La sociedad cosmopolita es una sociedad de individuos... Por ese motivo su discurso de la segunda sociología de la modernidad se encuentra en contradicción con análisis de corte nacionalista o marxista que parten de colectividades, de clase, o de grupo o de nación. Pero también su enfoque difiere abiertamente de una perspectiva sistémica como la de Niklas Luhmann, que pone el acento en la contingencia y en el riesgo provocado por las decisiones mismas en un mundo global en el que los subsistemas evolucionan y se diferencian fuera del control individual o político. Ya no es posible, según Luhmann, identificar una clase global o local como la responsable de los desórdenes y las exclusiones que el sistema genera y las altas condiciones de riesgo de la sociedad global. Vivimos en una sociedad mundial “policéntrica y poli contextual” que ha alcanzado niveles de complejidad tales que produce más y más densas interrelaciones y cambios inesperados e imprevisibles. Nos encontramos en una fase de

turbulent evolution without predictable outcome. In classical perspectives, one could compare the degree of modernization say of Japan and China and explain their differences by different structural preconditions and semantics traditions. But when we want to observe the evolution of society there is no other choice than to focus on the social system of the world societies. (Luhmann, 1996.)

Los análisis de James Rosenau (Rosenau, 1989) van en la misma dirección. Lo caótico y lo contingente, el desorden predominan sobre visiones que destacan el valor prioritario de la decisión política para intervenir y mudar el curso de los procesos globales. La acción y la decisión intervienen, pero para crear nuevos umbrales de riesgo.

Se ha comparado el acento puesto en lo contingente por Niklas Luhmann con la deconstrucción de Jacques Derrida. En ésta perspectiva la tradición filosófica europea, de la cual la sociología clásica se alimentó, es una tradición semántica agotada. Derrida encuentra en ese punto la posibilidad de un trabajo de deconstrucción. Ese es el espacio para pensar un descentramiento de la razón europea en la perspectiva del pensamiento postcolonial. La deconstrucción supone, según Luhmann, la

“catástrofe de la modernidad”, que debe pensarse como el vuelco de la forma de estabilidad de la sociedad tradicional. Centralizada y jerárquica hacia la forma de estabilidad de la sociedad moderna, diferenciada y multifocal. (Sloteridjk, 2007.)

La globalización radicaliza la problemática inaugurada por Heidegger de que no nos podemos considerar sujetos cartesianos que se enfrentan a un objeto llamado mundo sino que estamos ya en el mundo. El mundo se nos presenta como una interrogante para la cual no tenemos respuestas plenas. La globalización ha radicalizado la evidencia que no somos sujetos autónomos. Enfrentamos el mundo como totalidad desde su interior:

Le monde a perdu sa capacité de faire monde: il semble avoir gagné seulement celle de multiplier à la puissance de ses moyens

une prolifération de l'immonde qui, jusqu'ici, quoi qu'on puisse penser des illusions rétrospectives, jamais dans l'histoire n'avait ainsi marqué la totalité de l'orbe. (Nancy, 2002.)

Luhmann examina este problema bajo la noción de *negligencia*.

The calamity is not longer exploitation and suppression but neglect. This society makes very specific distinctions with respect to its environment e.g usable and not usable resources with respect to ecological questions or (excluded) bodies and (included) persons with respect to human individuals. (Luhmann, 2007.)

El sistema opera bajo una básica distinción de inclusión y exclusión. Por otra parte, la tele-comunicación es un constitutivo ontológico de las relaciones sociales, en un mundo encerrado en la esfera del conforto, el palacio de cristal ocupado por relativamente pocos. El Palacio de Cristal para emplear la metáfora de origen dostoievskiana de Peter Sloterdijk (Sloterdijk, 2007).

En estas condiciones ¿cuál es el lugar posible de una experiencia democrática que, sin dejar de lado las transformaciones de la época, redefine el papel de los Estados nacionales y la relación de los individuos con los cuerpos sociales? ¿Es posible una epistemología histórica de la política que ponga el acento en el papel de lo cognitivo como forma de superar la crisis de representación occidental? (Rosanvallon, 2007).

Que papel queda para la política que supone decisiones dentro del espacio acotado de un Estado nacional y formas de representación más o menos estables en la forma de partidos y organizaciones de la sociedad civil.

Necesitamos una democracia *profunda* o *contra democrática* en la que se respeten las instituciones y se de participación a los sectores excluidos en un marco de respeto de los derechos humanos. Pero como conseguirla? La experiencia democrática transformó América Latina en esta última década. Pero estamos asistiendo al renacimiento de los populismos, a amagos autoritarios y a una creciente dificultad para el funcionamiento de la esfera pública. La democracia aparece claramente como una condición. Pero es una condición indeterminada que en ciertas circunstancias estalla en contextos económicos y sociales altamente volátiles. Necesitamos repensar el lugar de la economía, de los medios de comunicación, del Estado en la nueva configuración de la era global... Y hay que reconocer que las herramientas de las ciencias sociales modernas para pensar esos contextos complejos son muy limitadas Debemos hacer el esfuerzo de pensar más allá y darle nombres a los indecibles.

BIBLIOGRAFÍA

- BECK, Ulrich (2000). “The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity”. *The British Journal of Sociology*, v. 91, n. 1, p. 79-107.
- DERRIDA, Jacques (2004). *Le Concept du 11 de Septembre. Derrida/Habermas*. Paris, Galilée.

- FERGUSON, Niall (2001). *The Cash Nexus Money and Power in the Modern World 1700-2000*. London, Penguin.
- GIDDENS, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford, Stanford University Press.
- _____(1993). *Modernity and Self-Identity*. Cambridge, Polity Press.
- JAMESON, Fredric (1998). "Notes of Globalization as a Philosophical Issue". En: Jameson, Fredric y Miyoshi, Masao (ed.). *The Cultures of Globalization*. Durham, Duke University Press.
- KAGAN, Robert (2008). *The Return of History and the End of Dreams*. New York, Knopf.
- LUHMANN, Niklas (1997). "Globalization of World Society". *International Review of Sociology*, v. 7, n. 1, p. 67.
- _____(1997). *Observaciones de la modernidad. racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Barcelona, Paidós.
- NANCY, J. L. (2002). *La création du monde ou la mondialisation*. Paris, Galilée.
- ROSANVALLON, Pierre (2006). *La contre-democratie. La politique à l'âge de la défiance*. Paris, Seuil.
- ROSENAU, James N. (1990). *Turbulence in World Politics. A Theory of Change and Continuity*. New Jersey, Princeton University Press.
- RUGGIE, John Gerard (1996). *Winning the Peace . America and the World Order in the New Era*. New York, Columbia University Press.
- SLOTERDIJK Peter (2007). *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid, Siruela.
- _____(2007). *Derrida, un egipcio*. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu.

4 ¿Hacia un Mundo Multipolar? Reinvenciones Nacionales en la “Oikoumene” Global



El futuro de las sociedades democráticas

Daniel Innerarity

Los seres humanos tenemos que relacionarnos con nuestro futuro si queremos realizar operaciones que vayan más allá del momento presente. Esto vale también para las sociedades, que han de guardar un trato inteligente con su futuro, si es que quieren que disposiciones colectivas, como la previsión y la anticipación, o emociones públicas, como la esperanza y el temor, los deseos y las expectativas, estén articuladas de una manera razonable. Las actuales dificultades de la sociedad, a la hora de pensarse a sí misma en términos de finalidad y promesa colectiva, ponen de manifiesto precisamente que el futuro no está bien atendido, sobre todo el menos inmediato y próximo, es decir, el futuro en sentido propio. Pero si

la política tiene alguna justificación que la distingue de la mera gestión es porque trata de gobernar ese futuro menos visible pero no menos real y en el que se juega lo más importante. La cuestión decisiva es saber si nuestras democracias son capaces de anticipar posibilidades futuras en un contexto de gran incertidumbre, si están en condiciones de realizar proyectos y tensar el tiempo social, de articular intergeneracionalmente a la sociedad, actuando en esas “sombras del futuro” (Axelrod, 1984) con criterios de legitimidad y responsabilidad.

Esta dificultad de relacionarse con el propio futuro es una de las causas que explica el triunfo de la insignificancia en las actuales democracias mediáticas, nuestra insistente distracción sobre el corto plazo. Y puede que una reintegración del futuro en la actividad política sea un elemento de transformación e innovación de la vida democrática.

1. LA TIRANÍA DEL PRESENTE

Una de las consecuencias de las tantas veces proclamada crisis de la idea de progreso consiste en que el futuro se vuelve problemático y el presente se absolutiza. Nos encontramos en un régimen de historicidad en el cual el presente es dueño y señor absoluto. Es la tiranía del presente, es decir, de la actual legislatura, el corto plazo, el consumo, nuestra generación, la proximidad... Es la economía que privilegia la lógica financiera, el beneficio frente a la inversión, la reducción de

costes frente a la cohesión de la empresa. Practicamos un imperialismo que ya no es espacial sino temporal, del tiempo presente, que lo coloniza todo. Hay una colonización del futuro que consiste en vivir a costa de él. Un imperialismo del presente que absorbe y parasita el tiempo futuro. Bertman (1998) lo ha llamado “el poder del ahora”, ese presente no comprometido con ninguna otra dimensión del tiempo, que sustituye el largo plazo por el corto, la duración por la inmediatez, la permanencia por la transitoriedad, la memoria por la sensación, la visión por el impulso.

La intensificación del momento presente y la pérdida de relevancia del futuro son dos fenómenos correlativos. Exigimos al presente lo que no estamos en condiciones de esperar del porvenir. La “sociedad de satisfacción inmediata” (Schulze, 1992) impone una temporalidad de corta perspectiva. Este *presentismo* se hace visible en todas las esferas de la cultura, también en la política, convertida en una carrera tras la inmediatez de los sondeos, en una especie de lógica *just in time*, tomada del consumo, de la publicidad y de los medios.

Hay una sospecha razonable de que la política democrática está sistemática y problemáticamente fijada en el presente. ¿Cuáles son las razones de esta focalización austista en el presente? Podrían sintetizarse en unas de tipo estructural derivadas de la aceleración del tiempo social, la periodización electoral, el régimen de la demoscopia y

el comportamiento de los electores, las tendencias demográficos y la presión organizada de los intereses.

De entrada, las sociedades democráticas tienen unas dificultades estructurales a la hora de tomar en cuenta el futuro porque la aceleración del tiempo social dificulta su percepción y anticipación. Todo incremento de la velocidad viene acompañado por una disminución proporcional del alcance de la visión. La aceleración produce la seducción de acercar el futuro, pero realmente lo elimina en tanto que dimensión estratégicamente configurable. En la medida en que la aceleración tiende a anular el tiempo de espera, de los períodos para pensar y reflexionar, el tiempo largo de la estrategia resulta imposible. El pensamiento y la acción transformadora se basa en la confianza de que el futuro es algo configurable por el hombre. Ahora bien, con el establecimiento de una instantaneidad y simultaneidad global, este tipo de futuro es desplazado por un presente veloz entendido como foco exclusivo de gratificación e interés. Es una de las razones de esa disociación entre el futuro que deberíamos tener en cuenta y el que realmente entra en nuestras consideraciones: mientras que la repercusión de nuestras acciones llega incluso a futuros muy lejanos, nuestra perspectiva y ocupación continúan reducidos al ámbito operativo del presente.

Otro de los motivos de esta reducción del horizonte de atención tiene su origen en el hecho de que los períodos electorales estructuran la medida temporal de la democracia representativa. Las reglas que confieren poder a los gobiernos lo hacen por un periodo determina-

do, de manera que cada cuatro años, por lo general, una contienda democrática decide quién pierde y quién gana. Este ritmo elemental determina la tendencia de las estrategias políticas a concentrarse en el objetivo de no perder el poder o de ganarlo. Esto es algo que limita el espacio de juego de la política, en la medida en que obliga a un tratamiento de los problemas según el plazo temporal de las legislaturas. Los problemas son gestionados de tal manera que se mejoren —o, al menos, no empeoren— las posibilidades de gobernar en la próxima legislatura. Todos los problemas que no se adapten a esas condiciones son tratados de manera dilatoria o afrontados cuando no queda otro remedio.

Esta actitud restringe el alcance del interés general al interés electoral y simplifica la soberanía política, reduciéndola a la soberanía de los electores. El interés general no es solamente la voluntad concreta de los electores, sino también una realidad intertemporal, lo único que puede justificar proyectos a largo plazo, medidas que no vayan tanto a resolver como a configurar inversiones o acuerdos estructurales, los grandes proyectos en materias como la educación, las infraestructuras, el sistema de pensiones, la política energética, la reforma de las administraciones, etc. Para atender a estos y otros asuntos similares se requiere otra configuración de la voluntad política y en otro registro temporal que complemente el ritmo electoral.

Podemos advertir otros motivos para explicar la tiranía del presente en la propia naturaleza de la demoscopia y el comportamiento electoral. Los seres humanos (también los electores, por supuesto) tendemos a descontar el futuro en los cálculos que hacemos. Lo importante es lo que afecta al aquí y ahora. La importancia se diluye a medida que nos vamos alejando del presente inmediato. Descontar el futuro no es algo completamente irracional, teniendo en cuenta la doble incertidumbre que tenemos respecto de él: no conocemos el futuro y no sabemos si viviremos en él.

Los electores descuentan el futuro de un doble modo: en primer lugar, porque es futuro y no presente; en segundo lugar, porque y en la medida en que se trata del futuro de otros. Ese doble descuento se impone de una manera inexorable. En la confrontación democrática se compite únicamente por la aprobación de aquellos que votan aquí y ahora, no de aquellos que puedan hacerlo en el futuro, aunque puedan ser los principales afectados. Ahora bien, si las instituciones democráticas tienen alguna función, es precisamente ampliar nuestro horizonte de consideraciones introduciendo algún tipo de referencia al futuro ausente, hacer visible que nuestros cálculos, debido al intenso entrelazamiento temporal que caracteriza a una sociedad dinámica, ni siquiera calculan bien el presente cuando no toman en consideración el futuro. Del mismo modo que la globalización ha suprimido la autosuficiencia de los espacios, también llevó a desabsolutizar la de los tiempos.

Hay también razones demográficas que contribuirían a explicar este fenómeno que venimos analizando. Aumentan continuamente los electores de tercera edad, de tal manera que este grupo ejercerá en los próximos decenios un poder dominante en el electorado. En tanto que electores, ese grupo tiende a introducir en sus cálculos la cuantía y seguridad de sus pensiones, una orientación hacia el futuro que no es precisamente esa conciencia de responsabilidad en virtud de la cual se toma en cuenta el derecho de los otros frente al presente.

Una última razón de nuestra focalización en el presente tiene que ver con la propia configuración del espacio democrático y las posibilidades de presión de los intereses. En los procesos democráticos, no sólo actúan electores y elegidos, conforme a criterios de estricta legitimidad; es un espacio abierto también al despliegue de cualquier fuerza social que esté en condiciones de hacerse valer, es decir, sobre todo aquellos intereses organizados y capaces de generar conflicto. Pero es que además la democracia contemporánea resulta especialmente vulnerable a los grupos de presión. La práctica política habitual, que trata de ir acomodando los intereses de las clientelas particulares, en vez de acometer las grandes reformas sociales, tiende a decidir a golpe de presión inmediata. Y no hay *lobbies* que articulen los intereses de los ausentes o, simplemente, los intereses futuros.

¿Estamos ante una tendencia inexorable o se percibe algún signo de que hemos advertido el agotamiento de este modelo de política volcada sobre el presente?

Es cierto que ha crecido la sensibilidad por los problemas del futuro, por la justicia intergeneracional. Buena prueba de ello es la espectacular carrera del concepto de “sostenibilidad”. De alguna manera el campo de fuerzas de la sociedad pluralista se ha modificado con la irrupción de esta nueva sensibilidad, que ya ha dado lugar a la formación de grupos que combaten en nombre de un futuro deseable. Pero la política insiste todavía en soluciones que descargan al presente y sobrecargan al futuro, algo que puede verse en ámbitos como la política presupuestaria, la política social y medioambiental.

En la política presupuestaria, sigue habiendo la tendencia a financiar una buena parte de los gastos no con impuestos, sino mediante el endeudamiento. Frente a esto hay intentos de realizar presupuestos equilibrados, como por ejemplo las reglas de estabilidad de los Estados miembros de la Unión Europea con ocasión de la unificación monetaria. Hay indicios de un cambio de mentalidad, lo que no significa que las democracias estén en condiciones de desarrollar una política de responsabilidad respecto del futuro en lo que se refiere a la política presupuestaria. En el terreno de la política social, sigue habiendo dificultades a la hora de equilibrar con arreglo a criterios de justicia las pretensiones y expectativas en materia de pensiones de los actuales jubilados (o los próximos a jubilarse) con la necesidad de asegurar el futuro del sistema general de pensiones, es decir, con los derechos de los pensionistas de mañana, que hoy tal vez ni siquiera sean todavía electores. La política de medio

ambiente es el más claro indicador de que la política se ha hecho más sensible con respecto al futuro. Pero si miramos las cosas con más detenimiento, comprobaremos que las decisiones de la política medioambiental se adoptan cuando y en la medida en que tiene delante peligros que amenazan actualmente; más difícil resulta hacer este tipo de política cuando se trata de hacer sacrificios en el momento presente para evitar consecuencias civilizatorias que sólo se harán visibles en el futuro.

A la vista de todo lo anterior, tiene sentido preguntarse si la democracia en su forma actual está en condiciones de desarrollar una conciencia suficiente del futuro para evitar situaciones de peligro alejadas en el tiempo. El pensamiento y la acción a largo plazo, comprometidos con “una previsión adecuada del futuro” (Birnbaumer, 1988), parecen entrar en contradicción con los objetivos a corto plazo de los individuos consumidores o la gobernabilidad determinada por el juego de los sondeos y la táctica del corto plazo.

La consecuencia lógica de la tiranía del presente es que el futuro queda desatendido, que nadie se ocupa de él. La “urgencia de los plazos” (Luhmann) hace que no nos podamos abrir al horizonte no inmediato. Nos lo impide el peso poderoso de lo que ha de resolverse hoy mismo. El futuro distante deja de ser un objeto relevante de la política y la movilización social, no solo por el descrédito de las planificaciones o su perversión totalitaria, sino debido a la urgencia de los problemas agudos. Lo que está demasiado presente impide la percepción de

las realidades latentes o anticipables, y que muchas veces son más reales que lo que ocupa actualmente toda la escena. ¿O es que resulta razonable prestar tal atención a las amenazas presentes que dejemos de percibir los riesgos futuros? ¿Podemos permitirnos el lujo de sacrificar los proyectos de larga duración en el altar del corto plazo? ¿Qué es más real, el cambio climático o el calor de este verano? ¿Estamos realmente dispuestos a que las posibilidades actuales arruinen las expectativas del futuro?

2. LA COALICIÓN DE LOS VIVOS

La fijación en el presente nos conduce hacia una pregunta más incómoda: ¿quiénes tienen más derechos, nosotros o nuestros hijos? ¿Es justo formular una “preferencia temporal por los actualmente vivos”? ¿No sería esto una versión temporal del privilegio que algunos quieren realizar en el espacio, una especie de colonialismo temporal? En ambos casos se establece una complicidad del nosotros a costa de un tercero: si en el exclusivismo de los espacios era *el de fuera*, en el imperialismo temporal es *el después* quien corre con los gastos de nuestra preferencia. Y esto es precisamente lo que ocurre cuando el horizonte temporal se estrecha: que tiende a configurarse una especie de “coalición de los vivos”, que constituye una verdadera dominación de la generación actual sobre las futuras. Se ha invertido aquel asombro del que ha-

blaba Kant, cuando observaba lo curioso que era que las generaciones anteriores hubieran trabajado penosamente por las ulteriores. Hoy parece más bien lo contrario: que, con nuestra absolutización del tiempo presente, hacemos que las generaciones futuras trabajen involuntariamente a nuestro favor.

El tema del conflicto entre las generaciones tiene una larga historia de la que sólo voy a plantear un precedente histórico que pueda servirnos de contraste con la situación actual. El ideal revolucionario reivindicaba una especie de “autodeterminación generacional” como principio que se esgrimía frente a los muertos. Condorcet, Jefferson o Paine, por ejemplo, escribieron páginas gloriosas en las que impugnaban el derecho de una generación a condicionar a las siguientes. Las codificaciones de derecho civil en torno a 1800 pusieron en marcha un enorme debate en torno a los derechos de herencia, a la transmisión de la propiedad, algo que formaba parte de un mismo combate contra el poder de la tradición. Durante la primera mitad del XIX, se suceden los relatos que cuestionan la figura del fideicomiso y el mayorazgo (Hoffmann, Arnim, Balzac, Stifter). Lo que les preocupaba, en el orden de desequilibrio generacional, era el peso de las anteriores sobre las actuales, el privilegio de los muertos frente a la libertad de los vivos (Parnes, Vedder y Willer, 2008).

Puede estar ocurriendo que hoy seamos nosotros, los actualmente vivos, quienes estemos ejerciendo una in-

fluencia sobre el futuro análoga a la que los revolucionarios quisieron impedir. Lo que entonces era la continuidad de la tradición es actualmente una rapiña del futuro. La externalización de los impactos del presente en un futuro que no nos concerniría se convierte en una verdadera irresponsabilidad organizada (Beck, 2002). Hay una especie de impunidad en el ámbito temporal del futuro, un consumo irresponsable del tiempo o expropiación del futuro de otros. Somos *ocupas* del futuro. Estamos llevando a cabo lo que Alexander Kluge ha llamado “un ataque del presente al resto del tiempo”. Cuanto más vivimos para nuestro propio presente, menos en condiciones estaremos de comprender y respetar los *ahoras* de los otros. Cuando los contextos de acción se extienden en el espacio hasta afectar a personas del otro punto del mundo y en el tiempo condicionando el futuro de otros cercanos y distantes, entonces hay muchos conceptos y prácticas que requieren una profunda revisión. Este entrelazamiento, espacial pero también temporal, debe ser tomado en consideración reflexivamente, lo que significa hacer transparente los condicionamientos implícitos y convertirlos en objeto de procesos democráticos. Una de las exigencias éticas y políticas fundamentales consiste precisamente en ampliar el horizonte temporal. Dicho sumariamente: dejar de considerar al futuro como el basurero del presente, como “espacio de descarga” (Kose lleck), lugar donde se desplazan los problemas no resueltos y se alivia así al presente.

Pero la constatación de que el destino de las generaciones está tan entrelazado como los espacios de la mundialización cuestiona nuestra ocupación del futuro. Si la responsabilidad respecto del futuro se ha convertido en un agudo problema es porque ha tenido lugar una expansión de los escenarios futuros que hemos de tener en cuenta para nuestras actuales decisiones y planificaciones. Es una consecuencia del alargamiento de las cadenas causales que nos vinculan espacial y temporalmente. Los procesos de modernización son, entre otras cosas, procesos de crecientes dependencias recíprocas en el espacio, lo que en el aspecto temporal del asunto hace que aumenten las dimensiones cronológicas del futuro al que ya ahora nos referimos explícitamente. Nuestro actuar tiene de hecho tanta influencia sobre el futuro que

la responsabilidad moral nos exige tener en cuenta en la toma de decisión diaria el bien de los que van a ser afectados y no son consultados. La responsabilidad nos sobreviene involuntariamente de la increíble extensión del poder que ejercemos diariamente al servicio de lo que nos es próximo, pero que sin pretenderlo hacemos que actúe en la lejanía. (Jonas, 1992, p. 128.)

Este tipo de evidencias han puesto en marcha todo un conjunto de nuevas reflexiones acerca de la justicia intergeneracional (Gosseries, 2004). Las discriminaciones que están vinculadas a la edad o condición generacional (que una generación se imponga sobre otra o viva a costa de ella) plantean unos desafíos particulares al ejercicio de la justicia. La mayor parte de las decisiones políticas que adoptamos tienen un impacto sobre las generaciones fu-

turas. Por ejemplo, los problemas de la seguridad social (salud, pensiones, desequilibrios demográficos, seguros de desempleo) necesitan un marco temporal amplio y un enfoque cognitivo que considere los posibles escenarios futuros. ¿Es moralmente aceptable transmitir a las generaciones futuras los residuos nucleares o un medio ambiente degradado o una deuda pública considerable o un sistema de pensiones insostenible? Se trata de examinar con criterios de justicia las transferencias que se realizan de una generación a otra, la herencia y la memoria, pero también las expectativas y posibilidades que se entregan a las generaciones futuras, en términos de capital físico, ambiental, humano, tecnológico e institucional. Habría que pasar de una propiedad *privada*, generacional, sobre el tiempo a una colectivización intergeneracional del tiempo y especialmente del tiempo futuro.

La interdependencia de las generaciones exige un nuevo modelo de contrato social. De acuerdo con las nuevas realidades del entrelazamiento espacial y temporal, deja de tener sentido entender el contrato social en un sentido exclusivista, es decir, como algo que sólo incorpora a los de una comunidad determinada o a los actualmente vivos. El modelo del contrato social que regula únicamente las obligaciones entre los contemporáneos ha de ampliarse hacia los sujetos futuros, respecto de los cuales nos encontramos en una completa asimetría. Hay una desigualdad básica entre el presente y el futuro que no existe entre los contemporáneos. Si únicamente tenemos en cuenta el significado de nuestras acciones

para nuestros intereses presentes, no seremos capaces de comprender de qué modo incidimos en el futuro y hasta qué punto esta repercusión nos apela en un sentido ético y político. Si extraemos las consecuencias de esta interdependencia, entonces tendremos que plantearnos lo que Hans Jonas ha llamado un concepto no-recíproco de responsabilidad en orden al futuro (1979). El cuidado, la consideración, la preocupación y la responsabilidad se extienden más allá del círculo de nuestras relaciones más cercanas. Preuss ha dado a este imperativo una formulación kantiana:

limita la libertad de las futuras generaciones en favor de tu propia autodeterminación y no más de la limitación de tu libertad que estarías dispuesto a aceptar por parte de las generaciones anteriores. (Preuss, 1979, p. 227.)

La cuestión de la responsabilidad frente a las generaciones futuras debería estar en el centro de lo que podría denominarse una “ética del futuro”. Y la primera reflexión que esta nueva textura del mundo nos impone es preguntarnos a quién hemos de considerar como *prójimo*: en definitiva, pasar de una responsabilidad de las “relaciones cortas” (Paul Ricoeur) a otra cuya regla sean “las cosas más lejanas” (Nietzsche), que el prójimo no sean simplemente los más cercanos en el espacio o en el tiempo. El principio de responsabilidad está orientado precisamente al futuro lejano. Y parte de la conciencia de que nos ha sido confiado algo que es frágil: la vida, el planeta o la polis.

Ahora bien, ¿cómo se calcula todo esto? La justicia generacional, entendida como principio de representación de los intereses de las generaciones futuras, es uno de los conceptos políticos más discutidos. Todos los modelos de entrelazamiento generacional (*overlapping generation model*) o de responsabilidad frente a otra generación (*generational accounting*) tienen una fuerte dimensión hipotética. La anticipación generacional necesita una peculiar legitimación pues nadie dispone del poder ilimitado que tendría quien pudiera representar a toda la posteridad o hablar legítimamente en su nombre. El carácter controvertido de esa anticipación se agrava además por el hecho de que no puede acreditarse la voluntad empírica de los supuestos beneficiarios, ya que no hay opinión pública real ni elecciones que reflejen el parecer de los seres futuros. Tal vez era esto a lo que se refería Nietzsche cuando sentenciaba que “la sociedad humana es un ensayo y no un contrato” (1977, p. 265).

El principio revolucionario de la autodeterminación generacional al que antes me refería exigía el respeto ante las voluntades futuras como una lógica consecuencia de nuestra incertidumbre respecto del porvenir. La historia es escenario de la libertad para todas las naciones y para todas las generaciones; por eso nuestras decisiones deben estar abiertas a la ratificación y la revocación. No podemos asegurar qué querrán los que vengan después y por eso hemos de arbitrar procedimientos para dejar el futuro a su libre disposición. En ese contexto Jefferson

llega incluso a plantear la cuestión de si todas las leyes deben ser aprobadas de nuevo, según el ritmo de las generaciones. En una carta de 1813, afirma que podemos considerar a cada generación como una nación diferente con un derecho a tomar decisiones vinculantes pero sin el poder de obligar a las siguientes, de la misma manera que no pueden obligar a los habitantes de otro país. Los contratos mueren con quienes los han firmado (Jefferson, 1984, p. 1.280). Una posición similar parece defender actualmente el filósofo moral Peter Singer, cuando se pregunta, por ejemplo, si nuestros descendientes valorarán la vida en la naturaleza o se sentirán mejor en centros comerciales climatizados, frente a juegos de ordenador incomprensibles para nosotros (Singer, 1996, p. 343). Ambos son, a mi juicio, planteamientos abstractos, ya que no toman en suficiente consideración el solapamiento y la interacción entre las generaciones, como tampoco la imposibilidad de delimitarlas estrictamente. Aunque está claro que debe haber cláusulas y procedimientos de revisión, cualquier interrogación sobre la justicia entre las generaciones ha de tomar en cuenta también su interacción, el hecho de que la historia no es una sucesión de discontinuidades, sino que hay vínculos entre ellas sin los cuales la idea misma de una sociedad sería incomprensible, como los deberes de memoria o la legitimidad de configurar el futuro colectivo.

Pero hay una peculiaridad que distingue el planteamiento de Jefferson y el de Singer: en la época de las re-

voluciones, la *preferencia generacional* por el presente estaba dirigida contra el pasado y no entraba en contradicción por principio con la configuración del futuro, en la medida en que el modelo del progreso estaba vigente; la nuestra ya no se nutre de ninguna ruptura respecto del pasado y se afirma más bien desde un escepticismo post-moderno carente de proyecto y sin que hayamos conseguido legitimar el condicionamiento que de hecho ejercemos sobre el futuro. El tema no es tanto dejar libertad a las generaciones siguientes como la necesidad de legitimar nuestro inevitable condicionamiento del futuro y configurarlo de acuerdo con criterios de justicia que vayan más allá de los intereses actuales. No podemos abandonarnos a la comodidad de manejar como único criterio de actuación el respeto a las decisiones futuras de la posteridad porque incluso esa libertad de elección de las generaciones venideras exige de nosotros la adopción de muchas decisiones. La paradoja del respeto intergeneracional podría formularse así: hemos de tomar ahora determinadas decisiones para que ellos tengan después la libertad de elegir.

3. UNA POLÍTICA DEL FUTURO

La principal urgencia de las democracias contemporáneas no es acelerar los procesos sociales sino recuperar el porvenir. Hay que volver a situar al futuro en un lugar privilegiado de la agenda de las sociedades democráticas. El futuro debe ganar peso político. Sin esa referen-

cia al futuro, no serían posibles muchas cosas específicamente humanas, como todas las que requieren previsión o suponen la capacidad de anticipar escenarios futuros, pero tampoco estaríamos a la altura de la responsabilidad que nos corresponde si no examináramos con criterios de justicia el futuro que podemos presumir que se abre o se cierra con nuestras decisiones.

Y para ello, lo primero que tenemos que revisar es la tradicional codificación del futuro como “tiempo descongado” que han llevado a cabo las sociedades modernas. Debemos acabar con esa tendencia a desconectar el presente con el futuro. La hipoteca sobre el futuro es algo que requiere ser tenido en cuenta, que exige perspectiva histórica, interrogación por las relaciones temporales, nueva legitimación, sentido de la interdependencia, apreciar la continuidad y emergencia de las cosas. Esta ampliación de nuestro horizonte temporal tiene dos desafíos fundamentales: la introducción de plazos más largos y la ponderación de los derechos de las generaciones futuras.

Configurar una suerte de responsabilidad respecto del futuro es una tarea para la cual la política es fundamental. El problema estriba en que el futuro es políticamente débil, ya que no cuenta con abogados poderosos en el presente, y son las instituciones las que deben hacerlo valer. Las sociedades contemporáneas tienen una enorme capacidad de producir futuros, es decir, de condicionarlos o posibilitarlos. Por contraste, el conocimiento de esos futuros es muy limitado. El alcance

potencial de sus acciones y los efectos de sus decisiones son difícilmente anticipables. Como el futuro no puede ser conocido, la responsabilidad suele quedar fuera de consideración. Pero esta dificultad de conocer la repercusión real de nuestras acciones en el futuro no nos exime del esfuerzo de ponderarlas desde una perspectiva temporal más amplia.

Responsabilidad respecto del futuro significa tomar en consideración las consecuencias de las propias decisiones y omisiones. Todos los ritmos que gobiernan una organización contienen anticipaciones del futuro. El proceso civilizatorio conduce a un mayor entrelazamiento entre el presente y el futuro. Se requiere un esfuerzo para pensar las acciones en su contexto de interacciones e interdependencias, incluyendo la consideración de sus efectos, tanto los más inmediatos como los alejados en el espacio y en el tiempo. Este giro contextual favorecería una mejor consideración del principio de responsabilidad. Cuando las decisiones que se toman en el ámbito de la política tienen implicaciones que se extienden a través de grandes escalas de tiempo, entonces es apropiado hablar de una “política de la posterioridad” (Adams y Groves, 2007, p. 115). La política no sólo proyecta los intereses actuales en el futuro sino que también debería estar en condiciones de articular las exigencias que el futuro plantea al presente, exigencias que se derivan del hecho de que el futuro se ve afectado por las decisiones y omisiones del presente. La acción responsable respecto

del futuro podría formularse diciendo que prioriza la hipoteca que el futuro tiene respecto del presente sobre la hipoteca que el presente tiene respecto del futuro.

Una primera exigencia de la responsabilidad respecto del futuro consiste en ir más allá de la lógica del corto plazo. Tomarse el futuro en serio exige de entrada introducir el largo plazo en las consideraciones estratégicas y en las decisiones políticas. La complejidad de nuestras sociedades nos obliga de hecho a extender los escenarios futuros que hemos de tener en cuenta para nuestras actuales decisiones y planificaciones. Es una consecuencia del alargamiento de las cadenas causales que nos vinculan espacial y temporalmente. Los procesos de modernización son, entre otras cosas, procesos de crecientes dependencias recíprocas en el espacio, lo que en el aspecto temporal del asunto hace que aumenten las dimensiones cronológicas del futuro al que ya ahora nos referimos explícitamente.

Vivimos en una sociedad tan dinámica que, sin el esfuerzo de la imaginación, el futuro podría escapársenos en el ajetreo de las ocupaciones cotidianas. La elevada complejidad empuja hacia un presentismo sin perspectiva (Hartog, 2003). El ejercicio rutinario de las instituciones, dominado en gran medida por los imperativos de la economía mundial, y su transposición sin la menor perspectiva de futuro impiden la corrección de las anomalías no deseadas y el aprovechamiento de las oportunidades comunes. Las innovaciones tecnológicas nos han permitido

hasta ahora sobrevivir con conceptos, valores e instituciones que no están a la altura de la nueva intransparencia, que no se hacen cargo de los verdaderos problemas. Secretamente todos somos conscientes de que los problemas actuales exigen perspectivas de mayor envergadura.

Y es que el instantaneísmo impide tomar decisiones coherentes. Cuando la perspectiva es temporalmente estrecha, corremos el riesgo de someternos a la “tiranía de las pequeñas decisiones” (Kahn), es decir, ir sumando decisiones que, al final, conducen a una situación que inicialmente no habíamos querido, algo que sabe cualquiera que haya examinado cómo se produce, por ejemplo, un atasco de tráfico. Cada consumidor, mediante su consumo privado, puede estar colaborando a destruir el medio ambiente, y cada votante puede contribuir a destruir el espacio público, lo que no quieren y que, además, haría imposible la satisfacción de sus necesidades. Si hubieran podido anticipar ese resultado y anular o, al menos, moderar su interés privado inmediato, habrían actuado de otra manera.

El futuro no es la mera acumulación de presentes sin duración, del mismo modo que el interés general no resulta de la mera agregación de pequeñas decisiones (como tampoco la música es la contigüidad de sonidos y una frase no se comprende cuando se han entendido todas sus palabras). El futuro es una construcción que tiene que ser anticipada con cierta coherencia. Cuando las decisiones son adoptadas con una visión de corto

plazo, sin tener en cuenta las externalidades negativas y las implicaciones en el largo plazo, cuando los ciclos de decisión son demasiados cortos, la racionalidad de los agentes es necesariamente miope. Para compensar este déficit de responsabilidad, se han ido desarrollando procedimientos democráticos que tratan de introducir consideraciones a medio y largo plazo (libros blancos, evaluaciones comparativas en materia de educación, control de publicidad y transparencia, observatorios, compromisos supralegislativos...). Estos y otros instrumentos sirven para fomentar una responsabilidad que apunte más allá de los plazos inmediatos.

Hay bienes comunes que sólo se pueden asegurar articulando medidas inmediatas con el largo plazo: el medio ambiente, la paz, la estabilidad institucional, la sostenibilidad en general... Su gestión requiere cambios a nivel individual, colectivo e institucional para incluir en nuestras consideraciones y prácticas una perspectiva temporal más amplia. No se trata de despreciar el corto plazo e imponer una temporalidad única para todos los problemas políticos, sino de tener en cuenta que cada tipo de problema tiene una temporalidad apropiada (Serge Champeau). Del mismo modo que hay una dictadura del corto plazo, también hay experiencias históricas de imposición del largo plazo, como fue el caso de las dictaduras de la planificación. Hay problemas, además, que exigen dejar el objetivo final en una cierta indeterminación, permitiendo así que los objetivos intermedios

contribuyan a definir los objetivos finales. La cuestión es encontrar correctamente el registro temporal para cada problema y articular el corto y largo plazo de manera apropiada a la naturaleza de lo que se quiere resolver, algo que tratándose de asuntos complejos no puede hacerse imponiendo un solo registro temporal.

Pero para ello necesitamos una diferente base conceptual a la hora de pensar nuestra relación con el futuro y su configuración. La política se ha desarrollado tradicionalmente como una cuestión de espacio y objetos. Su esfera de responsabilidad se extendía a un territorio, a sus recursos y la distribución de sus bienes. Se encargaba de cosas que podían ser medidas y contadas: territorios, gente, instituciones, presupuesto, materias y precios. Con los debates acerca del cambio climático, la energía nuclear, la ingeniería genética, la gestión de los riesgos financieros, el futuro ha irrumpido en la política del presente. Esto quiere decir que las decisiones políticas se han salido ya del clásico marco de referencia espacial y material. Para la conducción de ese debate, ya no valen las clásicas instituciones que diseñaron el futuro de las democracias liberales: ni la ciencia determinista, ni la economía que tiende a ver el futuro como un recurso más, ni el derecho que entiende el justicia como el resultado del contrato entre los contemporáneos y carece de instrumentos para anticipar los derechos de quienes vienen después. Ninguno de estos sistemas están hoy por hoy equipados con los procedimientos para entender y

regular un ámbito temporal en el que el futuro juega un papel decisivo.

El potencial de lo contemporáneo para condicionar el futuro contrasta con sus escasas posibilidades para configurarlo positivamente. El futuro se ha convertido en un problema en las sociedades contemporáneas, quizás nuestro mayor problema, pero tal vez también la vía de solución para proceder a una reforma de la política. Nuestro mayor desafío consiste en tener que volver a pensar y articular en la práctica la relación entre acción, conocimiento y responsabilidad. Tenemos que proceder a una relegitimación de nuestras intervenciones en el futuro, de nuestras condiciones de producción de futuro, en los nuevos escenarios sociales de una mayor complejidad, incertidumbre e interdependencia.

Esta repolitización del futuro viene propiciada por la conciencia de su carácter abierto, en buena medida desconocido, pero también por la conciencia de que el futuro es estructurado por la acción presente. Esta combinación de incertidumbre y responsabilidad lo convierte en un asunto eminentemente político, es decir, sujeto a los procedimientos de deliberación y legitimación colectiva. En cualquier caso no se trata de predecir el futuro, algo cada vez más difícil, si es que alguna vez esa pretensión ha tenido sentido; lo que se nos exige es convertirlo en una categoría reflexiva, incluirlo, con toda su carga de incertidumbre y contingencia, en nuestros horizontes de pensamiento y acción. En las socie-

dades tardo-modernas, es claro que el futuro no puede entenderse como una prolongación lineal del presente; las acciones y sus consecuencias se adentran en el futuro y lo condicionan de una manera que no es fácil anticipar. La política se encuentra frente a la tarea de tantear esa sombra alargada del presente en el futuro y proceder a su correspondiente legitimación política. El futuro ha de ser gestionado mediante procesos que representen una gran innovación institucional.

En esa prehistoria de la prospectiva que es el capítulo 41 del Génesis se nos habla de la interpretación de los sueños y sus consecuencias. En ese caso son la sabiduría y el poder de *un* hombre los que posibilitan que un pueblo venza sobre su futuro predeterminado. Pero ahora ya no se trata de que algún visionario interprete los sueños del faraón, sino de que las sociedades aprendan a configurar responsable y democráticamente su futuro colectivo. Las sociedades modernas, que ya no adquieren su conocimiento del futuro a través de la interpretación de los sueños, ni actúan vicariamente en la figura de una persona en la que confluyen visión y poder, tienen que adquirir ese conocimiento colectivamente mediante los correspondientes procedimientos de investigación y deliberación colectiva. En tanto que sociedades abiertas están condenadas al aprendizaje colectivo. No pueden confiar en que eso se lo hagan otros o suceda sin hacer nada.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, Barbara y GROVES, Chris (2007). *Future Matters. Action, Knowledge, Ethics.* Leiden, Hill.
- AXELROD, Robert (1984). *The Evolution of Cooperation.* New York, Basic Books.
- BECK, Ulrich (2002). *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit.* Frankfurt, Suhrkamp.
- BERTMAN, Stephen (1998). *Hyperculture. The Human Cost of Speed.* Westport, Praeger.
- BIRNBACHER, Dieter (1988). *Verantwortung für zukünftige Generationen.* Stuttgart, Reclam.
- GOSSERIES, Axel (2004). *Penser la justice entre les générations.* Paris, Aubier.
- HARTOG, François (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps.* Paris, Seuil.
- JEFFERSON, Thomas (1984). *Writings.* Ed. Merrill D. Peterson. New York, The Library of America.
- JONAS, Hans (1979). *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.* Frankfurt, Suhrkamp.
- (1992). *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen.* Frankfurt, Inser.
- NIETZSCHE, Friedrich (1977). *Also sprach Zarathustra, Kritische Studien Ausgabe.* Ed. Colli-Mointinari. Frankfurt, Gruyter.
- PARNES, Ohad; Vedder, Ulrike; y Willer, Stefan (2008). *Das Konzept der Generation. Eine Wissenschafts- und Kulturgeschichte.* Frankfurt, Suhrkamp.
- PREUSS, Ulrich K. (1979). “Politische Ordnungskonzepte für die Massengesellschaft”. En: HABERMAS, Jürgen (ed.). *Stichworte zur “Geistigen Situation der Zeit”.* Frankfurt, Suhrkamp, p. 340-77.
- SCHULZE, Gerhard (1992). *Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart.* Frankfurt, Campus.
- SINGER, Peter (1996). *Praktische Ethik.* Stuttgart, Reclam.

Langage et géopolitique de la connaissance

Bernard Bosredon

Lorsque Candido Mendes m'a proposé de réfléchir à la place du langage dans une géopolitique de la connaissance, j'ai répondu avec enthousiasme en le remerciant vivement de me donner l'occasion de mettre sur la table de travail une question aussi centrale dans l'analyse que nous pouvons faire aujourd'hui de la mondialisation dans ses aspects cognitifs. Connaissance et langage sont par nature intimement intriqués. Mais aujourd'hui, champ linguistique et champ cognitif sont respectivement et conjointement sollicités par l'évolution au plan mondial des sociétés et des économies. Dans cette évolution générale, quelles sont les transformations induites dans chaque champ et dans la relation qui les unit?

Nous observons d'abord le développement de deux mouvements à la fois simultanés et contradictoires. D'une part, les savoirs sont impliqués dans la "mondialisation" à travers le passage à une économie de la connaissance qui tend à construire un système unifié et fortement standardisé de la production cognitive, qui fait éclater les frontières, qui enveloppe des territoires immenses au moyen du net et des NTCI,¹ qui pousse les institutions d'éducation et de recherche vers des horizons semblables où l'on trouve pêle-mêle: compétition, rentabilisation, valorisation et transferts économiques. Mais, d'autre part, nous voyons également s'exprimer des exigences identitaires à la fois politiques et culturelles au sens large qui ne peuvent trouver satisfaction dans l'uniformisation cognitive et la décontextualisation culturelle. Ces deux mouvements sont perçus comme à la fois inévitables et contradictoires. Certains y voient la promesse de dépassements dialectiques, d'autres un stade périlleux, voire mortifère.

Revenons un instant sur l'axe thématique et les questions dans lesquels s'insèrent nos réflexions. Allons-nous "Vers un monde multipolaire? [des] réinventions nationales dans l'œkoumène global"? Le mot *réinventions* nous parle d'avenir; *œkoumène global* nous parle de maison commune; enfin le terme *multipolaire* exige qu'on torde le cou à toute tentation hégémonique, d'où qu'elle vienne et que cet avenir commun soit par conséquent ouvert à la pluralité, à toutes les diversités. Comment imaginer aujourd'hui un lieu de vie ensemble le plus large pos-

sible? Comment penser cet *œkoumène mondial*, c'est-à-dire ce “lieu habité” et par conséquent, nécessairement inspiré et doté d’aspirations plurielles, dans lequel les subjectivités collectives, notamment nationales, pourraient se sentir globalement “chez elles” tout en restant à la fois conscientes de leur identité spécifique et mutuellement respectueuses de leur diversité.

Ce lieu a quelque chose d’improbable et de pourtant nécessaire. *Lieu Improbable* en effet: la mondialisation se développe sur fond d’uniformisations et de volontés hégémoniques plus marchandes que directement politiques, idéologiques ou civilisationnelles. Très largement dominante, cette dimension économique confère une unité redoutable à l’*œkoumène global*. Mais, dans le même temps, *lieu nécessaire* également car le fait humain profond et certainement définitoire de l’humaine condition que constitue l’indéfinitude langagière demeure une source inépuisable de ressourcements pluriels (“ré-inventions”).

Je me propose d’interroger dans cette communication langage et connaissance dans leur commune difficulté à vivre les changements d’échelle suscités par la nouvelle économie mondialisée. Après avoir rappelé les caractéristiques majeures de la nouvelle économie du savoir, j’en pointerai les convergences avec les représentations permanentes que les sociétés se font du langage. Cela nous permettra de montrer qu’une géopolitique de la connaissance peut et même doit susciter une “géopo-

litique des langues”. Dans un troisième et dernier temps, je verrai comment les équations anciennes “langue = nation = culture” des plus vieux paradigmes doivent être réaménagées pour progresser.

1. CONNAISSANCE ET MONDIALISATION

Quelle vision a-t-on aujourd’hui de la connaissance à l’échelle du monde? Et quel peut être l’impact de celle-ci au plan géopolitique? Ces questions en appellent d’autres, notamment celle de la nature des savoirs qu’il s’agit d’élaborer, et surtout la question du système de représentations dans lequel la connaissance se construit, se transmet, circule, se dissémine et surtout trouve finalement à s’employer pratiquement au plan économique par transfert et dans l’innovation.

1.1. Vers une unification épistémologique?

De tout temps la connaissance a contribué aux développements économiques et sociaux. Depuis les corporations du Moyen-Age en Europe jusqu’à nos entreprises multinationales contemporaines, la matérialisation des connaissances sous la forme de productions humaines de toutes natures a constitué un des moteurs majeurs du développement. Aussi peut-on remarquer avec Chris Lorenz que

la carrière publique soudaine de l’idée d’une *société de la connaissance* comme d’une *économie de la connaissance* ne manque pas de surprendre [puisque] depuis les Lumières, rappelle-t-il, les penseurs européens — Voltaire, Comte, Heidegger, Foucault, Habermas, etc. n’ont cessé d’insister sur le

fait que la production et l'application systématique du savoir constituent la caractéristique spécifique des sociétés modernes de type européen.²

Cependant l'usage du terme *économie de la connaissance* réfère à une véritable nouveauté, un nouveau saut qualitatif dans l'organisation et la conduite de l'économie moderne.³ Dominique Foray y voit le résultat de la rencontre de deux phénomènes:

(...) d'une part une tendance lourde, relative à l'augmentation des ressources consacrées à la production et à la transmission des connaissances (éducation, formation, R&D, coordination économique) et d'autre part, un événement technologique majeur (l'avènement des nouvelles technologies de l'information et de la communication).⁴

La conséquence en est une nouvelle économie caractérisée par la baisse des coûts de codification, de transmission et d'acquisition des connaissances.

On sait donc aujourd'hui que le développement économique présent et à venir dépend, pour une très large part, à la fois de capacités à construire de nouveaux savoirs et de moyens pour assurer des transferts technico-industriels. Les nations ont compris cet enjeu et le développement économique — et soudain — de certains grands pays qui étaient il y a peu de temps encore émergents est dû pour une bonne part à cette prise de conscience. Ces nouvelles tendances de l'économie néo-libérale ne sont pas sans conséquences sur le développement contemporain des institutions productrices de savoirs nouveaux.

1.2. Transformations au plan des dispositifs de la connaissance

La diffusion des connaissances à haute valeur ajoutée au plan de l'innovation a un impact économique direct ce qui a pour conséquence que les institutions spécialisées, les universités et leurs laboratoires de recherche deviennent des partenaires et sont de plus en plus l'objet d'une sorte de “colonisation managériale”. C'est la première transformation d'importance qu'il convient de signaler. Les plus pessimistes voient les universités phagocytées par une logique entrepreneuriale s'étendant à tous les centres de connaissances utiles des nouvelles économies. Selon M. Parker et D. Jary l'enseignement supérieur de ce nouvel ordre économique se caractérise par “un pouvoir de gestion accru, une réorganisation structurelle, plus de poids donné au marketing et à la création de profits en lien avec l'industrie et le commerce (...).”.

Bref, l'économie ne tire plus simplement sa légitimité idéologique de la science comme à l'époque du “capitalisme tardif” selon Jürgen Habermas.⁵ Le rapport s'inverse: c'est la science qui doit conforter sa légitimité par son action positive en direction de l'économie. Et l'on observe ainsi, un peu partout, *Homo academicus* muter progressivement en *Homo œconomicus* avec ses nouveaux équipements standardisés.

Vu sous cet angle, le processus de Bologne en Europe par exemple n'est pas exempt en effet d'ambiguïté. D'un côté, la création d'un espace européen de l'en-

seignement supérieur au moyen de standards adoptables par l'ensemble des pays de la Communauté fournit les conditions nécessaires pour créer un vaste ensemble politique et culturel à l'identité renforcée. De l'autre, il approfondit sur un autre plan que l'industrie, le commerce ou la monnaie l'intégration d'abord économique de ce vaste ensemble. La très grande diversité des systèmes nationaux d'enseignements supérieurs est appelée à disparaître dans ce processus de création d'un marché éducatif européen doté d'une forte compétitivité. Pour certains, les différents plans ont leur logique propre et le développement de l'*Espace européen de l'enseignement supérieur* est d'abord un enjeu social, ou une logique citoyenne. Pour d'autres, les différents plans sont en réalité intégrables et surtout tous finalisés par l'objectif économique. On observe ainsi la co-existence en Europe de deux modèles: un modèle en Europe du nord qui privilégie plus une logique marchande; un modèle principalement au sud qui privilégie une logique de coopération de nature plus politique. Le modèle marchand a cependant une force de pénétration très importante et tend à gagner de nouveaux territoires universitaires. La notion de *société de la connaissance* nommerait cette synthèse de sorte que les trois déclarations de Paris en 1998, de Bologne en 1999, et finalement de Lisbonne — faire de l'Europe la société la plus compétitive du monde en 2012⁶ — constituerait une série finalisée par une logique purement économique.

1.3. Le nouveau marché de l'enseignement supérieur et de la recherche

Au-delà de l'Europe, la mondialisation affecte également fortement l'éducation et principalement l'enseignement supérieur en raison de ses liens avec l'innovation et ses conséquences économiques. Les classements internationaux comme ceux de l'université Jiao Tong de Shanghai⁷ ou du Times placent dorénavant les universités dans une nouvelle logique concurrentielle. Avec ces classements, des comparaisons sont désormais établies au niveau mondial au moyen de critères explicites. Elles sont lisibles par tout internaute. Ce nouveau *benchmarking* confirme l'évolution entreprenariale des universités et la nouvelle logique concurrentielle atteste bien la présence d'un marché. Quelles que soient les critiques souvent fondées concernant ces classements,⁸ il reste que la concurrence introduite est bien présente. On observe également que cette concurrence n'existe que dans les parties du monde économiquement les plus développées. Le reste du monde en est exclu et le centre de gravité est situé aux Etats-Unis et plus probablement dans les espaces anglo-saxons (Royaume Uni, Australie,...). La question se pose de savoir si cette concentration est due uniquement aux caractéristiques des universités et, notamment à leur puissance financière, à l'avantage concurrentiel procuré par l'usage de la langue anglaise dans une mondialisation où l'anglophonie est généralisée par choix ou par défaut, ou bien encore à d'autres facteurs.

La conséquence la plus évidente de cette mise en concurrence au niveau mondial est l'internationalisation de l'enseignement supérieur que je viens d'évoquer en mentionnant le paramètre linguistique. Cela se traduit d'abord dans le recrutement des étudiants. On observe une augmentation du nombre des étudiants étrangers de l'ordre de 7% par an depuis 1990. D'ici à 2020, ce nombre devrait être multiplié par cinq. L'avantage pour les pays d'accueil est évident: attirer les meilleurs étudiants en ouvrant un périmètre de recrutement international, se donner des capacités d'innovation grâce à des doctorants promis à de brillantes carrières, étendre sa sphère d'influence culturelle en formant les futures élites des pays étrangers.⁹ Les droits d'inscriptions peuvent être considérables et apporter aux établissements des financements complémentaires importants dans cette période de massification de l'enseignement supérieur.¹⁰ Cette internationalisation mue par une logique marchande pousse également les établissements à la création de filiales *off shore* en s'inspirant du développement des entreprises multinationales. Notons que ces évolutions obligent les établissements à définir une politique linguistique pour faciliter les flux entrants et les flux sortants des étudiants.

2. UNE GÉOPOLITIQUE COGNITIVE AUX CAPACITÉS INÉGALEMENT RÉPARTIES

Il serait vain, dans l'espace restreint d'une communication, de détailler l'ensemble des inégalités infligées à la

géopolitique de la connaissance. Je prendrai simplement deux exemples, celui de la concentration en certains lieux de “communautés de savoir” d’une part et celui de l’accès aux réseaux d’information et aux ressources cognitives d’autre part.

2.1. Les communautés de savoir

Les sociétés, les nations et les différents pays ne possèdent pas tous des mêmes chances pour participer à armes égales à l’émulation cognitive générale et pour contribuer à même hauteur à l’effort commun de connaissance. A côté des institutions spécialisées totalement ou partiellement dans l’enseignement supérieur, la recherche et le développement, on observe le développement de “communautés de savoir” dont les liens avec ces institutions auxquelles ils appartiennent pourtant ne sont pas des liens exclusifs. On s'accorde pour penser qu'on est dans une communauté de savoirs lorsqu'un ensemble de personnes coproduisent ensemble de façon intensive des connaissances à l'aide des nouvelles technologies de l'information et de la communication. Comme l'écrivent Paul A. David et Dominique Foray¹¹ ces personnes traversent les organisations et les institutions classiques (entreprises, centres de recherche, agences publiques et gouvernementales). Leur efficacité vient de la capacité de leurs membres à “libérer” leurs connaissances, à les mettre rapidement en réseau, un peu selon le modèle des usagers de “logiciels libres”.¹² Elle provient aussi de la multi-appartenance de ses membres:

Ingénieurs appartenant à des firmes différentes qui échangent des connaissances et des “secrets” de fabrique dans le cadre d’un réseau fonctionnant sous la règle de réciprocité.¹³ Scientifiques, employés dans de grandes firmes pharmaceutiques”, qui restent fortement liés à leurs communautés scientifiques d’origine.¹⁴

Ces communautés de savoirs deviennent de plus en plus les véritables agents de transformation de nos économies d’autant plus qu’elles sont fondées sur des règles informelles de réciprocité, de collaborations non contractuelles etc. Capacités multiples de création et de reproduction des connaissances dans les grandes langues internationales scientifiques, et au premier chef en anglais, dispositifs permettant la circulation la plus rapide des informations au moyen essentiellement des nouvelles technologies, ces communautés sont fondamentalement orientées vers la production et la diffusion de connaissances.

Certains pays ne disposent pas nécessairement des communautés actives chargées de développer de nouveaux savoirs et de les faire économiquement prospérer par l’innovation. Mais il y a aussi des obstacles structuraux à leur développement au plan mondial.

2.2. Les obstacles à l'accès aux ressources: *l'illusion informative*

Les nouvelles technologies de la communication et de l’information ne font pas de miracles. Le développement phénoménal des moyens d’information et de communication à très grande vitesse n’a pas produit de façon avérée une augmentation parallèle des capacités de savoir de leurs usagers. Et à supposer que l’information ne soit pas

biaisée ou même faussée pour servir un autre but que celui d'une information désintéressée, être informé ne signifie pas nécessairement devenir plus savant. Où sont les obstacles au plan global?

Il y a d'abord le défaut d'infrastructures concernant les systèmes d'information et de communication ou leur inégale distribution selon les pays; la fameuse fracture numérique entre les PED¹⁵ et les autres pays. Mais il y a aussi le "trop plein" d'informations, une véritable croissance exponentielle de la documentation, des bases de données etc. Faut-il tout garder? Sinon que doit-on en faire? Il y a ensuite la spécificité des savoirs. Cela a des conséquences directes sur la codification des connaissances et, par conséquent, sur leur capacité à circuler rapidement au moyen des nouvelles technologies. On observe que c'est dans les domaines où la science et la technologie sont intimement interdépendantes que la création de connaissances susceptibles de transfert et de développement économiques est la plus importante. Certains analystes y voient la conséquence d'une proximité naturelle entre les sciences dures et les systèmes de communication standardisés. Il est à parier que les savoirs culturellement très contextualisés n'ont pas les mêmes capacités à circuler mais surtout qu'ils nécessitent des compétences pluriculturelles difficiles à acquérir pour un même individu. Parmi celle-ci la dimension linguistique est incontournable.

3. CONNAISSANCE ET GÉOPOLITIQUE DES LANGUES

Il est frappant de constater que la question linguistique n'est abordée que de façon marginale quand on parle d'économie de la connaissance. Pourtant, peut-on concevoir un développement de la connaissance à l'échelle mondiale en faisant abstraction de la diversité linguistique? Nous verrons d'abord quelles difficultés il y a à affronter cette question pour analyser ensuite les formes possibles d'une géopolitique des langues susceptibles de servir le développement de toutes les connaissances.

3.1. *Economie de la connaissance et "économie des langues"*

Economie des langues s'entend ici comme une administration domestique ou quelque chose d'approchant puisqu'il s'agit de penser la pluralité linguistique dans une maison commune, notre *œkoumène global*. Cette pluralité, positivement requalifiée par le terme de *diversité*, n'est pas un objet d'interrogation nouveau. Et la question de la non-unicité linguistique est une source permanente d'interrogations et de propositions. Au plan pratique, nous ne pouvons guère faire davantage qu'essayer d'ajuster la compréhension que nous avons de cette complexité à celle que nous nous faisons de la maison commune, une maison qui présente aujourd'hui des dimensions planétaires.

Quelques observations préliminaires d'abord avant de rappeler certaines contradictions possibles dans no-

tre compréhension du langage et des langues. Nous devons d'abord en effet examiner les relations qu'entretiennent trois notions toujours présentes dès qu'on se penche sur les problèmes posés par l'économie des langues. On s'accordera pour dire qu'on articule communément de façon spontanée *langue, pays et culture*. Ce faisant, nous les articulons dans le cadre d'une réflexion politique plus large, celle d'un *œkoumène global* démocratique. Le sentiment domine que les langues doivent et peuvent servir la démocratie.

Une première contradiction réside dans les “poids” inégaux des idiomes en raison de la logique économique dominante. La mondialisation économique, et notamment la mondialisation progressive d'un marché de la connaissance que nous avons examinée dans un premier temps de notre réflexion, semble pousser inexorablement à l'unification linguistique. Ce sont évidemment des forces politico-économiques de toute nature qui déterminent ces territoires linguistiques et ils bougeront nécessairement selon l'évolution de ces mêmes forces. Aujourd'hui nous observons le renforcement du statut de l'anglais comme *lingua franca* des échanges internationaux et notamment scientifiques. Mais se maintiennent avec force des espaces spécifiques, ceux de l'allemand, du chinois, de l'espagnol, du français, du japonais, du portugais etc. comme autant de contextes utiles pour l'activité économique et scientifique. C'est dans ces sous-espaces spécifiques que les autres grandes langues inter-

nationales peuvent se maintenir en minorant certainement la pratique des langues régionales ou des langues parlées par des minorités nationales, le développement d'une langue se fait toujours au détriment des autres. La volonté démocratique va toutefois dans le sens d'une reconnaissance de toutes les langues, nationales ou régionales ou ethniques, même si l'utilisation qu'on en a est différente. En ce qui concerne la production des connaissances, on imagine difficilement qu'on pourrait disposer d'une seule ressource linguistique sauf peut-être dans les sciences dures. Mais nous ne n'appartenons plus au monde grec et latin et il existe aujourd'hui, grâce au travail de l'histoire, plusieurs koiné.

Une deuxième contradiction réside dans l'alliance faussement naturelle entre une langue et un projet national. Selon la volonté politique plus ou moins forte d'un Etat qui en fait sa langue nationale, une langue peut chercher à conforter son emprise territoriale. Et la puissance publique, comme en France ou au Québec pour prendre l'exemple du français, lui donne alors les moyens nécessaires par l'éducation, les académies, la loi etc. Mais cette langue peut vouloir servir un autre maître, tout simplement la communauté qui aspire à la parler, si la volonté de ce nouveau maître ne coïncide pas avec celle de l'Etat. La volonté politique ou institutionnelle ne coïncide pas toujours avec les aspirations de tous les locuteurs de sorte que cette contradiction plus ou moins vive selon les pays ne peut se résoudre qu'aux dépens de l'une ou l'autre des

parties. Les langues ont un mode d'existence et de développement souvent rétif, invincible à des contraintes externes et qui n'est pas en tout cas de même nature que le mode d'existence et de développement des Etats.

En revanche, le rêve d'une langue parfaite est depuis très longtemps le rêve de l'espace le plus grand pour sa propre langue. Cette représentation est très stable à travers l'histoire. Umberto Eco nous rappelle par exemple qu'à la fin du XVI^{ème} Goropius Becanus (*alias Aan van Gorp*) constate que le

rappart motivé entre les mots et choses, propre à la langue adamique se retrouve dans le flamand, autrement dit le dialecte d'Anvers. Les ancêtres des Anversois, les Cimbres, descendant en droite ligne des fils de Japhet, lesquels, absents des lieux où s'élevait la Tour, échappèrent à la *confusio linguarum*.¹⁶

Après les prétentions de l'italien et du français au XVI^{ème} également, le XVII^{ème} voit dans la Suède la mythique Atlantide. Ce pays aurait également donné asile à Japhet, à sa descendance et, par voie de conséquence, à tous les parlars gothiques. On trouve des thèses analogues faisant de sa langue nationale une langue parfaite en Allemagne, en Angleterre et certainement ailleurs. C'est au cours du XVIII^{ème} siècle que la motivation religieuse passe progressivement au second plan et qu'une thèse plus moderne et étrangement prémonitoire se fait jour dans le milieu anglais, la motivation scientifique et commerciale. Sur le frontispice illustré de l'ouvrage de Clive Beck, *The universal Character* (1657), on peut voir, écrit Umberto Eco,¹⁷

(...) un Européen portant le sobre habit de Puritain, remettre son projet à un Hindou et à un Indien d'Amérique. Comme dans de nombreux autres projets postérieurs, ici commence à se profiler l'idée de l'expansion coloniale, où l'éducation, la conquête et le progrès sont *the white man's burden*, le fardeau de l'Homme Blanc.¹⁸

Nous gardons de ces rapides remarques que le désir d'universalité est aussi fort que celui d'identité. Le point suivant devrait nous montrer que la variété des langues a été aussi, de longue date, pensée comme non-opposable à un universel humain.

Une troisième contradiction infirme l'équation spontanée: “une langue = une culture”. Certes, les cultures peuvent entretenir avec les langues une relation étroite mais il faut en nuancer le caractère nécessaire dans la mesure où les frontières étatiques, linguistiques et culturelles ne sont pas superposables. Les quelques 400 langues de l'Inde ne menacent pas l'unité indienne mais contribuent dans des proportions diverses à donner à cette civilisation sa richesse et sa spécificité. A l'inverse, parler le français à Paris ou à Québec n'a jamais produit chez les locuteurs du même idiome une confusion des sentiments d'appartenance. Un Québécois francophone reste un Canadien, voire un Américain au sens large; un Parisien francophone reste un Français, et espérons-le, garde un sentiment d'appartenance européenne. Soyons clairs, il existe bien des liens forts entre la culture et la langue mais il n'y a pas nécessairement de superposition comme c'est le cas également au plan de la relation langue/ Etat.

3.2. Diversité contre hégémonie

Ce qui précède semble imposer l'idée que la diversité des langues comporte donc sa logique propre. La diversité des cultures aussi. La diversité des équilibres démocratiques également. Ce qui apparaît dans l'emploi du mot *diversité*, selon Irène Tamba,¹⁹ c'est une véritable revendication d'égalité, un combat contre toute hégémonie d'où qu'elle vienne. En analysant les usages émergents à partir d'un document préliminaire de l'UNESCO intitulé *Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle — de la diversité au pluralisme* (2001),²⁰ elle souligne la valeur en réalité qualifiante du nom. *Diversité* n'a de référence que rapporté à un champ référentiel: *diversité culturelle*, *diversité linguistique*, *biodiversité*, et montre que l'emploi absolu du mot *diversité*, loin de nommer un concept susceptible d'un ancrage référentiel, tend à en faire une dénomination extensible mais vide, s'appliquant à tout et n'importe quoi mais exprimant une valeur positive. S'opposant en effet à *mondialisation*, *unité du genre humain*, il est doté par ses environnements (*[diversité] culturel*, *[diversité] linguistique*) d'un trait comportant l'idée d'égalité et peut, par conséquent, "cristalliser" tout ce qui conteste la supériorité d'un seul système. *Hégémonie*, et non *universel*, est donc l'antonyme du mot *diversité*.

Or la connaissance, par définition, est libre de ses propres frontières et ne peut accepter qu'elles lui soient imposées de l'extérieur. En ce sens, une géopolitique des

langues rejoint une géopolitique de la connaissance non standardisée, non hégémonique et donc, par déduction logique, diversifiée même si les modes de diversification sont incommensurables entre les langues, les savoirs et les cultures. Si nous sommes donc d'accord pour penser que des visées utilitaristes feront tomber dans l'oubli des pans entiers du savoir et qu'une société, qu'elle soit ou non "de connaissance" a intérêt à faire en sorte qu'aucune ignorance n'apparaisse comme utile, nous devons veiller à ce que le développement ne laisse aucune richesse cognitive sur le bord de la route. Le langage à travers la multiplicité des langues restera donc l'une des ressources humaines les plus précieuses contre toute entreprise d'hégémonie cognitive car il n'y a pas de compréhension du monde sans la médiation de la langue.

NOTES

- 1 NTCI: "Nouvelles technologies de la communication".
- 2 Chris Lorenz, 2007.
- 3 D. Foray, 2000, p. 3.
- 4 *Ibid.*
- 5 J. Habermas, 1989.
- 6 A l'issue du conseil européen de Lisbonne en mars 2000.
- 7 Cf. "Academic Ranking of World Universities" (ed.sjtu.edu.cn/ranking.htm).
- 8 Des éléments objectifs dont les experts de Jiao Tong sont avertis comme le comptage discutable des prix Nobel selon un type de

- choix de rattachement institutionnel qui favoriserait par exemple les universités anglo-saxonnes, des critères non adéquats pour les établissements spécialisés dans les humanités et les sciences sociales ce qui ne leur permet pas de figurer de façon équitable, etc.
- 9 Cela est un élément du *soft power* dont parle Joseph Nye (Nye, 2004).
 - 10 Les équilibres budgétaires de ces établissements dépendent de ces financements.
 - 11 A. David et D. Foray, 2002, p. 18-21.
 - 12 *ibid.*, p. 19.
 - 13 Von Hippel, 1988b; cité par A. David et D. Foray, p. 20.
 - 14 Cockburn *et alii.*, 1999; cité par A. David et D. Foray, *ibid.*
 - 15 PED: “Pays en voie de développement”.
 - 16 U. Eco, 1992, p. 23.
 - 17 *Ibid.*, p. 26.
 - 18 *Ibid.*, p. 26.
 - 19 Irène Tamba (Dir. de recherche, *Ecole des hautes études en sciences sociales*); communication personnelle à la suite d'une présentation des usages actuels du mot *diversité* au Ministère français de l'enseignement supérieur (2008).
 - 20 Ce document devait aboutir à *La convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles* adoptée par 148 Etats le 20 octobre 2005.

BIBLIOGRAPHIE

- COCKBURN, I.; HENDERSON, R.; et STERN, S. (1999). “The diffusion of science driven drug discovery: organizational change in pharmaceutical research”. *NBR Working Paper*, 7559. Cambridge, MA.
- DAVID, A. et FORAY, D. (1992). “Une introduction à l'économie et à la société de connaissance”. In: Eco, U. *La quête d'une langue*

- parfaite dans l'histoire de la culture européenne.* Paris, Collège de France.
- FORAY, D. (2000). *L'économie de la connaissance.* Paris, La Découverte.
- HABERMAS, J. (1989), “Technology and Science as “Ideology”. In: SEIDMAN, Steaven (dir.). *Jürgen Habermas on Society and Politics: a Reader.* Boston, Beacon Press.
- HIPPEL, E. Von (1988a). *The Sources of Innovation.* Oxford, University Press.
- (1988b). “Trading Trade Secrets”. *Technology Review*, février-mars.
- LORENZ, C. (2007). “L'économie de la connaissance”; le NMP et les politiques de l'enseignement supérieur dans l'UE”. In: CHRISTOPHE, Charles & SOULIÉ, Charles (dir.). Syllepse, Paris.
- NYE, J. (2004). “The Means to Success in World Politics”. *Public Affairs.*

Secularism, Citizenship, and the Public Sphere

Craig Calhoun

The tacit understanding of citizenship in the modern West has been secular. This is so despite the existence of state churches, presidents who pray, and a profound role for religious motivations in major public movements. The specifics of political secularism vary from case to case—separation of church and state in America, fairness in allocation of public support to different religious groups in India, *laïcité* and the exclusion of religious expression from even nonpolitical public life in France and Turkey.

In general, political secularism hinges on a distinction of public from private and the relegation of religion to the private side of that dichotomy. But of course, political secularism is also influenced by secularism more

generally, which has a myriad of meanings from belief that scientific materialism exhausts the explanation of existence to the view that values inhere only in human orientations to the world and not in the world itself to the notion that there is no world of transcendent meaning or eternal time that should orient people in relation to actions in the everyday world. Not least, the notion of secularization as an inevitable long-term cumulative decline in religion has also influenced thinking about religion and citizenship.

The main issue was once religious diversity. Faith was assumed, but conflicts of faith undermined political cohesion. Some governments sought national cohesion through religious conformity, others by accepting diversity but limiting the public role of religion. Today the issue is often faith itself. This arises not only with regard to public funding of religion but with the question of whether religious arguments have a legitimate place in public debates. Participation in the political public sphere is a central dimension of citizenship, so restrictions on public debate are significant. Many liberals think of restrictions on religious argumentation as unproblematic, however, not only because of long habit but because they approach the public sphere with an ideal of rationality that seems to exclude religious arguments as irrational. The issue here is not simply whether any specific beliefs are true or false, but whether they are

subject to correction and improvement through rational arguments appealing to logic and evidence in principle sharable by all participants. Arguments based on faith or divine inspiration don't qualify.

Regardless of one's opinion about the truth of religious convictions, this is a big issue for democratic citizenship. It bears directly on the extent to which one of the most fundamental of all citizenship rights is open to all citizens. It shapes the astonishment of Europeans at American politics with its public professions of faith and demonstrations of piety. Though American liberals are not astonished, many are embarrassed or anxious, indeed alienated from large parts of American public life (and skewed in their understanding because they seldom participate in discussions where religion is taken seriously). At the same time, restrictive conceptions of legitimate participation in the public sphere also shape European difficulties incorporating Muslim citizens. Europeans have been surprised by the enduring prominence of Catholicism, and startled by Polish proposals to include recognition of God and Christianity in the European basic law and by the fact that these were not without resonance elsewhere. Indeed, unreflective secularism distorts much liberal understanding of the world—encouraging, for example, thinking about global civil society that greatly underestimates the role of religious organizations, or imagining cosmo-

opolitanism as a sort of escape from culture into a realm of reason where religion is of little influence.

To get a handle on this, we need to look a bit further at how secularism has been understood—including how it has been tacitly incorporated into political theory, often as though it were simply the absence of religion rather than the presence of a particular way of looking at the world or, indeed, as ideology. To move forward, it is helpful to look at the recent and controversial effort of Jürgen Habermas to theorize a place for religion in the public sphere—after leaving it almost completely out of his famous study, *The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. We will see not only a courageous effort but also some limits and problems that suggest work still to be done. Viewing religion as a fully legitimate part of public life is a specific version of seeing culture and deep moral commitments as legitimate—and indeed necessary—features of even the most rational and critical public discourse. Too often, liberals understand these issues through a contrast between the local and the cosmopolitan, in which culture is associated with the former and the latter is understood as an escape from it. But of course, culture is not only that which separates and locates, but also that which integrates and connects human beings. Public life at even the most cosmopolitan of scales is not an escape from ethnic, national, religious,

or other culture but a form of culture-making in which these can be brought into new relationships.

RELIGION IN THE PUBLIC SPHERE

Religion appears in liberal theory first and foremost as an occasion for tolerance and neutrality. This orientation is reinforced by (a) the classification of religion as essentially a private matter, (b) an “epistemic” approach to religion shaped by the attempt to assess true and false knowledge, (c) the notion that a clear and unbiased distinction is available between the religious and the secular, and (d) the view that religion is in some sense a “survival” from an earlier era—not a field of vital growth within modernity. Each of these reinforcements is problematic. So, while the virtues of tolerance are real, the notion that matters of religion can otherwise be excluded from the liberal public sphere is not sustainable.

The secularization story derives partly from an Enlightenment-rationalist view of religion as mere superstition and tradition inherited from the past without a proper ground in modernity. So, even while religion has not disappeared as rapidly as many expected, a declining role in the public sphere makes sense to many thinkers because they regard religion as a personal belief that cannot properly be made subject to public discourse. It might be a reason for people’s political positions, but it is not the sort of reason that can be subjected to rational political debate. Therefore, liberal

theorists have commonly suggested that religion should remain private or that religious arguments have a legitimate place in the public sphere only to the extent that they can be rendered in (ideally rational) terms that are not specifically religious. In short, much liberal theory conceptualizes citizenship as essentially secular, even where citizens happen to be religious. It is as though theorists reworked the famous medieval notion of the king's two bodies—imagining citizens to exist distinctly in private and public realms.¹

This use of the public/private distinction to enforce a kind of secularism is embarrassingly reminiscent of the use of the same distinction to minimize not only women's political participation but also opportunities to put certain issues associated with the gendered private sphere on the ostensibly gender-neutral public agenda. Not surprisingly, whether there is an adequate place for religious argumentation and views in public life has increasingly been presented as an issue of inclusive citizenship. Given the prominence of religious people and voices in American politics, it is easy for secular academics to scoff at the notion that they are excluded and in most material senses they are not. But it is nonetheless striking how hard a time liberal political theory has had finding a place for religion—other than as simply the object of toleration.

Perhaps chafing at critiques from the right, some liberal theorists have been moved to recognize religious

identities and practices as more legitimate in public life. After initially espousing a more straightforwardly secularist exclusion of religion from politics as an essentially private matter of taste, for example, John Rawls in his later work suggests that religiously motivated arguments should be accepted as publicly valid, but only insofar as they are translatable into secular claims not requiring any specifically religious understanding.² In recent work that has surprised some of his followers, Jürgen Habermas recognizes that this discriminates. He suggests, moreover, that religion is valuable as a source and resource for democratic politics.³

Habermas labels the present era, in which religion must be taken seriously, as “postsecular.” When, we might ask, was the secular age that we are now “post”? In his book, *A Secular Age*, Charles Taylor traces a set of transformations that gather speed beginning about 1500 and which, by the mid-nineteenth century, issue in (a) an era when many people find conscious unbelief (not merely low levels of participation in institutional religion) to be normal, (b) an era when believers are challenged in compelling ways by both a plurality of beliefs and powerful achievements based on science and institutions not based on traditional religion, and (c) an era when states and other institutions recurrently demand a distinction between religion and “the secular” (even though each may be hard to define). Taylor does not believe we have en-

tered a postsecular age. On the contrary, he thinks that believers and nonbelievers alike must live within a secular age. He does not seek a return to some imaginary presecular orientation, but rather a recognition that everyone works with some evaluative commitments that are especially strong or deep and that put their other values into perspective, and that some of these legitimately transcend limits of scientific materialism.⁴ None of us actually escapes cultural and other motivations and resources for our intellectual perspectives; none of us is perfectly articulate about all our moral sources (though we may struggle to gain clarity). The import of this is that the line between secular and religious is not as sharp as many philosophical and other accounts suggest.⁵ On the one hand, religious people cannot escape the prominence and power of the secular in the modern world, and, on the other hand, while the norms of secular argumentation may obscure deep evaluative commitments, they do not eliminate them.

So the term “postsecularism” may be a bit of a red herring. I do not think Habermas means simply a return of the dominance of religious ideas nor an end to the importance of secular reason. Rather, I think he is better read as suggesting the emergence of deep difficulties in holding to (a) the assumption that progress (and freedom, emancipation, and liberation) can be conceptualized adequately in purely secular terms and (b) the notion that

a clear differentiation can be maintained between discourses of faith and those of public reason. Loss of confidence on these dimensions is challenging for liberalism. And it leads Habermas to wonder whether exclusion of religious argumentation from the public sphere may be impoverishing.

The notion of religion as somehow private has informed the modern era in a host of ways, mostly misleading but also constitutive of social practices and understandings. Religion simply was never in every sense private—any more than it was always conservative. On the contrary, the United States has seen successive waves of Great Awakenings, and arguably is seeing another now. The Civil Rights Movement is inconceivable without black churches. Contrast with Europe is not new, having informed both Tocqueville and Weber after their travels in the United States. But the Protestant Reformation was not the last time religion mattered in Europe. We should remember the anti-slavery movement and the influence of especially low-church Protestant religion on a range of other late-eighteenth-century and early-nineteenth-century social movements. We should note that many large-scale popular devotions, like pilgrimages to Lourdes, have relatively modern origins. We should not neglect the mid-nineteenth-century renewal of spiritualism, even if much of it was outside religious orthodoxy, and we should not lose sight of its fluid relationships with

Romanticism, utopian socialism, and humanitarianism. We should see religious internationalism both under the problematic structure of colonial and postcolonial missionary work and in the engagements shaped by Vatican II, the peace movement, and liberation theology.

Faith has thus figured frequently in modern public life, well before the current waves of Evangelicalism and Islam. Rather than a distinction of personal piety from more outward forms of religious practice, the “privacy” of religion has been bound up with (a) the notion that religious convictions were to be treated as matters of implicitly personal faith rather than publicly authoritative reason and (b) the idea of a separation from the state (which was as much a demand for states not to interfere as for particular religious views not to dominate states). In the former sense, religious freedom could be recognized as a right, but it was implicitly always a right to be wrong or to have a peculiar taste, and thus not to have matters of faith arbitrated by the court of public opinion. In the latter sense, religion was private in something of the same sense that property was private: it could be socially organized on a large scale, but was still seen as a matter of individual right and in principle separate from affairs of state.

The Peace of Westphalia, for example, established a framework for seeing sovereignty as secular and religion as private (or essentially domestic) with regard to the relations among sovereigns. Bringing a series of partially

religious wars to an end, it helped in 1648 to usher in an era of nationalism and building of modern states, as well as the very idea of international relations. The academic discipline of international relations, not least as it recast itself after World War II, incorporated this secularist assumption about states and their interests into its dominant intellectual paradigms. It requires a considerable effort today for international relations specialists to think of secularism as a substantive position on states rather than virtually a defining feature of states, as a “something” rather than an “absence.” This reflects a wider tendency to see religion as a presence, and secularism as its absence. But of course secularisms are themselves intellectual and ideological constructs.

What issued from the 1648 Peace of Westphalia was not a Europe without religion, but a Europe of mostly confessional states, each mandating an official religion with varying degrees of tolerance for others. The principle that reigned was still *cuius regio, eius religio* (whose region it is, his religion it is). Religion has never been essentially private.⁶ Rather, the Westphalian frame of discourse constructed a particular misrecognition of the way religion figured (or didn’t) in public life. And if the Westphalian frame did this for international affairs, others did it domestically. Habermas’s own account of the public sphere and its transformations, for example, pays almost no attention to religion, extending a European Enlightenment tradition of imagining religion to be

properly outside the frame of the public sphere.⁷ The Enlightenment theorists did not so much not report on social reality, as seek to construct a new reality in which religion would be outside the frame of the public sphere. Kant's effort to reconstruct religion "within the limits of reason alone" was of course a challenge to the lived orientations of many religious people. If it respected a certain core of faith—"the *Eigensinn* of religion"—it did so only by excluding it from the realms of reason and the public sphere. Faith became available only on the basis of leaps beyond reason—as Kierkegaard recognized.

RELIGIOUS ROOTS TO PUBLIC REASON

As Habermas rightly notes, the very ideas of freedom, emancipation, and liberation developed in largely religious discourses in Europe, and this continues to inform their meaning. This genealogy is not simply a matter of dead ancestry; the living meaning of words and concepts draws both semantic content and inspiration from religious sources. The word "inspiration" is a good example, and reminds us that what is at stake is broader than the narrowest meanings of politics and ethics and necessarily includes conceptions of the person that make meaningful different discourses of freedom, action, and possibility—and that shape motivation as well as meaning. What is at stake is also broader than measures of participation in formally organized religion, since a variety of

“spiritual” engagements inform self-understanding and both ethical and moral reasoning.

Religion is part of the genealogy of public reason itself. To attempt to disengage the idea of public reason (or the reality of the public sphere) from religion is to disconnect it from a tradition that continues to give it life and content. Habermas stresses the importance of not depriving public reason of the resources of a tradition that has not exhausted the semantic contributions it can make. Equally, the attempt to make an overly sharp division between religion and public reason provides important impetus to the development of alternative or counterpublic spheres as well as less public and less reasoned forms of resistance to a political order that seeks to hold religion at arm’s length.⁸ Moreover, to exclude religion is arguably to privilege a secular middle class in many countries, a secular “native” majority in Europe, and a relatively secular white elite in the United States in relation to more religious Blacks, Latinos, and immigrant populations.

Not only is there value for public reason to gain if it integrates religious contributions, it is a requirement of political justice that public discourse recognize and tolerate but also fully integrate religious citizens. Official tolerance for diverse forms of religious practice and a constitutional separation of church and state are good, Habermas suggests, but not by themselves sufficient guarantees for religious freedom.

It is not enough to rely on the condescending benevolence of a secularized authority that comes to tolerate minorities hitherto discriminated against. The parties themselves must reach agreement on the always contested delimitations between a positive liberty to practice a religion of one's own and the negative liberty to remain spared from the religious practices of the others.⁹

This agreement cannot be achieved in private. Religion, thus, must enter the public sphere. There, deliberative, ideally democratic processes of collective will formation can help parties both to understand each other and to reach mutual accommodation if not always agreement.

GIVING REASONS

Rawls's account of the public use of reason allows for religiously motivated arguments, but not for the appeal to "comprehensive" religious doctrines for justification. Justification must rely solely on "proper political reasons" (which means mainly reasons that are available to everyone regardless of the specific commitments they may have to religion or substantive conceptions of the good or their embeddedness in cultural traditions). This is, as Habermas indicates, an importantly restrictive account of the legitimate public use of reason—one which will strike many as not truly admitting religion into public discourse. It is in the nature of religion that serious belief is understood as informing—and rightly informing—all of a believer's life. This makes sorting out the "properly political" from other reasons both practical-

ly impossible in many cases and an illegitimate demand for secularists to impose. Attempting to enforce it would amount to discriminating against those for whom religion is not “something other than their social and political existence.”¹⁰

While opening the rules of ordinary citizenship, Habermas seeks to maintain a strictly secular conception of the state. Legislators, thus, must restrict themselves to “properly political” justifications, independent of religion. Standing rules of parliamentary procedure “must empower the house leader to have religious statements or justifications expunged from the minutes.”¹¹ Still, Habermas goes so far as to suggest that the liberal state and its advocates are not merely enjoined to religious tolerance but—at least potentially—cognizant of a functional interest in public expressions of religion. These may be key resources for the creation of meaning and identity; secular citizens can learn from religious contributions to public discourse (not least when these help clarify intuitions the secular have not made explicit).

In this “polyphonic complexity of public voices,” the giving of reasons is still crucial. Public reason cannot proceed simply by expressive communication or demands for recognition, though the public sphere cannot be adequately inclusive if it tries to exclude these. The public sphere will necessarily include processes of culture-making that are not reducible to advances in reason, and which nonetheless may be crucial to capacities

for mutual understanding. But if collective will formation is to be based on reason, not merely participation in common culture, then public processes of clarifying arguments and giving reasons for positions must be central. Religious people like all others are reasonably to be called on to give a full account of their reasons for public claims. But articulating reasons clearly is not the same as offering only reasons that can be stated in terms fully “accessible” to the nonreligious.¹² Conversely, though the secular (or differently religious) may be called on to participate in the effort to understand the reasons given by adherents to any one religion, such understanding may include recognition and clarification of points where orientations to knowledge are such that understanding cannot be fully mutual. And the same goes in reverse. Since secular reasons are also embedded in culture and belief and not simply matters of fact or reason alone, those who speak from nonreligious orientations are reasonably called on to clarify to what extent their arguments demand such nonreligious orientations or may be reasonably accessible to those who do not share them.

In one sense, indeed, one could argue that a sharp division between secular and religious beliefs is available only to the nonreligious. While the religious person may accept many beliefs that others regard as adequately grounded in secular reasons alone—about the physical or biological world, for example—she may see these as

inherently bound up with a belief in divine creation. This need not involve an alternative scientific view—like creationists’ claims that the world is much newer than most scientists think. It may rather involve embedding widely accepted scientific claims in a different interpretative frame, as revealing the way God works rather than absence of the Divine. She may also regard certain beliefs as inherently outside religion, but even if she uses the word “secular” to describe these, the meaning is at least in part “irreligious” (a reference to a different, nonreligious way of seeing things and not simply to things ostensibly “self-sufficient” outside religion or divine influence).

Indeed, many struggles over the secular take place inside religions. Think for example of Opus Dei, the “secular institution” formed in the Catholic Church not within but alongside its normal hierarchy, sometimes with strong papal patronage. Opus Dei has a strong engagement with business elites and thus a larger affirmative relation to contemporary capitalism. This is a secular position, and one that puts Opus Dei at odds in many settings with more “progressive” priests. In Peru, for example, where Opus Dei has achieved an unusually strong position at the top of the ecclesiastical hierarchy—a majority of bishops—this occasions a struggle with parish priests, more of whom are informed by liberation theology and many of whom are engaged in practical social projects in tension with aspects of capitalism or ministering to

(and perhaps bolstering the movements of) the poor who suffer in contemporary—secular—circumstances. Likewise, Evangelical Christians in the United States may debate whether to exploit or conserve what they regard as God’s Creation—a question about religious engagement with both secular social activity (business, environmental movements) and material conditions in secular time (nature).

TRANSLATION AND TRANSFORMATION

For purposes of public discourse in a plural society, Habermas demands that the religious person consider her own faith reflexively, see it from the point of view of others, and relate it to secular views. Though this requires a cognitive capacity that not all religious people have, it is not one intrinsically contrary to religion, and equivalent demands are placed on all citizens by the ethics of public discourse. Interestingly, Habermas does not think the same demand will be equally challenging for the nonreligious. This seems to be because he does not believe that they have deep, orienting value commitments not readily articulated as moral reasons. That is, Habermas seems to believe that, in addition to their judgments of the issues at hand, and perhaps on a different level, religious people make a prior and less rational prejudgment but that the nonreligious are at least potentially free of such pre-judgments, making only a variety of judgments.¹³ This seems a mistake. Both religious orientations to the world

and secular, “Enlightened” orientations depend on strong epistemic and moral commitments made at least partly operationally (though not necessarily inaccessible to critical examination).

In any case, “the liberal state must not transform the requisite *institutional* separation of religion and politics into an undue *mental* and *psychological* burden for those of its citizens who follow a faith.”¹⁴ And with this in mind, Habermas also suggests that the nonreligious bear a symmetrical burden to participate in the translation of religious contributions to the political public sphere into “properly political” secular terms—that is, they must seek to understand what is being said in religious terms and determine to what extent they can understand it (and potentially agree with it) on their own nonreligious terms. In this way, they will help to make ideas, norms, and insights deriving from religious sources accessible to all, and to the more rigorously secular internal discursive processes of the state itself.

This line of argument pushes against a distinction Habermas has long wanted to maintain between morality and ethics, between procedural commitments to justice and engagements with more particular conceptions of the good life.

We make a *moral* use of practical reason when we ask what is equally good for everyone; we make an *ethical* use when we ask what is respectively good for me or for us. Questions of justice permit under the moral viewpoint what all could will: answers that in principle are universally valid. Ethical questions, on the

other hand, can be rationally clarified only in the context of a specific life-history or a particular form of life. For these questions are perspectively focused on the individual or on a specific collective who want to know who they are and, at the same time, who they want to be.¹⁵

Habermas does not abandon the pursuit of a context-independent approach to the norms of justice. But he does now recognize that demanding decontextualization away from substantive conceptions of the good life as a condition for participation in the processes of public reason may itself be unjust.

Habermas wants to find a way to incorporate insights historically bound up with faith (and religious traditions) into the genealogy of public reason. He clearly sees faith as a source of hope, both in the sense of Kant's practical postulate that God must exist and in the sense that it can help to overcome the narrowness of a scientific rationalism always at risk of bias in favor of instrumental over communicative reason. He is prepared also to recognize that reason is not entirely self-founding, especially in the sense that it does not supply the contents of conceptions of the good on its own, but also in the sense that the historical shaping of its capacity includes religious influences that cannot be accounted for "within the bounds of reason alone."

This line of thought also raises questions about whether the idea of an autonomous epistemic individual is really viable. Are knowers so discrete? Is knowledge a property of knowers in this classical Cartesian sense? Or do

human beings participate in processes of (perhaps always partial) knowledge creation or epistemic gain that are necessarily larger than individuals? Habermas has already criticized the “philosophy of the subject” and argued for an intersubjective view.¹⁶ It is worth re-emphasizing this in relation to secularism, though, since individualist epistemology undergirds many secularist arguments. Two further questions are also opened which may prove challenging for efforts to preserve a strong understanding of (and wide scope for) context-independence and universality in moral reasoning. First, is a genealogical or language-theoretical reconstruction of reason adequate without an existential connection between social and cultural history, on the one hand, and individual biography, on the other? Second, is “translation” an adequate conceptualization of what is involved in making religious insights accessible to nonreligious participants in public discourse (and vice versa)?

The two questions are closely related, for the issue is how communication is achieved across lines of deep difference. Helpful as translation may be, it is not the whole story. Rawls uses the notion of translation to describe the ways in which the rational arguments of religious people are rendered accessible to secular interlocutors. This would appear to involve a kind of expurgation as well, the removal of ostensibly untranslatable (because irrational) elements of faith. But translation is also a common

metaphor for describing communication across lines of cultural difference; indeed, many anthropologists speak of their work as the “translation of culture.” Translation implies that differences between languages can be overcome without interference from deeper differences between cultures, or indeed from incommensurabilities of languages themselves. It implies a highly cognitive model of understanding, independent of inarticulate connections among meanings or the production of meaning in action rather than passive contemplation.

But the idea of translating religious arguments into terms accessible to secular fellow-citizens is more complicated. To be sure, restricting attention to argumentative speech reduces the extent of problems because arguments are already understood to be a restricted set of speech acts and are more likely to be commensurable than some others. But the meaning of arguments may be more or less embedded in broader cultural understandings, personal experiences, and practices of argumentation that themselves have somewhat different standing in different domains.

Bridging the kinds of hermeneutic distance suggested by the notion of having deeply religious and non-religious arguments commingle in the public sphere cannot be accomplished by translation alone. Perhaps translation is not meant literally, but only as a metaphor for the activity of becoming able to understand the

arguments of another—but that is already an important distinction. We are indeed more able to understand the arguments of others when we understand more of their intellectual and personal commitments and cultural frames (“where they are coming from” in popular parlance). In this regard, Habermas sometimes signals a “mutual interrogation” or “complementary learning process” that is more than simply translation.¹⁷ This is important and true to his earlier emphasis on intersubjectivity. But this is still a very cognitive conception, and one that implies parties to a discussion—perhaps a Platonic symposium—who arrive at new understandings without themselves being changed.

Where really basic issues are at stake, it is often the case that mutual understanding cannot be achieved without change in one or both of the parties. By participating in relationships with each other, including by pursuing rational mutual understanding, we open ourselves to becoming somewhat different people. The same goes at collective levels: mutual engagement across national or cultural or religious frontiers changes the pre-existing nations, cultures, and religions, and future improvements in mutual understanding stem from this change as well as from “translation.” Sectarian differences among Protestants or between Protestants and Catholics are thus not merely resolved in rational argumentation. Sometimes they fade without resolution because they

simply don't seem as important to either side. A shifting context and changed projects of active engagement in understanding and forming intellectual and normative commitments change the significance of such arguments (as, for example, when committed Christians feel themselves more engaged in arguments with non-Christians and the irreligious—including arguments with those who believe secular understandings are altogether sufficient—than they are in arguments with each other). But a process of transformation in culture, belief, and self is also often involved. We become people able to understand each other.¹⁸ This may improve our capacity to reason together, but the process of transformation is not entirely rational. It involves particular histories that forge particular cultural connections and commonalities.

CULTURES OF INTEGRATION

National traditions are examples. The Peace of Westphalia did not issue in a world of nation-states and, of course, the hyphen in “nation-state” masked a variety of failures to achieve effective fit between felt peoplehood and political power, legitimacy, and sovereignty. Rather, national integration was achieved in processes of cultural integration—sometimes oppressive and sometimes creative—over the next two hundred years. The Westphalian settlement informed a process of continuing history in which national projects wove together particular

cultural commonalities and collective processes of mutual understanding. This was not entirely a matter of reason, and it is by no means entirely a happy history (for the era marked by the Peace of Westphalia led by way of both empire and nationalism to world wars). But at least many of the national projects that flourished after 1648, especially in Western Europe, produced histories and cultures that both integrated citizens across lines of religious difference and provided for “secular” discourse about the common good (where secular means not merely the absence of religion but the capacity for effective discourse across lines of religious difference). National integration was a product of popular demands as well as elite domination. It is thus an interesting juxtaposition that Habermas’s writings on a postsecular era should come on the heels of his considerations of a “postnational constellation.”¹⁹ One might suggest that he is calling attention to the contemporary inadequacy of older national identities, traditions, and discursive frameworks to incorporating new religious discourses—and the need to forge new cultures of integration.²⁰

Such cultures of integration are historically-produced bases for the solidarity of citizens. Whether they can be construed in evolutionary terms as “advances” in truth or only along some other dimension is uncertain. As Eduardo Mendieta suggests, questions of religion crystallize the tension “between reason as a universal standard

and the inescapable fact that reason is embodied only historically and in contingent social practices.”²¹ This bears on the nature of collective commitments to processes of public reason and the decisions they produce. The Rawlsian liberal model itself depends on a “reasonable background consensus” that can establish the terms and conditions of the properly political discourse. Nicholas Wolterstorff doubts whether this exists.²² Habermas is more hopeful—and reason for hope seems strongest if what is required is only what Rawls called an “overlapping consensus” not a more universal agreement. Hope may be still greater if the overlapping consensus – a core of commitments common to otherwise different and even conflicting doctrines and positions – may be forged in multiple vernaculars, and out of cultural mixing, not simply linguistic neutrality.²³ This suggests, however, that what is required is a practical orientation rather than an agreement as to the truth. This is precisely Wolterstorff’s (and Habermas’s) concern: “that majority resolutions in an ideologically divided society can at best yield reluctant adaptations to a kind of *modus vivendi*.²⁴ A utilitarian compromise—based on the expectation of doing better in the next majority vote—is an inadequate basis for continuing solidarity where there is not merely a disagreement over shares of commonly recognized goods, but over the very idea of the good. “Conflict on existential values between communities of faith cannot be solved by compromise.”²⁵

This is of course a crucial reason why Habermas has held that we must separate substantive questions about the good life from procedural questions about just ways of ordering common life. I believe he retains the conviction that this separation is important and possible.²⁶ It is intrinsic to his support for constitutional patriotism. But it is challenged by recognition that for religious citizens to give reasons in terms “accessible” to secular citizens may be unjustly difficult or even impossible. And it is challenged further if one agrees that religious faith, but also specificities of cultural traditions, may make it difficult for citizens to render all that is publicly important to them in the form of criticizable validity claims.

Conflicts between world views and religious doctrines that lay claim to explaining man’s position in the world as a whole cannot be laid to rest at the cognitive level. As soon as these cognitive dissonances penetrate as far as the foundations for a normative integration of citizens, the political community disintegrates into irreconcilable segments so that it can only survive on the basis of an unsteady *modus vivendi*. In the absence of the uniting bond of a civic solidarity, which cannot be legally enforced, citizens do not perceive themselves as free and equal participants in the shared practices of democratic opinion and will formation wherein they *owe one another reasons* for their political statements and attitudes. This reciprocity of expectations among citizens is what distinguishes a community integrated by constitutional values from a community segmented along the dividing lines of competing world views.²⁷

The basic question is whether or how much commonalities of belief are crucial to the integration of political communities. How important is it for citizens to believe

in the truth of similar propositions “explaining man’s position in the world”? At the very least, there are many other sources for the solidarity of citizens, from webs of social relations to institutions and shared culture. Moreover, religion figures in these processes in ways that transcend “beliefs.”²⁸

CONCLUSION

Rethinking the implicit secularism in conceptions of citizenship is important for a variety of reasons, from academic soundness to practical fairness. It is all the more important because continuing to articulate norms of citizen participation that seem biased against religious views will needlessly drive a wedge between religious and nonreligious citizens. This would be most unfortunate at a time when religious engagement in public life is particularly active, and when globalization, migration, economic stresses, and insecurity all make strengthening commitments to citizenship and participation in shared public discourse vital.

Rethinking secularism need not mean abandoning norms of fairness or state neutrality among religions. It does mean working through the debates of the public sphere to find common ground for citizenship, rather than trying to mandate the common ground by limiting the kinds of reason citizens can bring to their public discussions with each other.

NOTES

- 1 See Ernest H. Kantorowitz, *The King's Two Bodies: a Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957.
- 2 John Rawls, *The Law of Peoples: with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.
- 3 “Religion in the Public Sphere,” *European Journal of Philosophy*, v. 14, n. 1, 2006.
- 4 This argument runs through Charles Taylor’s *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989, as well as *A Secular Age*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 2007. Taylor sees frameworks of “strong evaluation” or orientations toward a “fullness” as basic not only for religious people but for everyone, including materialists and others who insist they act only on interests, not values.
- 5 See also Talal Asad’s examination of ways the boundary has been constructed and tensions within each construct: *Formations of the Secular*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- 6 See, perhaps most notably on this, José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- 7 This leads to misleading history as well as theory, as, for example, the vibrant public sphere of seventeenth-century England doesn’t figure in Habermas’s account of the genesis of the late-eighteenth-century golden age of the public sphere. See David Zaret, *Origins of Democratic Culture: Printing, Petitions, and the Public Sphere in Early-Modern England*, Princeton, Princeton University Press, 2000, and “Religion, Science, and Printing in the Public Spheres in Seventeenth-Century England” in *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge, MA, MIT Press, 1992, p. 212–35. It is worth noting that the petitions and sermons Zaret favors as examples reveal the extent to which it is not just religious ideas, or matters of content, that figure in the gene-

alogy of public reason but also religious practices and experiences. Reformation-era debates were part of the genesis of a rational-critical form of public reason, and, throughout the time since, it has often been in religious contexts that people learned to speak in public, and even to participate in reciprocal reason-giving (even if the reasons in question—like Bible quotations—are not ones that secular rationalists find persuasive). Since the English translation of Habermas's *The Structural Transformation of the Public Sphere* appeared in 1989, identifying earlier and earlier public spheres or proto-public spheres has become a veritable cottage industry among English historians.

- 8 See Michael Warner, *Publics and Counterpublics*, Cambridge, MA, Zone Books, 2005.
- 9 Habermas, "Religion in the Public Sphere," p. 4.
- 10 Nicholas Wolterstorff as quoted in Habermas, "Religion in the Public Sphere," p. 8.
- 11 Habermas, "Religion in the Public Sphere," p. 10.
- 12 See Thomas M. Schmidt's discussion of the role of philosophy of religion (in "Reasonable Pluralism—Justified Beliefs: Religious Faith in a Pluralist Society," unpublished manuscript can be found at <http://www.religion-in-diologue.net/downloads/Schmidt_1.pdf>)—though note that expectations for philosophy of religion must be different from expectations for the everyday discourse of civil society, even the public sphere of civil society at its most articulate.
- 13 In *Sources of the Self*, Charles Taylor describes such strong moral commitments as involving "hypergoods," which set horizons that give perspective to other moral evaluations. While some people may regard themselves as viewing all potential goods equally—say as merely so many costs or benefits, pleasures or pains in a hedonistic calculus—in fact their reason typically does involve more or less unarticulated appeals to hypergoods—like, in this case, the primacy and autonomy of the experiencing individual. See also Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York, Seabury, 1975.
- 14 Habermas, "Religion in the Public Sphere," p. 9.

- 15 Jürgen Habermas, “Transcendence from Within, Transcendence in this World,” *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, ed. Eduardo Mendieta, Cambridge, MA, MIT Press, 2002, p. 85-6. The distinction is developed in many works and examined in detail in *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, MA, MIT Press, 1996.
- 16 Among a range of texts, see Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Cambridge, MA, MIT Press, 1987.
- 17 Jürgen Habermas, “Die Dialektik der Säkularisierung,” *Blätter für deutsche und internationale Politik* (April 2008): <<http://blaetter.de/artikel.php?pr=2808>>. See also Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: on Reason and Religion*, Fort Collins, Ignatius, 2007.
- 18 See discussion in Craig Calhoun, *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference*, Oxford, Blackwell, 1995, Ch. 2. Such processes of historical transformation are not necessarily advances in reason; they are not necessarily symmetrical; and they are specific histories among multiple possible histories.
- 19 Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation: Political Essays*, Cambridge, MA, MIT Press, 2001.
- 20 See Craig Calhoun, *Nations Matter: Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*, New York, Routledge, 2007, on the issue of cultures of integration, the reasons why older national solidarities continue to matter even while the production of new, potentially transcending patterns of integration is underway, and the reasons why transcending the older national solidarities is a matter of new, but still historically specific, solidarities not simply cosmopolitan universalism.
- 21 Eduardo Mendieta, “Introduction,” Jürgen Habermas, “Transcendence from Within, Transcendence in this World,” *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, ed. Eduardo Mendieta, Cambridge, MA, MIT Press, 2002, p. 1.

- 22 Robert Audi and Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square: the Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham, Rowman and Littlefield, 1997, p. 160.
- 23 See Sheldon Pollock, "Cosmopolitanism and Vernacular in History," *Public Culture*, v. 12, n. 3, 2000.
- 24 Audi and Wolterstorff, *op. cit.*, "Religion in the Public Square," p. 13-4.
- 25 *Ibid.*, p. 14.
- 26 For a relatively recent, nuanced, statement, see Jürgen Habermas, "Norms and Values: on Hilary Putnam's Kantian Pragmatism," *Truth and Justification*, Cambridge, MA, MIT Press, 2003, p. 213-35.
- 27 Habermas, "Religion in the Public Square," p. 13.
- 28 Taylor, somewhat surprisingly and for all his other differences with Habermas, also approaches religion very largely in terms of belief in *A Secular Age*.

5 Nación e Imaginación



Nación cívica/Nación étnica: interculturalidad e imaginarios en conflicto

Javier Sanjinés C.

Desde su origen en las rebeliones inglesas del siglo XVIII en contra de la monarquía, el nacionalismo elaboró una teoría de la legitimidad de los pueblos que se fundó en la premisa de que las fronteras étnicas no debían cortar ni dividir las fronteras políticas que separan a los Estados. De este modo, el nacionalismo fue asimilando y neutralizando la presencia de lo étnico, logrando, además, que el argumento ciudadano impusiese sus tres propuestas básicas: que la humanidad está dividida naturalmente en naciones; que éstas tienen peculiaridades locales que las diferencian entre sí y que la única forma

de gobierno legítimo es aquélla que se autodetermina nacionalmente (Kedouri, 1993, p. 9).

A pesar de que el argumento civil primó sobre el étnico en la organización de los Estados, lo étnico ha sido siempre un fenómeno complejo, resbaladizo, de carácter eminentemente subjetivo. La naturaleza ambigua de la etnicidad está presente cuando los grupos étnicos que pueblan los Estados-nación escogen los aspectos culturales que van a enfatizar, incluyendo los religiosos y los lingüísticos. Cada grupo reclama ancestros reales o putativos comunes, la memoria compartida de determinado pasado histórico y uno o más temas simbólicos que dan coherencia a su actuar. También se ocupa de aclarar aquellos aspectos que lo diferencian de los otros grupos que pueblan la nación, interpelando la cultura dominante si la cultura del grupo en cuestión es la dominada. Aparecen entonces las demandas de reconocimiento cultural que transforman el espacio público y diseñan nuevas relaciones de dominación y de exclusión (Wieviorka, 2001).

Todo muestra que si el nacionalismo se volvió la forma discursiva por excelencia de las demandas sociales que pretenden lograr la autonomía política y la autodeterminación, aquél no logró su cometido con facilidad, teniendo que renegociar su significado constantemente. Prueba de ello es que, hoy en día, nuevos nacionalismos proliferan en Occidente, de igual modo como se dan también nuevos in-

tentos nacionalistas de descolonizar el Estado, particularmente en aquellas regiones del Tercer Mundo donde hay fuertes movimientos sociales de naturaleza étnica. Puede verse, entonces, que el nacionalismo, siempre variante, no es tema del pasado, sino algo vigente que incorpora a su retórica las etnicidades preexistentes.

Dada la complejidad de la relación entre nación y etnicidad, una de las razones por la cual los estudiosos no se ponen de acuerdo sobre la naturaleza de dicha relación es que, para unos, la existencia previa de lo étnico —el tema de las identidades preexistentes— no explica la nación, mientras que, para otros, en lo étnico radica la fuente del nacionalismo. Eric Hobsbawm, por ejemplo, que es consciente de la complejidad del conflicto, afirma que la característica básica de la nación moderna es precisamente su modernidad (Hobsbawm, 1990; Calhoun, 2007), no pudiendo entenderse el sustantivo desligado de su predicado. Así, las naciones modernas nada tendrían que ver con las identidades étnicas, con su naturaleza arcaica y primordial. Como veré a lo largo de este ensayo, esta línea de pensamiento, que une a Hobsbawm con el influyente estudio de Benedict Anderson en torno a la “nación imaginada”, se asemeja al *Informe Nacional sobre Desarrollo Humano 2007: El estado del Estado en Bolivia*, presentado por el PNUD.

Para otros autores, como Anthony Smith, la existencia previa de la identidad étnica sería también una importante fuente constitutiva de la nación (Smith, 1981),

de manera tal que pertenecer a la nación sería el producto de una movilización étnica previa (Calhoun, 2007, p. 67). Esta interpretación, a prudente distancia de la de Hobsbawm, coincidiría, como también veré luego, con el análisis que la Unidad de Coordinación para la Asamblea Constituyente de Bolivia elaboró, en junio de 2005, con el título de *La Asamblea Constituyente y las Representaciones Sociales en Nación/Naciones*.

Puesto que ambos documentos son importantes contribuciones que, en torno a la Asamblea Constituyente, tuvieron como objetivo reflexionar sobre el carácter del presente Estado boliviano, me permito presentarlos como dos interpretaciones políticas y sociales de la realidad que, al coincidir en muchos aspectos, también difieren en la medida en que parten de “lugares de enunciación” opuestos. Si el Informe del PNUD desecha abiertamente la posibilidad de estudiar al Estado como producto de identidades preexistentes al discurso del nacionalismo, el estudio de las representaciones sociales de nación/naciones no puede desarrollar sus argumentos sin previamente abordar, desde la primera página, la brecha que en la concepción de lo nacional introduce el discurso reivindicativo étnico. Veré estos lugares de enunciación que dan lugar a miradas disímiles de la plurinacionalidad y de la interculturalidad.

1. LA INTERCULTURALIDAD INTEGRISTA

El Informe sobre *El estado del Estado en Bolivia* se funda en un modelo que busca superar los imagi-

narios que “polarizan la realidad”. Al apartarse de la idea de que existen imaginarios verdaderos y falsos, el Informe rechaza el Estado “monocultural” y “centralista” que supone que “existen identidades, compromisos y tradiciones sociales y étnicas ‘pre-existentes’ que no dan mucho campo para la deliberación democrática” (PNUD, 2007, p. 81). Esta lectura “monocultural”, próxima al esencialismo étnico y social que divide a las clases altas de las populares, y a los mestizos de los pueblos indígenas, conduce a un lamentable “atrincherramiento” faccional y a una lucha por el poder que el Informe considera nociva e irreal. A esta visión polarizada de la nación, *El estado del Estado en Bolivia* opone una mirada diferente de la realidad que “describirá multiples identidades que conviven en la sociedad boliviana y que no desembocan en salidas únicas ni esencialismos forzados (2007, p. 31). Por el contrario:

La historia boliviana muestra de manera conclusiva que no existe una nación única, homogénea y avasalladora en Bolivia. Emerge, más bien, una nación plural, heterogénea y contingente en continuo proceso de construcción. (2007, p. 31.)

Así, la

intersección entre la diferencia y la igualdad dibuja un “Estado intercultural” en proceso de cambio, que refleja y construye una sociedad que tampoco “pre-existe”, sino que se redefine permanentemente. (2007, p. 32.)

Este Informe del PNUD también se opone a un segundo tipo de imaginario: aquél que considera que el Es-

tado y la nación bolivianos están “inconclusos”, “incompletos” o “faltos de algo”. Puesto que nada de ello sería cierto, el Informe propone que dejemos de lado los “vocabularios polarizantes” y nos aboquemos a una lectura “fiel a la complejidad y a la heterogeneidad del presente” (2007, p. 32). Por ende, más que construir imaginarios polarizantes, anclados en la lucha de clases o en temas como el de la descolonización, habría que recurrir a miradas que optan “por ‘algo’ cierto, reconocible y de sentido común” (2007, p. 113).

Al negar los viejos imaginarios que polarizan la realidad, la meta del Informe es desmitificar y descontruir los existentes (2007, p. 115). Por ello, y aunque su propuesta coincide con la metáfora del Estado-en-sociedad —se lo define como “un laberinto de tensiones irresueltas que discurren, con diferente intensidad, a lo largo de la historia boliviana” (2007, p. 119)—, en realidad se aboca a la plasmación retórica de un proceso metonímico, desterritorializador, que no piensa el Estado como una totalidad simbólica ya establecida, sino como un proceso triple de coordinación de organizaciones fragmentadas, de negociaciones burocráticas que anticipa las pugnas que se suscitan por lograr el poder, y de gestión y administración de las pugnas para evitar que ellas se agraven y escindan la sociedad (2007, p. 41).

Este proceso metonímico es un “más allá” que administra los conflictos existentes con miras a que la presente coexistencia de desiguales pueda volverse una co-

munidad de ciudadanos, de iguales. En otras palabras, el proceso metonímico pretende que el multiculturalismo, el simple reconocimiento de las culturas multiples que existen en el país se vuelva intercultural y logre la profunda interrelación equitativa entre dichas culturas. De este modo, si el multiculturalismo sólo reconoce la existencia de muchas culturas dentro del territorio, la interculturalidad es un proceso social y político que tiende a la construcción de sociedades más equitativas, bajo condiciones de vida nuevas y distintas. Habría que decir, sin embargo, que en su posición más intensa y radical, no contemplada por el PNUD, ni acorde con su noción de “sentido común”, la interculturalidad operaría no sólo sobre las relaciones sociales y económicas, sino también sobre aquellas que tienen que ver con conocimientos y saberes que implican un nuevo relacionamiento con la naturaleza.

Al trascender la visión del Estado homogéneo y centralizado, y al ampararse en el “sentido común” de miles de actores productivos de la economía popular, de familias migrantes que traen nuevas identidades y de élites sociales y políticas emergentes que abren nuevos espacios públicos, este Estado es, como puede apreciarse, un espejo trizado en fragmentos que no devuelven a quien lo observa una imagen completa y totalizadora de su ser-en-sociedad.

Nada “fuerte”, ni “homogéneo”, el Estado boliviano es, de acuerdo con el Informe, un proceso continuo de cons-

trucción social que refleja la complejidad de la propia sociedad boliviana. Fragmentación, discontinuidad y heterogeneidad serían, pues, las características estructurales del proceso metonímico de un Estado que no se impone sobre la sociedad, sino que, dada su accidentada forma, siempre ha negociado entre sus debilitadas élites y las más robustas organizaciones regionales e indígenas nacidas en el seno de la sociedad.

El Informe se refiere a un Estado con “huecos” que ha sido históricamente incapaz de forjar una institucionalidad homogénea. Debido a ello, estos “huecos” son relaciones sociales maleables,

relaciones sociales heterogéneas que muestran el grado de negociación descentralizada que ya existe en el ejercicio de la autoridad legal y la soberanía del Estado boliviano. (2007, p. 34.)

Estos “huecos” no pueden ser llenados con “estabilidad moderna”; tampoco con prácticas arcaizantes pre-republicanas y pre-coloniales, hecho que ubica al Informe en el plano de la reflexión postmoderna que no se alinea con la rigidez totalizadora y homogénea de la modernidad, ni con la búsqueda descolonizadora, más acorde con los postulados de la postcolonialidad.

Un Estado altamente adaptativo, pero nada disfuncional ni fallido, es la imagen que el Informe promueve. Dicho Estado se construye en ausencia de una esfera pública común. De esta manera, “el patrón accidentado de construcción estatal consagra la proliferación de esferas públicas diferenciadas —lugares donde se cons-

truye legitimidad, autoridad y soberanía estatal de manera diferenciada—“(2007, p. 35). Bolivia presenta ría, pues, un pluralismo institucional que es de facto, y que tiene la capacidad de adaptarse a situaciones reales —identidades regionales, locales y étnicas— pero que, al quedarse corto, no ha logrado construir un espacio público institucional común que tenga la capacidad de representar la autoridad, legitimidad y soberanía del Estado. Todo ello va ligado a la transformación de la sociedad boliviana que, durante los últimos treinta años, pasó de ser una sociedad rural, fundamentalmente agraria, a ser una sociedad urbana, con una economía muchos más diversificada, caracterizada por la ampliación del sector terciario, hecho que dio lugar al surgimiento de nuevos actores económicos, a quienes, de acuerdo con la visión del Informe, se debería transformar en una “comunidad de ciudadanos”.

Se dijo ya que la propuesta del PNUD hace hincapié en que la multiplicidad se transforme en interculturalidad. Lograrlo sería posible solamente si se supera la desigualdad social, no siendo igualmente necesaria la redistribución del poder político, ni la necesidad de insistir en los aspectos que nos separan. Se está, pues, frente a una propuesta integrista que tiene muy en cuenta la unidad nacional, la descentralización política y administrativa en departamentos, municipios y territorios indígenas autónomos. Esta interculturalidad funcional e integrista del PNUD pretende fortalecer no sólo

el ejercicio colectivo de los derechos ciudadanos, sino también el debilitado ejercicio individual de la ciudadanía. Habría, pues, que también superar odiosas prácticas cotidianas que “han generado el doble efecto de empoderar a actores colectivos e inferiorizar a los actores individuales” (2007, p. 39).

Como se ha podido apreciar, para el Informe del PNUD los bolivianos seríamos seres básicamente interculturales que nos resistimos a ser encasillados en identidades fijas, preexistentes, que nos apartan del “sentido común”. En definitiva, el imaginario de nación que condensa este sentido emergente es la “pluri-nación” boliviana que, construida desde el pluralismo, reúne a grupos étnicos y regionales distintos que estarían gobernados por la autoridad de un Estado que se rige bajo los postulados de la nueva Constitución. Ésta, nacida del debate en el seno de la Asamblea Constituyente, abriría el camino a la tan ansiada unidad nacional. En suma, no se trata de una nueva propuesta, fundada en un nuevo imaginario, sino de una síntesis integradora de lo que ya se piensa y conoce; de aspiraciones y de cambios que ya están al alcance del pueblo boliviano y de su Estado.

No se puede dejar de observar que la integración promovida en el Informe resulta ser incongruente con los acontecimientos políticos y sociales del pasado más reciente. Las sucesivas consultas departamentales, las demandas autonómicas de dirigentes regionales que piden que se lleven a la práctica los estatutos aprobados en sus

regiones han ido atropellando leyes, instituciones y la propia Constitución. Lo irónico del caso es que el Poder Ejecutivo se ha visto obligado a defender la legalidad, las instituciones y la Constitución vigente, admitiendo tácitamente que son el único camino para sostener y cumplir con objetivos que postergó al embarcarse en la más-misma dinámica de confrontaciones que ha provocado. Ni lentos ni perezosos, sus adversarios más regresivos, que ya han bloqueado el proyecto de la nueva Constitución Política nacida en la Asamblea Constituyente, se han embarcado también en una dinámica parecida que los arrastra a transgredir la legalidad vigente y, aunque probablemente no lo hayan previsto, a una creciente inclinación a provocar el derrocamiento del actual Gobierno, buscando erigir el suyo, junto con una nueva Constitución, ajustada a sus necesidades. En otras palabras, el integrismo promovido por el Informe pasa por alto el conflicto regional que, al tener una fuerte connotación étnica, desconoce la premisa en la que se funda el integrismo: el respeto escrupuloso del derecho a disentir, no sustituyéndolo con posiciones fuertes y con actos de violencia que ponen en peligro las iniciativas ajenas y cierran los espacios de negociación.

Es dable dudar de la existencia y operabilidad de este “sentido común”, cuando el escenario plural de construcción de esta interculturalidad, que el Informe deja en manos de la Asamblea Constituyente, ha fracasado en su intento de integrar a los bolivianos. Algo ha olvidado,

o simplificado, este Informe que “no pretende ser sino un documento que acompaña el proceso de la Asamblea Constituyente” (2007, p. 122). Podría argumentarse que evita conscientemente ahondar en el conflicto social que aqueja a Bolivia, y que lo reemplaza por la construcción de una unidad harto problemática.

En Bolivia, los conflictos que la sociedad plantea obligan a repensar críticamente la existencia del “sentido común”. Los propios grupos que migran al área urbana, que siguen padeciendo discriminación étnica y que están en proceso de forjar una nueva identidad, no dejan de plantearse el tema de la descolonización y de buscar la equitativa distribución de oportunidades, asentadas en el reconocimiento del esfuerzo y de la capacidad de las personas, lejos de las estigmatizaciones étnicas. En este sentido, el Informe adopta una estrategia ambigua en torno a la descolonización. Aunque la reconoce e incluye, no considera que sea un tema central de debate que amerite su aceptación o su rechazo (Walsh, 2008, p. 77). En este sentido, el Informe la considera como una crítica más del sistema establecido, sin la suficiente importancia como para dialogar con ella en su análisis del “sentido común”. Por cierto que la descolonización se aleja del “desarrollo humano”, discurso promovido por organismos internacionales y muchas veces asumido por las instituciones del Estado. Al soslayar el tema de la descolonización, el Informe evita que la interculturalidad sea pensada como una herramienta conceptual que, más allá del respeto,

de la tolerancia y del reconocimiento de la diversidad, ahonde en los temas de la dominación, de la exclusión y de la desigualdad, temas éstos que obligan a pensar la interculturalidad desde una posición ideológica opuesta.

2. CONFLICTO ÉTNICO E INTERCULTURALIDAD

Observada desde su propuesta más radical y crítica, la interculturalidad debería ser pensada como un concepto ligado a la estructura colonial del poder. Para Catherine Walsh (Walsh, 2008), la interculturalidad no puede ser apartada del empleo de la “raza” como patrón de poder conflictivo y permanente que, desde los tiempos coloniales, ha sostenido una escala oprobiosa de identidades sociales, con indios y negros en los peldaños más bajos. Walsh puntualiza que este patrón de poder ha servido a los intereses, tanto de la dominación social, como de la explotación del trabajo bajo la hegemonía del capital (2008, p. 63). Además, afirma sus observaciones en el trabajo teórico de Aníbal Quijano para decir que la “racialización” y la “capitalización” de las relaciones sociales del nuevo patrón de poder y el “eurocentrismo” de su control, constituyen el meollo mismo de nuestros actuales problemas de identidad (2008, p. 63). De esta manera, la interculturalidad se asienta, en la propuesta descolonizadora, en la transformación radical de las estructuras de poder, siendo el eje central de un proyecto histórico alternativo que poco tiene del “sentido común” que permea el Informe del PNUD. Como afirma Walsh

(2008, p. 30-1), sin dicha transformación radical la interculturalidad se mantendría en una situación tal que no cambiaría mayormente el carácter monocultural y colonial del Estado.

Se ve que el “sentido común” se circunscribe a afirmar el constitucionalismo multicultural que absorbe las reivindicaciones y las demandas subalternas al interior del Estado, y que alienta las necesidades que el capitalismo neoliberal y global tiene de incorporar a los sectores tradicionalmente excluidos al sistema de mercado. Con la intención de ensanchar la legitimidad y la eficacia del Estado —el Informe se refiere a una “economía de base ancha”— el “sentido común” invita a reconstruir relaciones entre el Estado y la sociedad, afirmando la inclusión y reduciendo la importancia del conflicto étnico, promoviendo así la unidad nacional e incrementando la eficiencia económica de la esfera estatal dentro de un orden no sólo nacional, sino global. Esta movida estratégica, en la cual quedan oscurecidas las desigualdades sociales, del mismo modo como es neutralizado el racismo estructural, es parte de lo que Slavoj Zizek ha denominado “la lógica multicultural del capitalismo multinacional” (Walsh, 2008, p. 65).

A continuación, me propongo revisar críticamente las premisas en las que se asienta este “sentido común” propuesto por el PNUD.

En primer lugar, habría que revisar el hito histórico desde el cual se formula la construcción de la naciona-

lidad. Para el Informe, el imaginario de la nación boliviana se iniciaría con la Revolución Nacional. Así,

La Revolución Nacional de los años cincuenta y la transición democrática de los años ochenta fueron campos fértiles de análisis sobre la materialidad e importancia simbólica del Estado en la construcción de la nación, el desarrollo de la propia Revolución y en los preámbulos a las reformas estatales de los años ochenta y noventa". (PNUD, 2007, p. 84.)

Sin el afán de disminuir la importancia de la Revolución de 1952, ni la de los intelectuales a partir de quienes está pensado el modelo integrista de la interculturalidad, me parece que, al restituir la fuerza del conflicto étnico en el análisis de la interculturalidad, se modifican las coordenadas históricas y se retorna a la problemática construcción de la nación a principios del siglo XX.

En su ensayo "Indios redimidos, cholos barbarizados: imaginando la modernidad neocolonial boliviana (1900-1910)", la historiadora Brooke Larson afirma la necesidad de conectar las nociones de nación y raza, urdididas por la élite criolla a inicios del siglo XX, para marcar el hito fundamental de la elaboración de un proyecto nacional excluyente, asentado en el conflicto étnico entre indios y mestizos (Larson, 2001, p. 27). Es este imaginario que el PNUD oscurece por completo cuando esquiva la polarización étnica que está en lo medular del análisis de la estructura colonial del poder. En el corazón de esta conflictiva búsqueda de la identidad nacional, tema negado por el Informe, se ubica, pues, el lugar de enunciación alternativo que modifica la reflexión sobre "el es-

tado del Estado” de la nación boliviana, a saber: si dicho Estado debía promover la nación cívica, es decir, la integración de los pueblos indígenas, fundándose en la voluntad asociativa que los traía a un proyecto ciudadano civilizatorio o, por el contrario, en lazos de consanguinidad (la nación étnica) que “mezclaba las culturas” y forjaba ese crisol de razas que es el mestizaje.

Como Larson señala, primó el argumento a favor de la “nación cívica”, cuya variante paceña fue el pro-indigenismo nacionalista. Ella legitimó la represión y fragmentación de las culturas políticas aymaras para reinscribir un régimen de castas al interior de la modernidad boliviana (2001, p. 28). Enmarcados en un darwinismo social secante, el discurso proto-indigenista de la nación cívica planteó la bipolarización indio/mestizo para elaborar esa iconografía negativa del mestizaje como azote racial de Bolivia, situación que está plasmada en la narrativa de Alcides Arguedas.

La concepción de la nación cívica no impidió que también se diera, en la Bolivia de principios del siglo XX, la nación fundada en un genio étnico-genealógico —léase en ello la obra de Franz Tamayo— más organicista que voluntarista, es decir, una nación cultural que remite a la comunidad, a una tradición que toma en cuenta los ancestros, y que funde los datos objetivos con el pasado; que trae el pasado al presente. Creo ver en *La Asamblea Constituyente y las representaciones sociales de Nación/Naciones* (UCAC, 2005) la búsqueda de un equili-

brio entre estas dos dimensiones, entre, por una parte, y como la investigación afirma:

Las luchas políticas dirigidas a la construcción de un orden político asentado en la democracia representativa, y, por otra parte, las políticas públicas que promueven proyectos educativos y culturales dirigidos a la formación de una identidad común —una identidad nacional— que articule las identidades particulares (étnicas, regionales, de género). (UCAC, 2005, p. 32.)

Al partir de la contraposición entre nación cívica y nación étnica, este documento afirma que Bolivia

(...) transitó de la idea de integración nacional a través de la homogeneización cultural a la noción de pluralismo centíope —a eso remite la idea de interculturalidad— y luego, más recientemente, a posturas de pluralismo centrífugo —esto es, al multiculturalismo— como cuestionamiento a la posibilidad de pensar la nación como articulación de varias identidades étnicas y culturales. (2005, p. 33.)

Puesto que la idea de integración nacional a través de la homogeneización cultural es anterior a la Revolución nacional, instalándose, como Larson ha observado, en los discursos positivistas y proto-indigenistas de principios del siglo XX (2001, p. 28), me parece importante incorporar al análisis de los imaginarios el ensayo fundacional elaborado alrededor de figuras tales como Alcides Arguedas y Franz Tamayo, entre otros. Esta perspectiva, que nace de imaginarios en conflicto, expresamente eliminada por el Informe del PNUD, es importante por las razones que señalo a continuación:

En primer lugar, porque explica la función que la “alta cultura” ha tenido en la construcción de narrativas de

identidad conectadas con la organización de los Estados. Existe una vasta producción que analiza esta función.

En segundo lugar, porque el ensayo y la novela fundacional son los primeros en establecer el dilema entre la ciudadanía y la etnicidad como el conflicto que origina la nacionalidad. Coincidentemente, la investigación a propósito de las representaciones sociales de nación/naciones registra este conflicto centrado en la disputa entre una dimensión política que acentuaba la igualdad entre los seres humanos y proclamaba la soberanía popular como la única vía para legitimar el poder de los gobernantes, y una dimensión cultural que ponía énfasis en lo autóctono como el aspecto constitutivo de la nación (2005, p. 31). Así, afirma la investigación que

tanto la idea de nación cívica como la de nación étnica fueron asumidas parcialmente por unas élites que eran portadoras de valores premodernos y, en esta medida, no se constituyeron en proyectos de organización de la sociedad sino en discursos de dominación.

La investigación prosigue afirmando que estos discursos

confluían en la negación de los valores culturales de los pueblos indígenas o en la exclusión de la mayoría de la población respecto a los derechos de ciudadanía... La nación cívica fue un proyecto limitado a la expansión burocrática del Estado sin una correspondiente ampliación de los derechos de la ciudadanía.

Oponiendo la nación étnica a la cívica, la investigación concluye: "La nación étnica pretendió ser modelada

bajo el proyecto de la gestación de una nación mestiza (la “raza cósmica”, la “raza indomestizada”), mediante programas educativos y culturales de corte ‘civilizatorio’” (2005, p. 32-3).

No hay duda de que esta tensión entre nación cívica y nación étnica fue parcialmente superada por la Revolución Nacional, pero no considerarla, ni incorporarla a la reflexión sobre “el estado del Estado”, es una decisión consciente, diseñada por un modelo de “sentido común” que no toca conflictos identitarios que tuvieron no sólo un origen histórico preciso, sino también su repercusión en el desarrollo posterior del imaginario nacional. En efecto, afirma el estudio de las representaciones que

estas tensiones intentaron ser resueltas por el populismo del siglo XX... mediante la incorporación del ‘pueblo’ al ámbito de la política y mediante el despliegue de una ‘cultura nacional’. Sin embargo, esta incorporación no se realizó bajo parámetros ciudadanos sino, más bien, corporativos, y la diversidad étnica pretendió ser superada mediante el mestizaje. (2005, p. 32-3.)

En tercer lugar, si el discurso de dominación, tanto cívico como étnico, tuvo un claro cariz identitario, y dio lugar a que se lo relacionase con la “identidad mestiza”, aspecto que el Informe considera “equívoco”, dicho discurso, plasmado por la “alta cultura”, por la cultura letrada, debe ser interpretado de acuerdo con la naturaleza propia de la representación de las narrativas fundamentales. Estas narrativas son parte de una estética política que permite a los sectores dominantes imaginar y visualizar utopías que chocan con el carácter fragmentado de

la realidad. De esta manera, la cultura significa la creación de discursos coherentes, totalizadores, simbólico-metáforicos, que contrastan con los fracasos del orden social establecido. En este sentido, discursos como el del mestizaje son dominantes, pero no precisamente “hegemónicos”, ni “fuertes”, como describe el Informe los discursos del poder. Hay que entender que estos discursos, que definen las identidades nacionales y étnicas, representan la necesidad que tienen los sectores dominantes de encubrir tensiones sociales que son extremadamente conflictivas y contradictorias. De esta manera, identidades nacionales como la del mestizaje se fundan en narrativas más o menos coherentes, que mezclan mitos, leyendas, anécdotas, íconos y ficciones, con acontecimientos de la realidad, para construir sistemas explicativos que son tan válidos como el “sentido común” postulado por el Informe del PNUD. En este sentido, las narrativas de identidad construyen un orden “ficcional” (Costa Lima, 1988) que está más allá de los criterios de “verdad” y de “falsedad” con que se juzgan normalmente los acontecimientos, siendo impropio el rechazo del discurso de la identidad mestiza como “equívoco”. Al hacer de la ciencia social una *scientia princeps*, los redactores del Informe privilegian la razón por sobre la imaginación. Aunque no es éste el lugar ni el momento para profundizar en el tema, me limito simplemente a mencionarlo para relatar el hecho de que el ensayo fundacional de principios del siglo XX, que enuncia el conflicto entre nación cívi-

ca y nación étnica, no es considerado en el análisis del PNUD, negándosele a la *res fictae* su lugar en el análisis de la construcción de imaginarios nacionales.

La interculturalidad integrista está también relacionada con este oscurecimiento del dilema entre la nación cívica y la nación étnica. En efecto, me permite introducir la duda en esa especie de multiculturalismo, cuyas políticas de inclusión ocultan el origen de las desigualdades sociales. Retorno, pues, a las observaciones de Catherine Walsh para afirmar que la interculturalidad no es algo que el Estado y las agencias de desarrollo puedan lograr si dejan de lado el necesario proceso colectivo que viene “desde abajo”, es decir, desde lo más profundo de lo popular. Así, para ser tal, la interculturalidad debe ocuparse de las hondas asimetrías sociales. En este sentido, me parece difícil hablar de interculturalidad si no se discute la matriz colonial que penetra todas las estructuras de la sociedad. Desconocer, por ejemplo, que las demandas sociales pueden ser más hondas y complejas que las que admite con exclusividad la racionalidad dominante, es negar que la realidad plantea la co-existencia de distintas lógicas y sistemas culturales que no están ubicados en un plano de igualdad, comenzando por las distancias que el sistema social establece entre las diferentes lenguas.

Habría que admitir que la interculturalidad es algo que se debe construir en la medida en que se van también transformando y allanando las asimetrías estructurales que aún pesan sobre nuestra manera de ser, de saber, de

conocer. Si ello no se da, la interculturalidad se reduce a ensanchar la legitimidad y la eficacia de un Estado que no ha logrado constituirse como plenamente plurinacional. Tampoco iremos muy lejos si seguimos afirmando inclusiones que, desentendidas de las demandas étnicas, promueven una unidad nacional que está pensada con el exclusivo interés de insertar la economía nacional en el orden regional y global. Una movida estratégica que contemporiza superficialmente con la descolonización, pero que se desentiende del racismo estructural que permea todos los niveles de la formación social, redundará en la lógica del capitalismo multinacional, pero no logrará reorganizar el Estado, ni promoverá la interrelación, la convergencia y la articulación de lo plurinacional.

Estamos, pues, lejos de esa interculturalidad que, al incorporar a su reflexión las lógicas surgidas de conflictos no superados entre lo cívico y lo étnico —los pueblos indígenas que se pronuncian a favor de la autonomía no lo hacen bajo los mismos puntos de vista que los planteados por los grupos cívicos— implosiona desde las diferencias y afecta las estructuras coloniales del poder. Sin la posibilidad de repensar las estructuras de dominación y de equilibrar las lógicas, prácticas y modos culturales de las diversas maneras de pensar, de actuar y de vivir, no puede lograrse la interculturalidad. Puede darse, en el mejor de los casos, una retórica discursiva de la inclusión que es exclusivamente funcional y que promueve el diálogo y la tolerancia, pero no se logrará tocar las causas de

la asimetría social y cultural hoy vigentes (Walsh, 2008, p. 70; Turbino, 2005).

Llegamos, pues, al meollo del problema: la interculturalidad es hoy invocada tanto para apoyar el proceso político y social transformador, como para ayudar a que se construya el multiculturalismo incluyente de carácter reformista. En el primer caso, la interculturalidad está pensada desde el conflicto cultural no resuelto; en el segundo, la interculturalidad pasa por alto dicho conflicto, dejando intacto el dilema entre lo cívico y lo étnico. En relación a las demandas más radicales, como las que persiguen la construcción del Estado plurinacional, la interculturalidad integrista es simplemente contemporizadora porque se niega a tocar los conflictos de fondo; la segunda tiene un planteamiento más complejo: por un lado, plantea el punto de vista de los movimientos radicales, oponiéndose al neoliberalismo y a las prácticas estatales que sólo persiguen formas modernas de organización económica y territorial; por otro lado, puede quedar incorporada al planteamiento del propio Estado y de las organizaciones no gubernamentales que buscan dominar las prácticas de control territorial y la propia insurgencia del movimiento indígena (Walsh, 2008, p. 70-1).

De una manera u otra, la interculturalidad radical ha quedado incorporada al Estado plurinacional, fundamento de la nueva Constitución proyectada, en 2007, por la Asamblea Constituyente. Ello implica que la razón descolonizadora pasa primordialmente por la construcción del

Estado plurinacional, no por la construcción del Estado intercultural que promueve el Informe del PNUD. En otras palabras, el Estado plurinacional debe primero ser pensado desde las naciones indígenas y desde sus territorialidades, para luego darle poco a poco un giro interculturalidad que no solamente sea respetuoso de la diversidad, sino que introduzca a su lógica la diferencia cultural.

Por último, el resurgir de las naciones indígenas en este Estado plurinacional conduce a dos resultados que, desde su lógica “a la inversa”, contradice el “sentido común” propuesto por el PNUD:

- promueve una interculturalidad crítica que no piensa la nación desde la construcción cívica, ciudadana, sino desde la diferencia colonial promovida por las nacionalidades indígenas;
- resalta la subjetividad colectiva que observa la interacción entre lo propio y lo ajeno con un sentido descolonizador.

Así, la interculturalidad se transforma en un instrumento crítico, forjado en un proceso constructivo que viene desde “abajo”. Ella se aleja de la nación cívica que, concentrada en el individuo y en la individualidad, es el punto de partida de las sociedades globalizadas que requieren, para sobrevivir, competitividad, modernización y sujeción a la lógica del mercado. Por ello, un “sentido común” naturalizado no abandona el logocentrismo oc-

cidental que, al desdeñar el conflicto étnico, pasa por alto la presencia de lógicas y de rationalidades que ponen en conflicto el Estado moderno, el Estado-nación.

BIBLIOGRAFÍA

- CALHOUN, Craig (2007). *Nations Matter. Culture, History, and the Cosmopolitan Dream*. London & New York, Routledge.
- COSTA LIMA, Luiz (1988). *Control of the Imaginary. Reason and Imagination in Modern Times*. Minnesota, University of Minnesota Press.
- HOBBSBAWM, Eric (1990). *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- PNUD (2007). *El estado del Estado en Bolivia. Informe nacional sobre el desarrollo humano*. La Paz, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- KEDOURI, Elie (1993). *Nationalism*, 4^a edición. Oxford, Blackwell.
- UCAC (2005). *La Asamblea Constituyente y las Representaciones Sociales en Nación/Naciones*. La Paz, Unidad de Coordinación para la Asamblea Constituyente.
- LARSON, Brooke (2001). “Indios redimidos, cholos barbarizados: Imaginando la modernidad neocolonial boliviana (1900-1910)” en *Visiones de fin de siglo. Bolivia y América Latina en el Siglo XX*. Dora Cajás, Magdalena Cajás, Carmen Johnson

- e Iris Villegas, compiladoras. La Paz, IFEA/Coordinadora de Historia/Embajada de España en Bolivia.
- SMITH, Anthony (1981). *The Ethnic Revival in the Modern World*. Cambridge, Cambridge University.
- TURBINO, Fidel (2005). “La interculturalidad crítica como proyecto ético-político”, Encuentro continental de educadores agustinos. Lima, enero 24-28.
- WALSH, Catherine (2008). “Interculturalidad y plurinacionalidad: elementos para el debate constituyente” en *Estado plurinacional y Estado social de derecho: los límites del debate*. Quito, Revista Yachaykuna n. 8. Edición especial.
- WIEVIORKA, Michel (2001). *La différence culturelle. Une reformulation des débats*. Colloque de Cerisy. Paris, Éditions Balland.

Bones of Contention: Violence, Monumentality, and the State-as-Detective in Chávez's Venezuela

Rafael Sánchez

“It is in my portrait or my portraits alone that I can learn, if I need to, of my ‘sameness’. And each of my portraits will identify yet another resemblance.”

Jean-Luc Nancy

“Every portrait plays out in the singular the impossible portrait of God, His retreat and His attraction.”

Jean-Luc Nancy

What if rather than on secure, hallowed ground, the whole edifice of the state rested on hollow foundations so that the originating site from which such a state draws much if not all of its auratic energy was the scene of a crime, a nefarious *quid pro quo* or horrible hoax perpet-

trated centuries ago but that only now, some two hundred years after the fact, is brought sharply into the light? Would not such an untimely “discovery” wreak havoc on such a state, imploding one by one from within as it were each and every one of its most cherished legitimating beliefs and assumptions until, eventually, the whole state-edifice would collapse leaving only wreckage behind?

Presumably not realizing the true extent of his words, it is precisely such a catastrophic possibility that Lt Colonel Hugo Frías, current President of Venezuela, raised on December 17, 2007, on the occasion of the commemoration of the 177th anniversary of Simón Bolívar’s death. Addressing an audience of followers and foreign dignitaries in the National Pantheon, Chávez intimated on that occasion the possibility that, rather than of natural causes, the Liberator Simón Bolívar had been assassinated, poisoned slowly by his mortal enemy, the oligarchy. Not only that but, more ominously perhaps, he also cast doubt on the authenticity of the remains locked inside the hero’s sarcophagus which, according to the Venezuelan President, may not even belong to the Liberator but be someone (or even something) else’s bones. According to Chávez, it all had to do with the slew of disappearing acts to which, according to him, since the time of the Liberator and up to the present, the oligarchy has subjected Bolívar’s patrimony, to the point of replacing each and every one of the heroes’ surviving physical remains and personal belongings, including his bones, with an

inauthentic replica or copy. Imparting the kind of somber, melodramatic tone to his words that is characteristic of suspenseful transitions in Venezuelan *telenovelas* and radio soap operas—honoring in this way, once again, his status as the nation’s foremost anchorperson and all-around media personality—this is what Chávez had to say:

Mr. Minister of the Interior, Mr. Minister of Culture, place something there that speaks the truth, because we cannot continue deceiving our children, we must tell them it is not on this bed but on one similar to it that Bolívar died. But all of that was disappeared by the oligarchy and who knows if even the bones of Bolívar were disappeared by them. We must determine if that was the case, now, this time without hesitations, at the beginning of the 21th century. We have the moral obligation of solving such an enigma, the obligation to open, now once and for all, that sacrosanct coffin and revise with the scientific advancements from the 21th century and from the 20th century the remains that are there. Let us hope that they will be those of Bolívar!

Laid out before the state-as-detective, and at the intersection of two heterogeneous knowledge-series, one constituted by this state’s legitimizing fictions and historiographic constructions, the other by the scientific advancements in forensic medicine, biomedical technology and DNA research, such “bones of contention” lie at the basis of the decision to create a presidential commission “at the highest level” charged with investigating the “true causes” of Bolívar’s death. In case there are any doubts concerning the gravity of Chávez’s intentions, suffice it to say here that when the Presidential Commission was finally created by Decree number

5834, published on January 28, 2008, it was staffed by a cast of highly prominent members of the regime, from the nation's Vice-President, to a long list of Prime Ministers including the ministers of the interior, defense, health, education, and finance, all the way to Venezuela's Attorney General. So much for the possible notion, then, that when Chávez announced his decision to open Bolívar's sarcophagus and order an investigation into the true causes of the Liberator's demise he was only indulging in yet another of his famous rhetorical flourishes, to be forgotten as soon as it was pronounced, and, hence, without any practical consequences for the world.

To better understand the significance of Chávez's decision, and also why, very much against the Venezuelan President's objective to redress a historical wrong, ultimately such a decision may have unwittingly exposed the quite equivocal foundations on which his regime eventually stands, I need to say something about this regime's political theology. Before that, however, it is important to focus, briefly, on an aspect of the excerpt from Chávez's speech that I quoted a moment ago. I refer to Chávez's sense of himself and all other Venezuelans as being awash in a sea of copies, flooded by an interminable series of inauthentic substitutes or replicas of the Liberator's personal belongings and physical remains. Along with the historical falsifications concerning Bolívar's true historical significance perpetrated by the oligarchy, so often decried by Chávez and other members

of his regime, such a sea of simulacra ultimately threatens to draw the hero into a confusing haze where his true countenance is forever unattainable. As I will argue, very much at stake in all of this is Bolívar's true appearance, and, more pointedly, the hero's real face, whose traits would have been disfigured over time by a series of oligarchic brushstrokes to the point of rendering them thoroughly unrecognizable.

The experience of being overwhelmed by fakery goes well beyond the true face of Bolívar; a nagging sense of lack of authenticity afflicts the chavista regime as a whole whose most hallowed emblems, symbols and initiatives often fall victim to a bad infinity, a nightmarish scenario of bad repetitions and cloning where any sense of pristine revolutionary wills or intentions rapidly dissipates. A privileged example of this is the 1999 National Constitution, which the regime proclaimed shortly after being installed but that nowadays is busily trying to overturn on the grounds that it no longer serves its revolutionary purposes. Immediately following its proclamation, a number of published versions of the Constitution began to circulate publicly, each slightly different from the other. No matter how minute, the differences among the various versions were nonetheless significant enough that, for some time, it became difficult to say which, among them all, was the authentic Constitution. This predicament is particularly serious considering the preeminent role that the Constitution plays in the revolu-

tionary ideology of chavismo, of which I will have more to say in a moment.

Another example is that of the star witnesses, revolutionary priests, and heroes of the revolution who, upon inspection, turn out to be impostors or just simply crooks. Nothing, in any case, like the real thing that they originally made themselves out to be. Something that I heard during research among Pentecostal squatters in the city of Caracas sums up, I believe, the situation well. Looking straight into my eyes across from where she was sitting in the living room of “her” apartment one of my informants suddenly called attention to my appearance: “Although you always dress very simply you can’t fool me,” she said, “right from the very shoes you have on and all the way up to your watch, t-shirt and glasses, everything that you wear is an ‘original,’ very different from all the ‘copies’ that we sell here on the streets.”

Even if my informant’s observation was very much in keeping with her condition as someone who, much like the majority of the other Pentecostal squatters, makes a living in the economy’s informal sector, my sense of surprise and revelation at her words was not for that less intense. A dizzying vision of row after row of identical, cheaply manufactured commodities, all more or less neatly displayed on the stalls of an army of street vendors, suddenly rose up before my eyes as an image of Venezuela under Chávez. Thus, much like the *buhonera* or informal merchant of my story, the chavista regime

also toils in a similarly inauthentic universe, a platonian realm of “bad” copies or replicas far removed from the true “originals” of which they are the debased simulacra. A universe in which, as I have argued elsewhere, the originating force of revolutionary ideals, beliefs, and intentions constantly dissipates, caught as these are in an untutored circulation of signs, images, and commodities compulsively driven by mechanical and digital reproduction.

Under the prevailing circumstances it is not all that surprising if, for me, the image of a chavista follower disguised as Che Guevara and cruising the streets of Caracas on his motorcycle with a cigar ostentatiously protruding from his mouth eventually assumed truly emblematic significance. After all it is the other chavistas who seemingly confer such significance on this character when, in meetings and other political events, they invite him up into the podium to take a sit alongside some of the main leaders of the movement. Considering that, at least to my knowledge, the only claim that this one chavista has to such a pride of place would be his status as a Che Guevara look alike, one can hardly avoid the conclusion that, thus honoring him, the chavista movement as a whole is tacitly acknowledging its predicament as a revolutionary experience strangely beset by derivation and cloning. In other words, it is as if, by honoring him in this way, chavismo is elevating the “Che” impersonator to the status of an emblem of this predicament

itself, and this, in order to somewhat avert the predicament's dire, truly deconstructive consequences.

As to why the elevation to such lofty emblematic status of someone who otherwise would appear to be at least slightly off may have such salutary effects on chavismo as a whole, I can only make some suggestions here. Lacoue-Labarthe has argued that the reason a figure like that of the double is so prevalent among common folk, philosophers and madmen alike is because, in providing a seemingly more stable figure of identification, such a figure is in charge of momentarily arresting the terrifying instability of the mimetic drift in which the subject, philosophical or otherwise, is irrepressibly caught. For reasons not unlike those that are prevalent among all these distinct categories of subjects, including philosophers, and only exaggerating somewhat, one, then, may very well conclude that chavismo has its “Che Guevara” in much the same way and for much the same reason that Plato had “Socrates,” Nietzsche “Zarathustra” or one or another madman “unreasonably” identifies with a “Napoleon” or, for that matter, “Bolívar.” That is to say, in all these cases “Che Guevara” and other such figures of mimetic identification are there, insistently showing up in the very midst of the chavista movement, in order to momentarily arrest the irrepressible mimetic drift, the sheer barrage of “bad” simulacra and copies along which the movement inexorably unravels.

Ultimately, it is all a case of turning mimesis against itself. If such figures or doubles are somewhat capable of accomplishing such an immobilizing feat, then this is because these figures, in some ways emblematic of mimesis itself, offer the illusion that in effect it is possible to achieve, once and for all, some sort of stable identity through identification with a restricted gallery of exemplary icons, those that, for one or another reason, a dominant power happens to have raised before its constituency. It is, in other words, by being raised to such a privileged position by the powers-that-be as exemplary icons worthy of everyone's imitation that, at least for the time being, these officially authorized doubles are capable of doing their job, thus seemingly accomplishing the ultimately impossible feat of immobilizing the dizzying flow of mimetic appearances, the irrepressible parade of simulacra of which all of reality, not just the chavistas', is inescapably made.

Whenever in Venezuela one speaks of a figure of mimetic identification that ranks paramount over all the rest one speaks of Bolívar. If stopped and questioned in the streets, a majority of Venezuelans would without hesitation instantly point to Bolívar as the nation's preeminent exemplar, the undisputed paragon who, in principle, all should imitate and on whom all should single-mindedly focus as the source of the loftier Republican values and the irreplaceable axis around which everything republican should fatefully revolve. As the nation's Founding

Father and main hero of the Independence Wars against Spain that resulted in the creation of the five Bolivarian nations of Venezuela, Colombia, Ecuador, Peru and Bolivia, Bolívar is indeed the unsurpassable horizon to which, in these nations, but especially in Venezuela, the hero's birthplace, everything from personal quirks to practices of government ultimately refers.

As I argue extensively elsewhere, this all has to do with what I call “monumental governmentality,” a form of government that emerged and developed in the wake of Independence from Spain and in response to the catastrophic violence unleashed by these wars. To make a long story short, it all had to do with the Spanish King’s awesome disappearance some two hundred years ago and the catastrophic consequences that followed, especially in those parts of South America like Venezuela that were the main epicenters of the revolutionary effort. Among these consequences were the collapse of the entire colonial order, with its articulated orders and estates, now bereft of the kingly “thing” that had glued it together, and the freeing of the mimetic subjects from their corporate niches as the colony crumbled. If, for reasons that I cannot elaborate here, the colonial order can be described as a well-oiled machine for reducing mimesis to codified identity, with the collapse of this order into “terrifying instability...mimesis” returned “to regain its powers.”

In practical terms what this meant is a catastrophic situation where, amidst an unstoppable circulation of masks, all government capsized. It all had to do with the seizure of the emergent spaces of the postcolony by the new subalterns that were being released by the collapsing colonial order. If not always in actuality the symbolically at least, in the King's wake these emergent spaces had been rendered vacant and flattened as a horizontal domain of abstract exchangeability among autonomous, interchangeable individuals. It was precisely these supposedly vacant spaces that the subalterns now filled with their homicidal metonymic slippage "from one term to the next," or from one hegemonic identity to the following, bent as these subaltern were on not just killing the whites but on stealing their identities. Unburdened from their corporately appointed identities which a crumbling colonial order was no longer capable of enforcing, the new subalterns gave themselves over in other words to a gruesome charivari where the bloodied masks of their former rulers, seized by them in the heat of the war, kept falling from their faces in dizzying succession.

Confronted with this maelstrom of torn bodies and stolen identities, the founding fathers unsurprisingly saw their task as that of creating the nation from scratch, since, like their Jacobin predecessors, it was from scratch or from the crowd's violent mimesis that they had to proceed. Hence the emphasis on the demiurgic powers of the nation's Foundational Charter, so characteristic of Latin

America's constitutionalism, which these tribunes envisaged as tools to mould or create the nation ex nihilo as the exclusive aftereffect of the law which was enshrined in the Constitution. In its abstract universality, only the law could provide a fitting mirror where, as bearers of equality, the postcolonial crowds could see themselves reflected as the homogeneous people of a nation. It was, in other words, a matter of arresting through reflection the crowd's lateral mimetic flight by holding up to them the mirror of the law as allegedly expressive of their latent "general will."

To be effective, however, the law needed to incarnate, hence the founding fathers drive to monumentalize themselves as representatives of the law, or, what amounted to the same, of the people's "general will" on the stage of the polity, so as to at least temporarily stop the post-colonial masses in their tracks by asking them to focus on and mimetically identify with these tribunes' words and gestures on stage as on that which, deep within their hearts, yet already enshrined in the text of the Constitution, everyone presumably shared, namely, the "general will." Given the Rousseauian character of the nation's beginnings, its distinctively Jacobin origins, such a putatively shared "will," amounting to the nation's law, is close to the definition of what the "nation" was.

Theatrical through and through, such tribunal performances over time crystallized in *monumental governmentality*. Brought about by a wide range of discursive

and nondiscursive practices, from historiography and the theater to civic rituals and various forms of domestic and public bodily training now for over two hundred years, since the time of Independence from Spain, such *monumental governmentality* has been sculpting the voices, gestures, expressions, and overall bodily demeanor of the nation's tribunes. This, so that, appropriately monumentalized, these "tribunes" may "speak" the law to their assembled audiences from the raised stage of the polity, thereby turning these, after the fact, into the nation's sovereign that was supposed to be there all along. Nevertheless, though incessantly repeated, such *après-coup* performatives eventually fail. Because of the tensions between the universal and the particular and the aporetic nature of the "general will," the republican audiences eventually vacate the republican theater. Regardless of how much the nation's tribunes strive to render themselves into the impossible sites for the reconciliation of the "general" and the "particular" or the "singular" and the "universal" right there, on the very stage of the polity, thus turning into the "dancing Jacobins" of which I speak elsewhere, these audiences eventually vacate the scenes of interpellation contrived for their benefit. And, as that happens, the "terrorizing instability" of the origin once again returns with the crowds resuming the lateral mimetic flight from which the tribunes' monumentalized yet dancing performances had temporarily wrested them.

Yet, nearly since the moment of Independence, and beyond the army of pompous figureheads or “notables” that, to this day, so prominently crowd the public spaces of Latin American nations as living/talking, monumentalized embodiments of the “general will,” there has been, at least in Venezuela, one way available to temporarily arrest, or at least slow down, the inevitable dispersal of the general will imminent in the scenario that I have just sketched. I refer here to the “Bolívar” way, whereby, monumentalized by the local governmental canon as a Great Legislator, and, as such symbolically turned into a foreigner with no stakes in the local order of things, Bolívar “returns” once again to totalize “society” or a nation about to blow apart into a myriad of disparate fragments. Given the central role of “Bolívar” in the nation’s imaginary as a sort of last resort held in reserve by local forms of commemoration and official historiography to be made full use of in times of acute crisis, it is not altogether surprising that during the current Chávez regime “Bolívar” has returned with a vengeance. After all such a regime was established in the wake of precisely the kind of colossal social and economic crisis to which, in Venezuela, “Bolívar” has canonically provided the “solution.”

Also to be expected is that given Bolívar’s central role in the nation’s political theology cum monumental governmentality, and how much such a role hinges upon the hero’s “true” appearance, “getting Bolívar right” would

be a national obsession of such monumental proportions in Venezuela. Given how much such a governmentality is, in the last instance, predicated on the identification through reflection of the masses with “Bolívar” looking right back at them from the raised political stage, it follows that achieving certainty about everything having to do with the hero, in particular his “true” face and overall appearance, are all matters of high national interest; and this, not just in Venezuela, but also, to a greater or lesser extent, in all the other Bolivarian nations. Indeed, as the recent decision by President Chávez to open Bolívar’s sarcophagus in order to disclose what is really there so clearly suggests, achieving such certainty is ultimately nothing less than an affair of state.

The existence in Venezuela of a whole genre of coffee table books focused on the face of one or another national hero—Bolívar, Páez, Urdaneta, Soublette—is, I believe, clearly symptomatic of precisely such a pursuit of certainty. How else to make sense of books in which the reproduction of all the known portraits of some particular hero is always done in the service of sorting out this hero’s “true” face from among the panoply of his existing representations? Is not such an endeavor expressive both of how crucial getting the hero’s “true” look right really is, but also of the difficulties of achieving such certainty considering how discrepant the existing representations all are from one another? Such discrepancies are often so great that saying

that the representations all belong to the same individual is, indeed, taking a risk. For all that one knows one might as well be dealing with a range of different models whose only commonality is the proper name of the hero under which they all are collected.

When recently searching the web for “The Face of Bolívar” I came across a website from Colombia, the Bolivarian nation that is geographically closest to Venezuela, in which the difficulties involved in this sort of pursuit are clearly spelled out. Commenting among others on the work of the Venezuelan art historian and photographer Alfredo Boulton, who wrote the two classic books on the topic of Bolívar’s “real” face, the author of this site insists that what makes it hard to discern the “true” Liberator from among all of his existing portraits is the extent to which, over time, the presumed model of these portraits, in short, Bolívar, has been made to conform to the oligarchy’s reactionary ideals. So much so, indeed, that beyond any superficial resemblances, the essential or what, in other words, would be what is most precious about Bolívar is, precisely, what has been lost. In the author’s own words:

...overtime the inhabitants of the Bolivarian nations have become accustomed to images fabricated (...) by artists and drawers that had no personal knowledge of their model, and that, in the course of a series of successive retouches accentuated by a century and a half of historical make ups, have softened the traits and appeased the attitude. The Genius of War, the Man of Difficulties, as Bolívar called himself, is presented to us sitting in his study posing like a statesman, in

the attitude of someone meditating, with dulled eyes, on the mysteries of administration. The result is a historical novelty and a psychological incongruity: Bolívar himself confessed that, for him, offices and studies were an unbearable torture. Besides, as those who knew him personally have unanimously confirmed, *his eyes always were like two lively charcoals, always burning and restless* (my emphasis).

Immediately following this passage, the website's author alludes to "one of the official representations that is more in vogue" saying that, according to him, such representation

shows us a chief of state more concerned with crossing his cape over his chest than with *looking the painter straight in the eyes*. Doubtless the painting is both brilliant and striking, but unfortunately it is not useful to us as a historical document. Purely political, its usefulness consists in setting itself up as an effective symbol in the process of identifying with the taste and categories of the establishment (my emphasis).

I could go on piling up instances of this quest for the "true" Bolívar, some of which would add nuances to the rest that would enrich our understanding of the complexities involved. Considerations of space do not, however, allow me to venture into such territory here. Suffice it to say that one can already identify in the two passages the same concern that informs President Chávez's recent decision to open Bolívar's sarcophagus and create a Presidential Commission to investigate the real causes of the hero's death. Namely, the notion that a series of oligarchic interventions would have distorted over time the Founding Father's countenance to such an extent that restoring the Liberator to his original appearance is nowadays

a matter of considerable historical urgency. These two passages, however, add a detail that, absent from President Chávez's address of December of 2007 in Venezuela's national pantheon, throws considerable light on the precise reasons why, first, beyond what I have already said concerning the region's *monumental governmentality*, it is so crucial to get "Bolívar" right, and, also, why, if taken to its logical extremes, such a quest necessarily ends in disappointment.

What I have in mind here is the reference that the two passages make to the unique character of Bolívar's "look," the peculiar quality of his gaze, which the author singles out as the one crucial element that is irreparably lost as a result of the oligarchy's painterly interventions. So lost, indeed, that "in one of his official representations that is more in vogue" the Liberator hides behind his "cape," not even being capable of *looking the painter straight in the eyes*. Given what he had just said about Bolívar's burning eyes, the question that immediately comes to mind is what kind of "Bolívar" could this possibly be that so coyly looks away. In order to somewhat clarify why focusing on Bolívar's "look" holds the kind of hermeneutical promise that I intimated a moment ago I need to reflect briefly on what Jean-Luc Nancy says concerning "the look of the portrait" in a fascinating (and difficult) essay with this precise title.

According to Nancy, what is most characteristic about the portrait is that it re-presents or portrays the absolute

subject, that is, the subject absolved from all of its “actions or expressions” and painted as such. I cannot possibly do justice here to Nancy’s fascinating and extraordinarily complex arguments. Let me just say that, for Nancy, painting the absolute subject is tantamount to painting him or her in his or her own self-relation, absolved from all of her predicates, since it is such self-relation that the subject is indeed all about. For my present purposes what this means is that, rather than any hidden substance to which one might then gain access as an entity in itself, the subject comes into being, so to speak, on the surface of the canvas itself. Put otherwise, it is by returning to him or herself in the wake of a passage through exteriority that the subject comes about. Such an inescapable exteriority is the “absent/present” ground of the subject, or all that which such a subject brings back to him or herself but that, simultaneously, always eludes her as excess that takes the subject way beyond itself.

It is precisely such a passage through exteriority, such a “return,” and such “excess” that, for Nancy, is staged on the painterly surface of any portrait and this is why, for him, every subject is a “painted” subject and, rather than its representation, every subject’s portrait is such a subject’s enactment. As such, following Nancy, the portrait is the site of a unique, singular encounter between, on the one hand, the subject and him or herself, and, on the other, the subject and “us,” or whoever happens to be standing in front of the portrait. The subject relates

to herself by re-collecting or recalling herself or, what amounts to the same, by “looking” at her own ground which, in the painted surface of the canvas, is whatever is figured there in excess of the subject’s very face and main defining outline. In the same move, the subject relates to “us” by recollecting himself in front of us as we look at him and s/he returns our gaze.

What is crucial to retain from all of these somewhat cryptic considerations is, first, that it is always a singular, non exchangeable relation between subjects that comes about whenever someone looks at a portrait and the portrait looks back; second, that it is the whole painted canvas of the portrait and not just the eyes of the portrayed subject that “looks” or is dynamically organized for such “looking”; third, that the subject that comes about in the portrait through self-relation *and* for another subject(s), is always surpassed by his or her absent/present ground which, painted on the canvas, is all that the subject is (not). In other words, in its very presence such a ground is the death or the absence that dwells within any subject as both a constitutive and an excessive dimension, an “intimate disunion” both facing and defacing the subject; fourth, that modern abstract painting is not the abandonment of the portrait, as so often is thought, but a radicalization of the movement of departure that always already has taken its “look,” the look of the subject, away from the self into the subject’s “absent/present” ground. Such a “departure from the self through which alone the subject becomes

a subject” always entailed an “opening toward a world.” With the advent of abstract painting such an “opening” takes the form of a sheer exploratory wandering “into the spacing of a world with its attraction and its disquiet” that amounts to a certain kind of modernity.

Force of death or of absence, then, as the force of the portrait: the subject’s absent-present ground arriving to his or her figure, especially the face, to shine there, on every feature while simultaneously withdrawing from them all, a “death” denoting the “departure of the subject” from his or her “ordinary presence.” It is on account of its ability to render present such constitutive, and, at the same time, defacing absence that the portrait, according to Nancy, “refers back to the absent presence that was once called the sacred. The portrait takes on the somber glow of this region in which presence exceeds itself...” As such, the portrait offers the “deceptive and redemptive promise (.) of a presence equal to its absence,” which turns it into “the repository and the emissary of the collapse of the divinity into absence that lies at the very heart of monotheism.” The portrait, then, plays out “in the singular the impossible portrait of God, His retreat and His attraction.” If, as Nancy says, what is most characteristic of monotheism is not the unity but the indivisibility of the deity, therefore, its radical invisibility in contrast to pagan divinities that offer themselves to the eye in a multiplicity of appearances, the portrait offers the deceptive and idolatrous promise of a surface

where presence and absence are reconciled. Not surprisingly, then, if portraits have figured secularly among the main targets of iconoclastic outbursts.

What happens, then, when someone takes the “deceptive” promise of the portrait at face value, which is what Chávez and other Bolivarians do whenever they pretend to meet the deity—that is, Bolívar himself, “our Father,” as Chávez so often calls Him—so to speak face-to-face in each and every one of his singular portraits? Needless to say, for all of the reasons that I have put forward here, the straightforward answer to such question cannot be other than bitter disappointment. Indeed, to expect from the singular encounter with a singular subject, which is all the portrait can offer, a visible encounter with Bolívar, the monotheistic deity of the state cult that is practiced in all of the so called Bolivarian nations, and, with singular virulence, in Venezuela, is to fall prey to a nefarious hoax where the gold of the encounter is routinely exchanged for a considerably more unsavory substance. In that case, instead of plunging with “the look of the portrait (...) into the absence of the subject” where a certain kind of modernity is possible, the viewer remains ensnared in the gorgonian look of its deceptively burning eyes. Mired in such a swamp, it is not the invisible deity but this deity’s most insignificant remains—cinder, bones, or, simply, nothing—that meets the viewer. In sum, not the subject but the subject’s debris.

Subjected to unrealistic demands by a certain discursivity, every portrait of Bolívar is, in other words, Bolívar's assassination, and, rather than the empty grave of the monotheistic deity, Bolívar's sarcophagus is the sad repository of highly equivocal, rapidly decaying remains. In light of these considerations when the great Latin American writer Roberto Bolaño, shortly before his untimely death, spoke of Chávez as one man "whose discourse smells like shit, and is shit" he sniffed something that is truly essential to chavista discourse. As often happens with great artists who in the aim of enunciating some fundamental truth do not mince words, going straight to the point, with these words Bolaño managed, in ways that no academic sobriety could match, to name without equivocation what so often awaits at the end of the heroic glitter emitted by so much Bolivarian discourse. In our current times in which globalization and the media stretch to unprecedented extremes the distance between any putative originals, including "Bolívar," and a receding universe, such unsavory encounters are, more and more, the order of the day. Or, in short, as the fundamentalist urge to restore one or another presumed original to its full, radiant presence is intensified by such worldly withdrawal, the risks of disappointment at the transmutation of such glittery presence into mere detritus grow exponentially large.

Alquimia democrática: conflictividad y desplazamiento de las fronteras de la política

César Rojas Ríos

INTROITO

Bolivia vive un momento excepcional: está revisando su pasado, más allá inclusive de su fundación como República, y se encuentra proyectando su futuro. Pensar sobre la conflictividad y la democracia bolivianas resultan siendo tarea urgente; pero el dramatismo de su realidad también aporta (y mucho) a dilucidar las posibilidades y límites de la democracia, y también contribuye a reflexionar sobre la fecundidad y los riesgos de la conflictividad: permitió destubar y revitalizar procesos históricos soterrados; pero también los puede acabar nueva-

mente frustrando. Esta es la perplejidad y la angustia de su presente: Prometeo sigue encadenado en las cumbres andinas, ¿podrá derribar sus cadenas, y traerá más luz y no más noche a un pueblo sediento de las bendiciones de la *Pachamama* (Madre tierra)?

La democracia goza de una mala salud de hierro. La democracia es un “régimen ruidoso”, por doble partida, mantiene viva la competencia por el poder —aunque se trata de un conflicto pacificado, pero lo que *está en juego* (nada menos ni nada más que el poder de gobierno como su recambio de personal por los mejores puestos) lo dota de aspereza y virulencia— y porque permite la irrupción de los conflictos sociales. Y cuando uno y otros parecen desbordarla, sentimos su fragilidad, a veces, inclusive su impotencia; entonces evidenciamos su “mala salud”, pues parece pronta a colapsar. Da la impresión de un equilibrista a punto de caer de lo alto de una cuerda de trapecio. ¿Y de “hierro”? La democracia consiente que los conflictos latentes se hagan manifiestos, expresen a cielo abierto y de cuerpo entero su sintomatología; pero una vez que dejaron de ser larvados para asumir su carácter público, permiten que el poder político (y la propia sociedad) cobre conciencia y pase a la acción. La respuesta puede ser la aplicación de una o varias reformas, dependiendo de la gravedad de lo visto. Lo fundamental: la democracia, al permitir la visibilidad o revelación del conflicto, no enceguece al poder político, más bien debiera *alertar y retroalimentarlo*. Y, si además el

poder político toma para sí la lucidez, podrá emprender el camino del cambio social, que, una vez que se abre paso y se institucionaliza, integra a los grupos de protesta, porque, al ser concedidas (en parte o totalmente) sus demandas, aumenta (en parte o totalmente) su lealtad al sistema —la relación es directamente proporcional—. En consecuencia, la democracia pasa a gozar de una salud de hierro. Lo que permite disfrutar de ella o no, como se ve, no es haber alcanzado un estadio histórico feliz, sino haber respondido a las demandas legítimas y sentidas de cambio social, sobre todo aquéllas que responden al ser y la sensibilidad de la democracia... con cambio, no con cerrazón y soberbia negadoras —no debiera extrañarnos entonces que la democracia se trate de un sistema político estridente, agitado y de un “efecto ansiógeno” indudable. Para quienes desean puertos más calmos, sin duda la democracia no ofrece un clima benigno para los nervios.

LA ENERGÍA PRODUCTIVA DEL CONFLICTO

Ese estrépito soterrado, largamente incubado, estalla un buen día como una bengala atemorizadora, pero no debe encoger los espíritus: son las luces del conflicto social. ¿Qué alumbran con intensidad volcánica? Los problemas cruciales de la sociedad que crujen desde el fondo de sus estructuras socioeconómicas, las exclusiones intensas que gritan desde las heridas llagadas de la intrahistoria y los dilemas fundamentales que relampa-

guean sobre el horizonte estatal. Por un momento todo vacila entre el ser y la nada. ¿Darán un paso adelante o dos atrás? La historia como un búho vigila y espera si los signos de interrogación irán perdiendo su sinuosidad para erguirse definitivos en signos de exclamación.

De esta forma tocamos el tema capital de los conflictos sociales, y su ligazón con los procesos históricos puede derivar, reforzando el *status quo* o abriendo las puertas del cambio social. Ambos, conservadurismo y cambio, lucen con sus mejores galas. El conservadurismo se engalana de certidumbre, estabilidad, seguridad, orden. Representa lo dado. El cambio social viste de incertidumbre, inestabilidad, riesgo, desorden, pero también de esperanza en días mejores. Representa lo posible y deseado. Si el conflicto de proporciones se ha desatado de los nudos del control social y de la inercia del conformismo social, entonces el orden ya no lo contiene. ¿Ni detiene? *Lo avanzado por un conflicto puede ser desandado por otro conflicto igual o mayor.* Una acción puede ser detenida por otra acción contraria. Una pasión puede ser combatida por otra pasión. La máquina puede ser detenida por una contrafricción (Thoreau, 2003). Nada está dicho. Todo está por decirse y decidirse. ¿Dónde? El conflicto puede morir ahogado por la represión o desnaturizado por la cooptación, pero puede terminar igualmente vivificando el sistema en *nuevos términos*.

Ahora bien: quien entra en conflicto lo hace para ganar haciendo uso de medios hostiles. El objetivo es ga-

nar; sin embargo, los resultados se abren como un arco iris: perder, ganar o empatar. Lo fundamental: si quien gana desafía el orden establecido, el orden puede ser removido en (gran) parte. Para removerlo *del todo* necesitará no ganar una contienda electoral, sino derrotarlo en el escenario tumultuoso de la revolución o la guerra civil. Entonces surge nuevamente la **trilateralidad de los resultados** (ganar, perder o empatar). Si quien desafía en (buena) parte el orden vence, el orden se remozará. Se proyectará en el tiempo pero con una *cualidad diferente*. ¿Qué marca la victoria final? ¿Las fuerzas insurgentes tomando el gobierno? ¿Las viejas protestas convertidas en tonificadas políticas estatales? Lo que un gobierno ha escrito con la mano otro lo puede borrar con el codo. Hasta ahí la reversibilidad política de los acontecimientos estatales está presente. Lo que marca el verdadero éxito del cambio, por tanto su irreversibilidad, no es su implementación, ni siquiera su institucionalización, sino pasar a convertirse en cotidianidad: forma de ser y actuar de la gente. Es decir, la épica del conflicto y los sucesos extraordinarios devienen en puros y simples actos ordinarios y rutinarios.

¿Qué lección nos deja el conflicto a su paso por la historia? Las victorias rompen las aguas de la historia; mientras los derrotados como sus instituciones son reseñados en las páginas de la historia. Marca el contraste dramático entre lo vivo que se prolonga y lo muerto que se entierra. A continuación trataremos de precisar

en una visión procesual (forzada pero ilustrativa) algunos **umbrales de paso** de los conflictos de gran envergadura —aquellos donde el grupo conflictivo termina convirtiéndose en actor político—, necesarios para situarnos en correspondencia con los **procesos históricos logrados**.

■ PRIMER UMBRAL

Nada hay más revolucionario que ese primer momento donde la *conciencia despierta*, se libera o explota, para reinterpretar su pasado y proyectar su futuro, identificar al grupo responsable de su sufrimiento y rememorar el cúmulo de injusticias experimentado, y ese nuevo sentimiento compartido de apoyo mutuo le imprimirá una sensación de potencia como la capacidad de actuar. Es decir, son dejaron de estar. A partir de esta constatación, buscarán imprimir su impronta en la marcha, hasta ese momento, unilateral de la historia (Gerth y Mills, 1984; McAdam *et alii*, 1999; y Javaloy *et alii*, 2001).

Los Tilly concluyeron en su estudio de un siglo de conflictos en Europa que “ningún derecho político importante” alcanzó carta de naturaleza sin la predisposición de algunos sectores de esos grupos de [protesta] a superar la resistencia del gobierno y de otros grupos. (Sidney Tarrow, 2004.)

La definición precisa del contenido y la cantidad de estos derechos no está dada *a priori*, sino que se determina a través de una historia de conflictos sociales. (Serrano Gómez, 2001, p. 215.)

No fue la generosidad del capital, sino la habilidad de los movimientos sociales de base nacional para presionar al Es-

tado y la aptitud de éstos para captar y redirigir excedentes lo que hizo posible un incremento en los estándares de vida y la oportunidad de una mejora material y cultural (W. Robinson *et alii*, 2004, p. 101.)

■ **SEGUNDO UMBRAL**

El conflicto y el *resultado arrojado* (ganador, perdedor o empate) terminarán por dilucidar la trama de la historia. Si el grupo conflictivo gana, habrá dado un salto de valla. Los términos de la protesta pueden pasar entonces a remover y ampliar las fronteras de lo político: lo impensado e imposible se puede repentinamente tornar en pensado y posible. Octavio Paz escribió que

la historia ya no es una pieza escrita por un filósofo, un Partido o un Estado poderoso; no hay “destino manifiesto”: ninguna nación o clase tiene el monopolio del futuro. La historia es diaria invención, permanente creación: una hipótesis, un juego arriesgado, una apuesta contra lo imprevisible. (1986, p. 212.)

¿Un juego abierto? Nadie duda de la existencia de coyunturas históricas donde ésta se abre y parece entregarse en plenitud, como si se situara al centro de una plaza donde todos los caminos se parten al mismo tiempo; pero también es cierto que el ganador de la contienda (electoral o militar) cierra el juego. De entre todos los caminos, elige uno: el suyo. De esta manera la historia —ensalzada por Paz en ese momento estelar de apertura de los cielos— rápidamente fue privatizada y monopolizada por el ganador histórico de la contienda: Estados Uni-

dos. El tratado victorioso lo presentó Francis Fukuyama en el *Fin de la historia y el último hombre*. No hubo más apuestas por delante, ni juegos arriesgados, sino una sola constatación: el capitalismo democrático. De estos hilos se tejerá el ovillo de la historia hasta que una nueva potencia ose desafiar al ganador. La conclusión se presenta contundente: *el ganador tiene la prerrogativa de cerrar el juego anterior y de inaugurar el propio*. Lo hizo de esta manera en América Latina; pero el tiro le está saliendo por la culata una vez implementado el “Consenso de Washington”: si bien el capitalismo se impuso sobre el socialismo, no se impuso sobre la realidad y más bien generó efectos perversos: no disminuyó la pobreza, ni la desigualdad, ni el desempleo, más bien aumentaron. Persiste la exclusión. Persiste la discriminación. Por tanto, América Latina está buscando sus propias fórmulas de cara a sus propias realidades. En el caso boliviano, el derrotado más bien resultó el neoliberalismo y entonces se abrió la **polifonía de la conflictividad**, poniendo en juego tres temporalidades diferentes: una voz viene de muy atrás —tiene la densidad de quinientos años—, conecta con la propia llegada de los españoles, podríamos hablar de la emergencia de la intrahistoria: lo oculto, silenciadío y latente de nuestra historia —lo indígena y su cultura— emergen y salen a la vista. ¿Qué piden? La descolonización del Estado y la sociedad. La otra, abortada y cegada, se levanta en la revolución inconclusa de 1952 y

reclama ser concluida para instalar una sociedad de ciudadanos plenos. Iguales. Otra voz emerge del fracaso y la frustración neoliberal (1985-2005) y pide recobrar la esperanza en el futuro. Salir de un presente cada vez más aciago. Todas estas voces las acopla el MAS; pero hay otra voz disonante y resistente: la autonómica. Tiene dos filos: uno descentralizador y democratizador; el otro autoritario, oligárquico y conservador. Como las cuchillas de la tijera, chocan y sacan chispas; pero también pueden cortar el cuello de la sociedad boliviana.

■ **TERCER UMBRAL**

La coyuntura de la **política aplicada** y el **túnel de vicisitudes**. El grupo conflictivo ha llegado al poder, parecen tocar el cielo con las manos porque sienten que sus puertas se le abren de par en par; sin embargo, lo que se les extiende por delante es un pasaje de contratiempos. Al final puede estar la luz, pero antes tiene que salvar otra valla considerable: la oposición. Pondrá a prueba en la contienda política su capacidad para redefinir el nuevo escenario de poder, duplicar su potencia y probar recobrar el manejo del gobierno. Aquí urge desarrollar una consideración sustantiva: ¿en qué régimen político se metaboliza el proceso? ¿En dictadura o democracia? Esto tiene profunda relevancia para el tipo de acciones que se emprendan y las consecuencias que se presenten. Es necesario detenernos en el paralelo y *desacople* que se presenta entre democracia y conflicto.

La democracia implica la dialéctica gobierno/oposición: su vivacidad y dinámica, no su anulación. La vigencia plena de la alternativa política y la contingencia de la alternancia gubernamental. También la responsabilidad y no la obstrucción sistemática de la oposición. El conflicto igualmente acarrea la dialéctica entre los contendientes: si uno gana y el otro pierde, el ganador deseará llevar adelante su voluntad como un dictamen impuesto por su fuerza (*diktat*) y habiendo resultado ganador llevar sus propósitos sin réplica. Si el actor conflictivo llega al poder tendrá la enorme tentación de operar en la lógica eficaz de la conflictividad (hostilidad), no en la lógica democrática: debate, acuerdo y compromiso. Tentación que además se acrecienta porque la oposición representa en (gran) parte todo lo pasado y vilipendiado. En consecuencia, *incomprensible y dramática —por decir lo menos— luce la democracia para el grupo conflictivo: pactar con quien antes luchaba y ceder en la arena democrática aquello que había ganado en la social.* ¿Qué queda? Ojalá la suficiente claridad para que los actores involucrados vean la *dependencia* entre las partes y el todo, es decir, si los contendientes vienen a ser las partes y la democracia el todo, en caso de que las partes fueran totalizando el escenario, el conflicto acabará siéndolo todo y la democracia nada, ¿podrá igualmente resolverlo todo? Lo evidente es que la lógica del conflicto se tornará en la dinámica de funcionamiento gravitante de la sociedad y

el Estado, canibalizada antes la democracia o convertida en un ritual de paso sin ningún predicamento.

Esta etapa convoca, por tanto, la generación de grandes fórmulas políticas si se quiere mantener en pie la democracia. Es decir, la construcción de **pactos fundamentales**. ¿Qué coordenadas tomar en cuenta para su edificación? Dos requisitos funcionales: no se podrá tejer nada sin tomar en cuenta la demanda de cambio social; tampoco excluyendo en seco a la oposición.¹ Lo primero, porque el cambio significa la razón de ser del grupo conflictivo; lo segundo, porque sin la aquiescencia del otro el túnel se puede tornar estrecho y oscuro. Ese punto de inflexión de alta política lo marca la historia contemporánea de España con los pactos de la Moncloa (octubre de 1977) y de Sudáfrica con la fórmula política de reconciliación Mandela-De Klerk (1994). En el límite se trata de “doblegar sin arrancar” (Aron, 2007, p. 176) para no encontrarse con la furia del otro y destapar la caja de los truenos. Para muestra basta un botón: Colombia. El caso prototípico del “empate catastrófico”. Ambas fuerzas se están matando por casi cincuenta años con un promedio de 20.000 muertos por año. Es trágico hacer la multiplicación de años por muertos porque el resultado da una sociedad desangrada. La democracia no cambia de rostro de la noche a la mañana, porque tiene que contar con ese otro que espera, resiste y embiste —la frase de Sartre para este tipo de circunstancias le cae como anillo al dedo: “El infierno es el otro.” Empero se trata del límite

del proceso de cambio (los intereses y expectativas del otro), su principio de estabilidad (si el otro acepta participar) o de progresivo deterioro (si no acepta ser parte del proceso).

Para aquellas sociedades donde su democracia metaboliza hondos procesos conflictivos así como intrincados procesos de cambio, si no quiere desatar los demonios del apocalipsis, sólo le queda recordar que en coyunturas de alta tensión la democracia es la única cuerda que ata todas las partes. No tienen otra. Si la rompen pueden entrar en una noche sin fin.

■ **Y EL CUARTO UMBRAL, LA RUTINIZACIÓN DEL CAMBIO SOCIAL**

El cambio apareja nuevos valores, actitudes y conductas que, de ser exitoso, se instalará a lo largo, ancho y hondo del orden establecido, porque los ciudadanos consideran que son valiosos para la vida en sociedad. El resultado final: una **cotidianidad remodelada**. El cambio no sólo ha tocado las estructuras institucionales y socioeconómicas, sino las interacciones sociales y la mentalidad de las personas. El dato más fuerte: los viejos opositores terminan por asumirlas sin pena, porque el grupo conflictivo tampoco las ostenta como su propia gloria. El cambio, por tanto, deja de ser pensado y combatido, para ser parte de la normalidad en combustión diaria. La historia recién entonces habría dado un pase de página. Antes... todos son signos de interrogación y

perdurable suspenso. Homero citó como un proverbio muy antiguo que “los molinos de los dioses muelen despacio”. ¡No es así! Quienes muelen en su interior despacio, demasiado despacio, son siempre los hombres que, aferrados a sus creencias como a formidables rocas bíblicas, tienen que verlas descomponerse para aceptar que no eran tan firmes como pensaban ni tan seguras como en verdad creían, para construir con ellas desde los cimientos el edificio sólido que cobije a unos con los otros y a éstos con todos los demás.

MOVER LAS FRONTERAS DE LA POLÍTICA

Las aguas de la historia se abren ante la fuerza del conflicto. ¿Qué despierta a una sociedad y la estimula a avanzar? ¿Tienen los sondeos de opinión el mismo impacto que los conflictos? ¿Entra la letra con sangre? No es lo mismo dar cuenta del estado de la opinión que hacer frente a una opinión movilizada. Y que, tanto el sistema social como el político, reaccionen a su ser y a su fuego, saliendo del enclaustramiento de su propia cotidianidad. Le abran las ventanas de mundos hasta entonces ajenos y lejanos. Por eso necesitamos más conflicto, y no menos, pues son pocas las injusticias que se abordan si no media un conflicto serio (Ury, 2000, p. 26). ¿Cómo es que el conflicto logra romper las aguas de la historia? El proceso tiene tres funciones que las presenta con toda claridad Edgar Morin en su libro *Sociología*: la primera, el conflicto *revela* a cielo abierto los malestares profun-

dos de la sociedad adormecidos para cada quien por las urgencias y los placeres de su propia vida, por la agenda (generalmente) coyuntural y anecdótica de los medios masivos y por el histrionismo flamígero de la clase política. Como escribe Dahrendorf: “Los conflictos han de verse para que sean reales. Tiene poco sentido hablar de grietas en las estructuras sociales si no sale ruido alguno de ellas” (1990, p. 184). Y es su estruendo el que corre el velo de ese malestar largamente olvidado. La segunda, cambia el foco de atención y *reflexión*. El conflicto convertido en una campanada o latigazo social atrae poderosamente nuestra atención y despereza los músculos mentales. Nuestra cabeza sale a la búsqueda de esclarecerse, de entender por qué sucede lo que sucede, luego, de qué se puede hacer ante lo que sucede. La explicación resulta en una solución, o en varias. La sociedad sale de esta forma del sonambulismo para entrar en la politización. Lo sintetiza maravillosamente Lorenzo Cadarso:

Es el conflicto social el que induce una determinada forma de percibir los problemas de la realidad en clave de crispación y crítica; radicaliza posturas políticas o éticas; señala culpables; pone de manifiesto los problemas o incluso los agrava; propicia interpretaciones maximalistas de los objetivos; y, en general, cuestiona todo el orden vigente y su percepción social, de tal manera que, casi de improviso, la gente descubre un rostro diferente del mundo que lo rodea. (2001, p. 89; subrayado propio.)

Nada es como antes, ni la realidad ni el pensamiento, bajo la estela subyugadora del conflicto. La tercera, la *transformativa*. Los políticos han destilado su propia solución, han divisado ya el camino a seguir, entonces

se pondrán mano a la obra. Para eso deberán vencer los obstáculos y resistencia de la oposición quienes desean retornar a la situación *ex ante*. Todavía el camino del cambio efectivo se anuncia largo y en puertas está un nuevo conflicto: el político. La competencia electoral por el poder gubernamental... para poder abrir las puertas del cambio o para poder cerrarlas con doble candado. Todo dependerá de cómo cada jugador eche sus cartas y sepa jugarlas. El conflicto social nos ha llevado al reino de Maquiavelo y sus juegos políticos.

Dicho esto, podemos marcar ciertas sendas de evolución de las democracias contemporáneas que, a su vez, generan fuertes tensiones internas, pues dirime lo que la ciudadanía de ciertos países (en especial Bolivia) está dispuesta o no a aceptar. La cita de una frase de Raymond Aron y su posterior parafraseo ayudarán en el cometido: la democracia entraña un principio de legitimidad que reposa en el pueblo y “sólo una vez que se ha puesto en circulación la noción de que los *gobernantes son los representantes y no los dueños de los gobernados*, las consecuencias pueden ir más allá de lo que desearían los gobernantes” (1999, p. 73 [subrayado propio]). Es decir, los gobernados son los dueños de las decisiones públicas y no los gobernantes, con lo cual se avanza hacia la democracia participativa y deliberativa (sugiriéndose ambas de manera complementaria a la democracia representativa). El principio rector de ambos modelos descansa en la idea de que participarán en la toma de decisión todos

los que sean afectados por esa decisión. Por tanto, una democracia que se encuentre en este estadio no aceptará nada por debajo de este principio; por supuesto, no sin la resistencia inicial de los gobernantes al ver rebajado su estatus político.

Parafraseando a Aron, podríamos decir que, una vez que se ha puesto en circulación la noción de que los *gobernados son el fin último de la sociedad y no los gobernantes*, las consecuencias pueden ir más allá de lo que desearían los gobernantes y, sobre todo, las elites económicas. Es decir, la situación socioeconómica de los gobernados no puede estar alejada de la situación de los gobernantes y de las elites económicas. Dicho de otra forma: la única forma que los privilegiados mantengan su bienestar sin sobresaltos sociales es que universalicen las prestaciones básicas, niveleen las oportunidades y socialicen el bienestar. Esto recoge el reto de la democracia sustantiva y su ideal más profundo: la igualdad y la construcción de sociedades cada vez más niveladas —no avanzar en este sentido puede ayudar a la corta a la economía globalizada, pero al hacerla más salvaje, también genera reacciones más violentas por quienes sufren las consecuencias de una política entregada a manos llenas a los imperativos de la acumulación y el crecimiento económico.

De igual manera, una vez que se ha puesto en circulación la noción de que los *gobernados tienen derecho a saber todo sobre el funcionamiento del Estado y no*

sólo lo que los gobernantes quieren o les conviene, las consecuencias pueden ir más allá de lo que desearían los gobernantes y los partidos. Lo dijo con entera claridad Norberto Bobbio: la democracia es “el gobierno del poder público en público” o el “régimen del poder visible” (1992, p. 65-6). La publicidad es la regla; el secreto es la excepción. El círculo se cierra: el vigilante resulta siendo vigilado, el controlador termina también controlado. El pueblo se erige en juez. De este modo, el pueblo deja de ser un alma sin cuerpo, retirado sobre el Olimpo como un dios invisible y silencioso para más bien mantenerse alerta y de mirada puntillosa sobre los actos de los gobernantes. Dejó de estar dormido para convertirse en un gigante pronto a reaccionar (Rosanvallon, 2007).

Finalmente, una vez que se ha puesto en circulación la noción de que los *gobernados son identitariamente diferentes y no sólo los partidos en competencia*, las consecuencias pueden ir más allá de lo que desearían los gobernantes, los partidos y los propios ciudadanos. ¿Qué implica? Históricamente, la democracia fue ampliando la participación hacia abajo (analfabetos, mujeres e indígenas pudieron acceder al voto) pero ahora se amplía hacia arriba: los excluidos de siempre están llegando hasta la última línea y tomando los primeros puestos. ¡Poderoso mensaje simbólico: cualquiera puede llegar a la cumbre, porque ya no está reservada para un grupo selecto!² Algo más: las sociedades democráticas deben recoger su complejidad cultural, traducirla

institucionalmente y asumirla personalmente para asegurar una convivencia pacífica.

Estas líneas de evolución marcan la impronta revolucionaria y conflictiva de la democracia. Las venas profundas que las surcan y hacen avanzar hacia horizontes inéditos, que no son otra cosa que resonancias de lo hondo de su corazón. Porque la democracia no es sólo un formidable “método político”, sino una Promesa... de libertad, igualdad, participación, autonomía, reconocimiento, transparencia, que activa en los grupos focos de conflicto. ¿Cómo avanza entonces la democracia? Institucionalizando: ha regulado el conflicto político y va normando las demandas de los nuevos conflictos que interpelan el espíritu de la democracia (y, en esa medida, encuentran su legitimidad y relevancia, en contraste precisamente con esos ideales). Empieza en lo inexistente estatalmente pero bullente socialmente, luego pasa a lo suficiente y continúa pujando hacia lo ideal. ¿Cómo resultó siendo el recorrido de cada conquista? Conflictivo y sinuoso —nadie, salvo quien tenga una visión desinformada, ingenua o interesada de la historia, pensará que los avances y cambios sociales adelantan sobre una alfombra y al mismo tiempo en línea recta, cuando constatamos que sus caminos son tortuosos y enredados.

Pero, sin duda, la democracia va haciendo camino al andar. El corolario a esta reflexión no podía encontrar mejor portal que una frase de Ortiz Leroux: “La democracia llama a más democracia. Es un vértigo sin fin” (2000, p. 145).

UMBRAL CONCLUSIVO

Tres caminos se sugieren posibles en el caso boliviano: el “empate catastrófico”, la unilateralización de la historia y el empate virtuoso. En su posibilidad real se insinúa la perplejidad y el desasosiego del presente.

El “*empate catastrófico*” viene siendo la continuación del empate político pero por otros medios, además, “cronificado”. Para exemplificarlo con dos casos: Bolivia presenta un empate político y Colombia uno catastrófico. En el empate político el gobierno y la oposición parten de una situación de equilibrio relativo, pero después de un largo proceso conflictivo continúan manteniendo entre sí un balance de poder casi simétrico: uno y otro se han apuntado victorias parciales, pero no logran consolidar una situación de supremacía. El daño para cada uno es significativo; pero al mismo tiempo, ha ocasionado un deterioro global al conjunto de la sociedad. ¿Qué significa el “empate catastrófico”? Si definimos el conflicto político como una interacción contenciosa entre gobierno y oposición por la hegemonía del poder pero *sin armas de guerra*, entonces el “empate catastrófico” significa que ambas fuerzas, para dirimir la hegemonía del poder, hacen uso de armas de guerra pero *sin resolución*: no hay vencedor ni vencido plenos; aunque sí innumerables y constantes bajas en uno y otro lado. Los muertos y heridos se siguen y se suman, en el caso colombiano, por años y décadas. El conflicto lo es todo; mientras la sociedad fue reducida a transformarse en un depósito de per-

trechos y batallones de humanos para fortalecerlos. ¿Qué los mantiene sumidos en esa situación? La esperanza en la victoria final y la transformación del conflicto en la forma de funcionamiento “normalizado” de la sociedad: todos y todo se acomoda al conflicto. Si por una parte los contendientes alientan una salida victoriosa (desmentida una y otra vez por los acontecimientos); por otra, se adaptan a la dinámica del conflicto permanente: quieren resolver el conflicto con una victoria final, pero de hecho se acomodan a una situación de “empate catastrófico” que, para ser tal, requiere la revitalización constante del conflicto armado. Dicho esto, podríamos concluir señalando lo siguiente: el empate político y catastrófico es producto de una **paradoja altimétrica** entre los deseos de victoria y la imposibilidad real de lograrla.

La *unilateralización de la historia* también es una posibilidad cierta. Más allá de que el conflicto, en muchos casos, abra las puertas del cambio social y por tanto tenga un **valor futurizo** —construcción del mañana en nuevas y mejores coordenadas—, lleva a la *medición de fuerzas*, donde el resultado de la confrontación dicta lo que cada uno de los contendientes puede arrancar o ceder (balance de poder), y no es el cálculo subjetivo de la negociación el que determina lo que se da o se toma, dejando siempre un resquicio de duda sobre si se concedió mucho o poco. Si se fue blando o duro.³ El martillo del conflicto golpea sobre el yunque de la realidad, la moneda caerá, cara o cruz. A partir de ese resultado se

dará la relación entre los contendientes, sumisión o imposición, y lo que cada uno de ellos podrá empezar a andar o desandar. En el caso boliviano, después del Referéndum Revocatorio, el gobierno ha tomado las fuerzas necesarias para seguir su marcha adelante sobre la ceguera y mezquindad de la oposición. El riesgo: si las élites evidencian una vez más, como a lo largo de la historia republicana, su falta de lucidez para mirar más allá de sus narices, acabarán contribuyendo a la deformación de la democracia. No habrá mayor bienestar, ni mayor libertad, ni mayor estabilidad. El país irá dando tumbos en el Tiempo y haciendo remiendos en el cuerpo llagado de la sociedad y del Estado. Para las masas decirles que no obtendrán el vino preciado, nada les dice cuando saborean algo de agua fresca, luego de incontables y extenuantes estaciones de sequía.⁴

Y, finalmente, el *empate virtuoso*. La pulsión ganadora empuja a los hombres no hacia el empate, sino precisamente al desempate, o sea, a lograr la victoria. Porque asociado a la victoria está el trofeo; por tanto, quien dice victoria reclama el botín o la conquista. ¡Y quién no desea tan preciados logros rebosantes en sus manos! Sin embargo, el empate virtuoso es, ante todo, para los contendientes, la conquista de un *estado de conciencia* precisamente de la paradoja altimétrica, de su aceptación y normalización. No se lucha por dirimir la contienda, más bien se acepta la imposibilidad de conseguirla. Y, cargados de un espíritu realista, dejan de ver en el equilibrio

de fuerzas como un estado indeseable y más bien llegan a apreciarlo como un estado deseable. A nivel internacional esto significó precisamente la Guerra Fría entre Estados Unidos y la ex Unión Soviética: abandonar la pretensión de la victoria final y así evitaron el exterminio nuclear absoluto. A nivel interno, la democracia implica —a diferencia de los regímenes dictatoriales y totalitarios— no el escenario del Único y su monólogo, sino del gobierno y su necesaria oposición en una relación de fricción dialogante. Para dictadores y totalitarios el adversario es el enemigo a aplastar, para los demócratas, se trata de un competidor electoral, un rival político, un argumento a considerar, un debate pendiente, un oponente al cual tolerar; pero al que no se le pondrá la mano encima. Intolerancia en un caso, tolerancia en el otro. Pero, sobre todo, la mesa de negociación, que no es una panacea, ni siquiera una ecuación lógica y mucho menos un retiro espiritual, porque si bien tiene sus ángeles también incluye sus tozudos demonios que pueden convertir la mesa en una caldera del diablo (Calvo Soler, 2004).

¿Ingenuidad democrática? No, más bien profundamente realista. Un pensamiento guía a los contendientes partidarios, a saber: los actores no se ponen de acuerdo para realizar algo común porque sienten un fervor inexplicable por el consenso, sino porque no les queda más remedio (Innerarity, 2002, p. 33). También un ligero cálculo los orienta: de permitirse la convivencia, cada uno mantiene su vigencia. Esto es exactamente lo que cons-

tituye un sistema de partidos: la perdurabilidad de los actores, su presencia dentro del Estado, su inexcusable necesidad de cara a los acuerdos y, fundamentalmente, la redistribución de los cargos electivos y de sus correspondientes instituciones. Dicho de otra forma: el partido victorioso en las elecciones generales puede copar el gobierno nacional, pero no necesariamente el departamental, provincial o municipal. De hecho el congreso tiene cuotas de unos y otros. La torta estatal no se la come sólo uno de los comensales: hay tajadas para muchos partidos políticos. Nadie queda completamente ahíto, pero tampoco nadie tiene las mandíbulas batiendo en el vacío. Y, si ese fuera el caso, bien hecho, porque significa que no representa a nadie.

GRAN RETO

¿Qué se requiere para que la sociedad boliviana no salte por los aires? Necesita de un proceso alquímico singular: transformar la democracia política en una democracia ampliada, pero sin retransformar la competencia pacífica (estos oros de paz) en confrontación violenta (esos lodos de sangre). La jugada se presenta histórica: *estratégica*, compatibilizar los dos recientes hechos de poder: el indígena y el autonómico; *inclusivo*, reconocer los contenidos indígenas, incorporarlos y complementarlos dentro del continente institucional; e igualitaria, nivelar una de las sociedades más desiguales en uno de los continentes más desiguales del mundo. Se trata de avan-

zar sin retroceder: no sepultar la democracia representativa, pero no anegarse sólo en ella, sino avanzar hacia la participativa, deliberativa, multicultural y sustantiva.

Esta es la *raison d'être* del actual proceso histórico.

NOTAS

- 1 ¿Qué pasa si la oposición se autoexcluye? ¿Si opta por el camino de la sedición, la conspiración o la guerra declarada al gobierno democráticamente instituido? La democracia como el matrimonio, para salir adelante, es cosa de dos. No hay democracia ni matrimonio si no se cuenta con ambas voluntades en la misma apuesta.
- 2 Precisamente la **revolución de los excluidos** se está produciendo en nuestra América con mujeres (Michèle Bachelet en Chile y Cristina Kirschner en Argentina), obreros (Ignacio Lula da Silva en Brasil), indígenas (Evo Morales en Bolivia) y negros (Barack Obama en Estados Unidos) que llegan a la Presidencia. La democracia se muestra como más democrática: todos votan y todos pueden ser votados. No se trata de una poliarquía —competencia entre élites—, sino la posibilidad abierta y real de que entre los menos favorecidos pueda surgir quien ocupe el lugar más favorecido. El **descenso histórico** muestra su punto de culminación: primero fue la aristocracia, luego la burguesía, ahora de abajo están surgiendo las primeras figuras de la política. Asistimos a la revelación pública de las caras ocultas del continente.

- 3 Esta idea es extremadamente importante, sobre todo para las sociedades latinoamericanas, donde la debilidad constitucional y del estado de derecho muchas veces no logra *contener* el desarrollo del conflicto, acabando entregado éste a su propia lógica, es decir, donde la dinámica contenciosa termina por ocupar el primer plano y se vuelve la forma central de interacción entre los contendientes.
- 4 Los “igualitarios” tienen para invocar la ética, la justicia y sobre todo la lacerante realidad de su parte. Su causa es noble y está a la vista de todos. Los capitalistas tienen la economía de su parte: si se debilita severamente el capitalismo, no hay bienestar, sino socialización de la pobreza: todos (o casi) ubicados en el último peldaño. ¿Consuelo de muchos, consuelo de tontos? La vivencia desgarradora y obscura de las desigualdades socioeconómicas puede llegar a ver con buenos ojos la desaparición de la vereda de enfrente, no olvidemos que el sentimiento de clase nace en la *comparación* de clases, se pierde el sentimiento si se pierde la comparación (por eso en la ex Unión Soviética prohibían reproducir imágenes del bienestar de las democracias occidentales y sólo se mostraba lo que la propaganda dictaminaba).

BIBLIOGRAFÍA

- ARON, Raymond (1999). *Introducción a la filosofía política. Democracia y revolución*. Barcelona, Paidós Studio.
- (2007) *Ensayo sobre las libertades*. Madrid, Alianza Editorial.
- BOBBIO, Norberto (1992). *El futuro de la democracia*. México, FCE.
- BRAUD, Philippe (1993). *El jardín de las delicias democráticas*. México, FCE.

- CALVO SOLER, Raúl (2004). "Entre ángeles y demonios". En: *La Trama*. Buenos Aires, n. 12 (octubre).
- DAHRENDORF, Ralf (1971). *Sociedad y libertad*. Madrid, Tecnos.
- _____(1990). *El conflicto social moderno. Ensayo sobre la política de la libertad*. Barcelona, Mondadori.
- _____(2005). En busca de un nuevo orden. Una política de la libertad para el siglo XXI. Barcelona, Paidós, Estado y Sociedad.
- GERTH, H. y WRIGHT MILLS, W. (1978). *Estructura y carácter social*. México, Paidós.
- INNERARITY, Daniel (2002). *La transformación de la política*. Bilbao, Península-Ayuntamiento de Bilbao/HCS.
- JAVALOY, Federico et alii (2001). *Comportamiento colectivo y movimientos sociales*. Barcelona, Prentice Hall.
- LORENZO CADARSO, Pedro Luis (2001). *Fundamentos teóricos del conflicto social*. Madrid, Siglo XXI de España Editores.
- MCADAM, Dough et alii (1999). *Movimientos sociales. Perspectivas comparadas*. Madrid, Itsmo.
- MORIN, Edgar (2002). *Sociología*. Madrid, Tecnos.
- ORTIZ LEROUX, Sergio (2000). "Ni con Bobbio ni sin Bobbio". En: *Metapolítica*. México, vol. 4 (abril-junio).
- PAZ, Octavio (1986). *Corriente alterna*. México, Siglo XXI.
- ROBINSON, William et alii (2004). *Siete escenarios para el siglo XXI*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- ROSANVALLON, Pierre (2007). *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires, Manantial.
- SERRANO GÓMEZ, Enrique (2001). *Filosofía del conflicto político*. México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- TARROW, Sydney (2004). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid, Alianza Ensayo.
- THOREAU, Henry David (2003). *La desobediencia civil*. Primera edición cibernetica: http://www.antoncha.net/biblioteca_virtual/politica/desobediencia/desobediencia.html.
- URY, William L. (2000). *Alcanzar la paz. Diez caminos para resolver conflictos en la casa, el trabajo y el mundo*. Buenos Aires, Paidós.

Colaboradores

Bernard Bosredon (Francia) — Ex-presidente de la Sorbonne-Nouvelle (Paris III) y de la Comisión de la Enseñanza Superior y de Pesquisa del Alto Consejo de la Cooperación Internacional (HCCI). Profesor de lingüística (semántica de la referencia). Director del Centro de lingüística francesa de la Sorbonne-Nouvelle. Sus investigaciones son dirigidas hacia las relaciones textos/imágenes y la problemática de la denominación e de la referencia (*Les titres de peinture*, 1997).

Candido Mendes (Brasil) — Rector de la Universidad Candido Mendes, secretario general de la Academia de Latinidad, miembro del Grupo de Alto Nivel da ONU para la Alianza de las Civilizaciones y

de la Academia Brasileña de Letras. Entre sus trabajos, mencionamos *Nacionalismo e Desenvolvimento* (1963); *Justice, faim de l'Eglise* (1972); *A Democracia Desperdiçada* (1992), *Collor – 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), *Lula apesar de Lula* (2006) y *Le défi de la différence: Entretiens sur la latinité* (2006).

César Rojas Ríos (Bolivia) — Comunicador social y sociólogo. Gerente sociocultural de la Fundación UNIR – Bolivia. Es columnista de prestigiosos periódicos bolivianos y autor de *Eclipse Histórico y Ofensiva Ideológica* (1989), *Ángeles decapitados. La situación de los medios masivos en Bolivia* (1999), *Los campañarios de la ira* (2001), *La ciudad-vagón. Los hilos negros de la Ciudad Blanca* (2001), *El sacro objeto. Entretenimiento y televisión* (2002) y *Democracia de alta tensión. Conflictividad y cambio social en la Bolivia del siglo XXI* (2007).

Craig Calhoun (USA) — Profesor de Ciencias Sociales. Presidente del Consejo de Investigaciones en Ciencias Sociales y director del nuevo Instituto para el Conocimiento Público de la New-York University. Sus libros mas recientes son *Nations Matter: Culture, History, and the Cosmopolitan Dream* (2007) y *Cos-*

mopolitanism and Belonging. La Universidad de Chicago publica actualmente la colección de sus ensayos históricos, titulada *The Roots of Radicalism*. Publicó también recientemente dos colecciones: *Sociology in America* (2007) y *Lessons of Empire: Historical Contexts for Understanding America's; Global Power* (con F. Cooper y K. Moore, 2006).

Daniel Innerarity (España) — Profesor titular de filosofía en la Universidad de Zaragoza. Doctor en Filosofía, amplió sus estudios en Alemania (como becario de la Fundación Alexander von Humboldt), Suiza e Italia. Entre sus últimos libros cabe destacar *Ética de la hospitalidad*, *La transformación de la política* (III Premio de Ensayo Miguel de Unamuno y Premio Nacional de Literatura en la modalidad de Ensayo 2003), *La sociedad invisible* (Premio Espasa de Ensayo 2004) y *El nuevo espacio público*. Es colaborador del diario *El País*.

Enrique Rodríguez Larreta (Uruguay) — Director del Instituto de Pluralismo Cultural de la Universidad Cándido Méndez. Publicó *Gold is Illusion* (2003), *Gilberto Freyre e a Sociología Crítica* (2001), Editó entre otros libros *Collective Imagination Limits and Beyond* (2001), *Identity and Difference in the Global Era* (2002), *Reality/Simulacra/Artificial Ontologies of Postmodernity* (2004), *Subjectivity at the Threshold of the Digital Culture: the Self in Network* (2007). Es

autor, con Guillermo Giucci, de *Gilberto Freyre, uma Biografia Cultural* (2007).

François L'Yvonnet (Francia) — Profesor de filosofía e editor. Dirigió el *Cahier de l'Herne*, dedicado a Jean Baudrillard (2005), y ha publicado, en la editora Albin Michel, los siguientes libros: *D'un fragment l'autre* (con Jean Baudrillard, 2001), *L'avenir de l'Esprit* (con Thierry Gaudin, 2001), *Le défi de la différence* (con Candido Mendes, 2006) y *Simone Weil, le Grand passage* (2006).

Gianni Vattimo (Italia) — Profesor de Filosofía en la Universidad de Turín. Fue profesor invitado en varias universidades del mundo. Sus obras han sido traducidas para diferentes idiomas. Entre las más recientes se encuentran: *Nihilism and Emancipation, The Future of Religion*, con R. Rorty (2006); *Ecce Comu*. Véase también S. Zabala, *Weakening Philosophy*, ensayos sobre el pensamiento de G. Vattimo (2006).

Javier Sanjinés (Bolivia) — 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).

Patricia Spyer (Holanda) — Patricia Spyer es titular de la cátedra de Antropología Cultural de la Indonesia Contemporánea a la Universidad de Leiden y es profesora emérita del Centro de Religiones & de los Media de la Universidad de New-York y de su Departamento de Antropología. Ella es autora de *The Memory of Trade: Modernity's Entanglements on an Eastern Indonesian Island* (2000), *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces* (1998), y co-autora de *Handbook of Material Culture* (2006).

Rafael Sanchez (Venezuela) — Profesor del Centro para los Estudios Latinoamericanos y Estudios Caribeños de la New York University. Sus libros tratan de los medios de comunicación , de las políticas del populismo y de la mediumnidad de los espíritus.

Susan Buck-Morss (USA) — 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 en 2002).

Torcuato S. di Tella (Argentina) — Sociólogo, profesor emérito de la Universidad de Buenos Aires, especia-

lizado en el estudio comparativo de estructuras sociales y políticas de América Latina. Es autor de *Sociología de los procesos políticos* (1985), *Historia de los partidos políticos en América Latina* (1993), *Historia social de la Argentina contemporánea* (1998), y *Perón y los sindicatos* (2003), los dos primeros traducidos al inglés: *Latin American Politics* (2001) y *History of Political Parties in Latin America* (2004).

Walter D. Mignolo (Argentina) — Profesor de Lenguas Románicas y Director del Centro de Literatura para los Estudios Globales y de Humanidades del Centro John Hope Franklin para los Estudios Interdisciplinarios e Internacionales de la Duke Universidad. Investigador asociado de la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito (Ecuador). 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) y *The Idea of Latin America. A Manifesto* (2005).