

La Comunidad por-venir

Silvia N. Rosman | University of New York

Resumen

El presente ensayo reflexiona sobre el concepto de comunidad y sobre las formas de pensamiento en grado de interrumpir la totalizadora y a menudo violenta homogeneidad de la identidad (o de la diferencia), es decir, sobre la prioridad del sujeto y el papel de la cultura. Se exploran así los modos de ser en común (las relaciones sociales) toda vez que la noción de un ser común (una noción totalizadora de la comunidad) se ha revelado insostenible. Al centrarse en la llamada búsqueda de la identidad latinoamericana, este ensayo discute las teorías contemporáneas de comunidad al objeto de articular una concepción no esencialista del ser junto a otros.

Palabras-Clave: Comunidad Historia Nación - Identidad

Abstract

This essay reflects on the concept of community and on forms of thinking that may interrupt the totalizing and often-violent homogeneity of identity (or difference), the priority of the Subject and the location of culture. The essay thus explores ways of being in common (the communal relation) when the notion of a common being (a totalizing conception of community) is shown to be untenable. Focusing on Latin Americas so-called search for identity, the essay discusses contemporary theories of community in order to articulate a non-essentialist conception of being with others.

Key Words: Community History Nation - Identity

¿En qué radica hoy en día la fuerza e insistencia de la idea de comunidad? ¿Qué pregnancia conserva ésta a pesar de la evidencia de su dislocación o de su disolución; a pesar del sexismo, la xenofobia y el racismo que son un testimonio constante de la imposibilidad de concretar la idea de comunidad? Aunque el pensamiento contemporáneo pone en cuestión toda noción de unidad o totalidad inmanente, la relación con el otro, el sentido de la estructura básica del ser-en-común son problemáticas centrales en los debates sobre ética, estética y política. Ahora más que nunca, el simple gesto de desmantelamiento o desmitificación de los conceptos esencialistas que sostienen concepciones tradicionales de comunidad (Nación, Estado,

Pueblo, Raza, Identidad, Lengua y Literatura Nacional) se revelan insuficientes, ya que tienden a ser resemantizados y, por ende, conservados como categorías o significantes fundacionales. Dada esta situación, la pregunta que se impone es la de la posibilidad misma de articular una noción no-esencialista de comunidad.

La crítica poscolonial y, más recientemente, las teorías posnacionales, transnacionales y las de la llamada globalización, han intentado articular formas colectivas que presuponen la quiebra del Estado-nación como garante de identificación comunitaria. Si la nación ya no es, parafraseando la conocida expresión de Benedict Anderson, la comunidad imaginada, estas teorías postulan, aunque de maneras diferentes, la posibilidad de un "nosotros" en los márgenes, bordes o intersticios de lo que antes llamábamos la nación. Mientras el espacio nacional se definía a través de una serie de exclusiones, esos mismos grupos (migrantes, inmigrantes, minorías) que la nación deja fuera de su unidad imaginaria son los que llevan a cabo su dis-localción. Los contra-relatos de estos grupos vendrían a desafiar la homogeneidad de los relatos nacionales tradicionales. Sin embargo, y a pesar de que afirmen su colapso como concepto definitorio y delimitante, estas teorías del "pos" siguen atadas al concepto de nación. El móvil de los relatos poscoloniales y posnacionales sigue siendo la representación y su propósito fundamental es identificar y localizar el sitio y el agente de la dis-localción *de* la nación.

Estudios recientes en el campo de la crítica literaria y cultural latinoamericana hacen eco de esta situación al reconocer los límites y los riesgos de los paradigmas identificatorios. De maneras diversas la crítica ha señalado la dificultad de sostener relatos homogéneos y holísticos sobre la identidad y la identificación en un contexto posmoderno o de globalización. Sin embargo, aunque la crítica contemporánea pone seriamente en duda que la noción de una "comunidad con todos los hombres" sea el *telos* final de los textos latinoamericanos, todavía se presupone una particularidad del objeto de estudio cuyo estatuto material e histórico no ha sido explícitamente interrogado: la de la literatura latinoamericana, sobre todo cuando el adjetivo funciona como un índice de sustantivación.

El problema parece ser ineludible: ¿cómo estudiar la singularidad de un texto literario o cultural sin fundarlo, sin asignarle un lugar? ¿Cómo hacer que la crítica y la teoría literaria eviten, en su propio discurso, la búsqueda de la identidad que supuestamente

están intentando descomponer? Una dimensión importante de mi argumento es que la interrupción de los conceptos de identidad y de los relatos de su búsqueda tal como se libran de una lectura de los textos literarios en cuestión, no supone ni su rechazo ni su reinscripción, sino una aguda conciencia de su carácter constitutivamente incompleto y excesivo, dado que lo que se pone en juego en dicha interrupción es la peculiar materialidad de una singularidad histórica y no la plenitud de una categoría identificatoria. Por consiguiente, es posible afirmar que la interrupción de la singularidad literaria despoja los conceptos de identidad y los relatos de su búsqueda de cualquier pretensión pedagógica o ejemplar.

La cuestión de la identidad nacional ha sido leída con frecuencia en términos de un relato de búsqueda. Desde el siglo XIX los países latinoamericanos de la pos-independencia intentaron forjar una identidad capaz de definir su diferencia con respecto a los centros metropolitanos y, al mismo tiempo, de contener las fuerzas internas (grupos mestizos e indígenas, por ejemplo) que prodían poner en duda la unidad de los proyectos *independentistas* [1]. En el ya clásico estudio sobre el género ensayo, Martin S. Stabb concibe la cultura latinoamericana como en búsqueda permanente de su identidad. Para Stabb, escritores tan diversos como Mariátegui, Reyes, Henríquez Ureña y Rodó están en perpetua búsqueda de una clave que pueda dar respuesta al gran interrogante, develar el misterio, curar los males sociales, y hacer posible la tan deseada representación del espacio de la nación como un todo orgánico y homogéneo. Stabb afirma que el "anhelo de comunión con todos los hombres" es un elemento intrínseco a los textos latinoamericanos [2].

Sin embargo, fiel al concepto de búsqueda en el que la experiencia humana se manifiesta como una aporía (literalmente, una ausencia de camino), las construcciones de identidad también han resistido (aunque no necesariamente desafiado) el paradigma teleológico esquematizado arriba. Para Djelal Kadir, por ejemplo, los relatos de búsqueda de identidad latinoamericana son, de hecho, ficciones (*questing fictions*), ya que la búsqueda se revela como un proyecto espectral: en lugar de cierre, unidad e identidad, lo que encontramos es errancia y divagación. El hogar, entendido como punto de partida absoluto y como meta o fin del sentido, el "lugar" de identidad por excelencia, es desplazado para siempre: "la búsqueda poética continúa como una incesante peripecia. Productos de un otro mundo situado en las antípodas, estos textos obsesivamente engendran, ostentan y parodian su propia otredad, su propia falta de identidad" [3]. Para Kadir, los relatos de búsqueda latinoamericanos repiten sin cesar

(cada vez de una manera diferente) la inaugural y errante escena del descubrimiento de Colón y, al hacerlo, "producen algo novedoso por medio de un desplazamiento constante que les permite alcanzar el punto de partida originario, el comienzo" (Kadir, 11). Kadir establece así un límite a la errante búsqueda latinoamericana con el propósito de afirmar una historia auto-generativa y desplazar su estatuto como el Otro del deseo europeo. El discurso crítico y los textos literarios en cuestión entran en una relación especular, ambos buscan afirmar la razón de ser de la búsqueda y, paralelamente, una identidad autónoma y auténtica dada de antemano.

En el corpus crítico sobre la identidad latinoamericana la búsqueda es más que un simple motivo o tema, de allí que sea necesario elucidar las razones de su persistencia. De hecho, como ya lo hemos indicado, la búsqueda y la cuestión de la identidad están inextricablemente ligadas. Este estrecho vínculo se manifiesta de una manera explícita si examinamos la relación entre la búsqueda o viaje y el movimiento mismo del discurso crítico, un *topos* tradicional de la literatura y la filosofía.

Georges Van Den Abbeele establece una conexión entre la figura del viaje y la elaboración de un discurso crítico. Este último supone siempre una economía en cuyo centro se sitúa el hogar (*oikos*), entendido como punto constante de referencia de un origen, fin o meta. Independientemente de cómo se conciba el viaje, ya sea en términos de ganancia (progreso, auto-conciencia, saber) o de pérdida (expropiación, exilio, muerte -el viaje final-), el hogar funciona siempre como el comienzo absoluto y el fin de todo sentido o significación. Paradójicamente, el viaje funciona al mismo tiempo como una figura expansiva y limitante, dado que si el origen y el destino o meta permanecen idénticos, ningún tipo de desplazamiento sería posible. Por ende, se puede detectar una tensión entre el concepto económico de viaje, cuyo objetivo es domesticar, hacer que algo o alguien devenga familiar, y el viaje como figura transgresiva y desorganizadora de límites. Esta segunda versión del viaje, inscrita en el corazón mismo de su versión económica, genera divagación y errancia. El hogar, en tanto que *locus* que impone los límites al viaje, corre el riesgo de ser constantemente desplazado [4].

Es necesario evaluar las implicaciones que la economía del relato de viaje tiene para un proyecto crítico, sobre todo en el caso de los textos latinoamericanos que son a menudo leídos como relatos de una búsqueda. ¿El texto crítico se constituye en tanto

que repetición de la búsqueda y, por ende, se condena a seguir su mismo itinerario? En la medida en que la búsqueda es concebida como un espacio de escritura, ésta ya presupone una topografía, la escritura de un espacio demarcado, que en el caso de los textos críticos latinoamericanos a los que nos hemos referido, implicaría el espacio de una identidad latinoamericana dada de antemano. De hecho, las dos modalidades del relato de búsqueda, la de una identidad propia y de una comunión, por un lado, y la búsqueda como desplazamiento o errancia, por el otro, apuntan al *locus* dual del discurso crítico tal como se pone de manifiesto en la economía del viaje esbozada más arriba. Estos relatos de búsqueda son subsidiarios de una figura del *oikos* (hogar) como punto de origen o partida autoreferencial -aun si ese *oikos*, como en el caso de Kadir, prueba ser la ficción de una ficción-.

Un examen de la temporalidad del relato de viaje revela la interdependencia que existe entre la búsqueda de la identidad en el discurso crítico latinoamericano y los textos literarios que son su objeto. La búsqueda de una identidad apunta tanto en dirección del carácter de "proyecto incompleto" de Latino América, así como también del carácter único de su esencia. En otras palabras, el discurso crítico le adjudica a la búsqueda de identidad un trayecto expansivo sin fin mientras que, al mismo tiempo, delimita y prescribe la distancia que dicha búsqueda puede cubrir. Se podría decir que aun la forma más tradicional del relato de búsqueda hace de antemano posible una permanente dis-localación y que, simultáneamente, ancla el discurso en una esencia trascendente, ahistórica.

Este impase puede detectarse en la extraña temporalidad de los relatos nacionales. Aquello que debe constituir el hallazgo de la búsqueda de identidad (la respuesta, el significado) debe constituir también la fundación y el fundamento de la nación. Un desplazamiento temporal es inherente a este tipo de búsquedas. Lo elusivo se transforma en el cimiento o fundamento; el porvenir y el pasado inmemorial son conjugados y transformados en una única dimensión teleológica y escatológica: el fin debe ser el comienzo y el objeto buscado se convierte en esencia inmutable [5].

Pero el concepto de nación presupone y está constituido por la aporía misma que habita la búsqueda de una identidad. Como bien lo ha señalado S. Žižek, la retórica de la modernidad sobre la que reposa el concepto moderno de nación está íntimamente ligada a restos o residuos de paradigmas tradicionales (pre-modernos) de la

comunidad[6]. Esta ambigüedad temporal propia del aparato conceptual de la modernidad nos alerta sobre el hecho que una simple desestabilización, un descentramiento o una resemantización de los conceptos tradicionales que designan la comunidad son insuficientes, pues dichas estrategias ya están inscritas en los conceptos mismos. Es evidente que el discurso crítico debe trabajar el marco conceptual de los textos no con el fin de localizar y fijar su significado (aun si ese significado termina siendo la ambigüedad o la paradoja), sino en vistas de establecer los límites de tales localizaciones. En otras palabras, leer los textos no simplemente para socavar o poner en cuestión los fundamentos sobre los cuales estos reposan, sino también en función de una escritura que vela ante la ausencia de fundamentos o cimientos.

Si, como lo hemos visto, los relatos de búsqueda que son el basamento de la producción literaria, cultural y crítica de Latino-América desde el siglo XIX, postulan un punto de referencia a partir del cual leer el viaje emprendido y, de ese modo, anclarlo, definirlo o comprenderlo de algún modo, entonces es necesario reconocer que viaje y teoría no pueden pensarse separadamente, aun si a primera vista parecen responder a diferentes necesidades. Pero si la erosión de la teoría está también presupuesta en la búsqueda, entonces pensar el viaje y la teoría de *otra* manera se revela como un imperativo.

En *The Voice of the Masters*, Roberto González Echevarría no sólo afirma que es necesario ir más allá de las nociones tradicionales de originalidad y unidad de la literatura latinoamericana, sino que también se interroga sobre la forma que este abandono de la cuestión de la identidad puede o debe tomar:

En el funcionar de la literatura como institución el concepto de cultura es un elemento clave. Si uno remueve el concepto de cultura y su corolario de identidad nacional del lenguaje de la literatura latinoamericana dicha literatura enmudece. Sin embargo, en lugar de contribuir a una elaboración del concepto de cultura, la literatura latinoamericana cobra forma en su intento de dismantelar ese concepto en una estructura opuesta, negativa, que se transforma en su rasgo más destacado y su característica más positiva Sin embargo, el propósito de tal examen no debería ser descartar el concepto de cultura y la idea de literatura, sino interpretar el sentido y la lógica interna de sus relaciones mutuas No se trata de denunciar una mistificación,

sino de dismantelar sus mecanismos. Tal dismantelamiento no revelará información alguna, sino el substrato crítico de la literatura latinoamericana del que Paz habla. En este substrato, en el que la aparente doctrina se transforma en una confrontación, los diferentes componentes pululan y palpitan en lugar de plegarse ante la sedante brisa de la doctrina[7].

González Echevarría reconoce la base ideológica de conceptos tales como literatura y cultura y apela a su dismantelamiento. No obstante, también es posible observar que un dismantelamiento de conceptos no puede ser simplemente de índole ideológico ya que el discurso crítico que los textos latinoamericanos genera restablece un substrato (una fundación o soporte subyacente) gracias al cual aquellos conceptos ya dismantelados serán viables una vez más para el crítico. En otras palabras, el gesto de González Echevarría es doble: mientras que por un lado postula la imposibilidad de utilizar categorías esencialistas para leer los textos latinoamericanos, un gesto paralelo de interpretación del sentido de la relación entre cultura y literatura acompaña dicha postulación. La doble acepción de la palabra "sentido" (significado y dirección) amenaza con reinscribir la economía del viaje que hemos esquematizado más arriba, ya que el sentido puede convertirse nuevamente en un lugar de residencia, un lugar permanente de fundación de aquello que sería delimitado, definido y representado como cultura y literatura latinoamericana.

Las formulaciones de González Echevarría nos obligan a preguntarnos si, dada la relación entre viaje y teoría, es posible hablar de uno sin emplear la sintaxis y la gramática de la otra o viceversa. En otras palabras, ¿por qué viajar si la destinación es ya conocida de antemano o, por lo menos, pre-supuesta? De ser así, ¿habría posibilidad alguna de viaje en la ausencia de un saber previo sobre el desplazamiento, sin una pre-comprensión del destino de tal desplazamiento? ¿Qué se pondría en juego si tal fuera el caso?, y de ser así, ¿podríamos todavía hablar de un proyecto crítico?

La tensión entre movimiento y estasis no es solamente decisiva para los proyectos de búsqueda de identidad, sino también para todo discurso que piensa la relación entre viaje y teoría. Dicha tensión es, según Homi Bhabha, un componente central de los relatos nacionales, que deben continuamente referirse a la homogeneidad y unidad de sus funciones para poder afirmarse como tales. De hecho, aunque las guerras internas del siglo XIX en Argentina eran una prueba de la fragmentación de la nación

recientemente formada, Sarmiento proclamaba vehementemente que "la República Argentina es una e indivisible" [8].

Benedict Anderson se ha referido a este fenómeno por medio de la expresión "comunidad imaginada" de la nación. La nación, según Anderson, "es imaginada porque aun los miembros de las naciones más pequeñas nunca conocerán a la mayoría de sus compatriotas, ni se encontrarán con ellos, ni sabrán de ellos. Sin embargo, en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión" [9]. ¿Cuál es la relación entre comunidad y nación y cuáles son las implicaciones de su ser imaginario?

El concepto de sujeto es un elemento constitutivo en los debates de formaciones o construcciones de identidades y, por ende, decisivo para un examen de la cuestión de la comunidad. Es bien sabido que Occidente deriva sus nociones de comunidad de una concepción autogenerativa de sujeto; el sujeto cartesiano cuya independencia de los objetos hace poco probable o imposible toda apelación a una alteridad. La etimología misma de la palabra comunidad es indicativa del problema. Considerada ya sea como *com-munis* (en el sentido de obligación mutua o endeudamiento, como en el caso del contrato social) o como *com-unus* (juntos en unidad), el sujeto inmanente aparece en el centro mismo de la cuestión de comunidad.

En ambas acepciones de "comunidad" el individuo subsume las nociones de colectividad, independientemente del hecho de que ésta sea considerada en términos de fusión plena (comunión, "el pueblo como uno o unidad"), donde toda diferencia es ignorada o anulada, o en términos de contrato social, en el que se presupone la previa constitución de sujetos autoderminados y autónomos que se unen en un segundo momento para constituir una comunidad: "en ambos casos, tanto las teorías organicistas de la comunidad como las contractuales escamotean el esencialismo de un sujeto inmanente a sí mismo, que habla o bien por un todo, o como un todo que precede las partes (*com-unus*), o como una parte que es ya un todo en sí misma antes de encontrarse con otras partes (*com-munis*)" [10].

La noción de comunidad (nacional) imaginada de Anderson es un buen ejemplo de esta inmanencia. El carácter imaginario de la formación nacional hace posible que el sujeto anónimo de la fusión comunal se inserte en el tiempo vacío y homogéneo de la continuidad histórica. Anderson sitúa el siglo XIX de la pos-independencia americana como un período que vive en el "ahora-tiempo" (*Jetztzeit*) revolucionario que rompe el

continuo, pero este es de corta duración y el tiempo homogéneo y vacío se convierte en la temporalidad dominante de la imaginación de la nación. Sin embargo, Anderson no toma en cuenta el componente repetitivo del discurso nacional y, por ende, la diferencia histórica queda excluida de su esquema[11]. Más decisivo aún es que la temporalidad homogénea de la comunidad imaginada cierra el camino a todo intento de imaginarse diferencias dentro de una misma comunidad. Por ejemplo, el decreto de San Martín de 1821 en el que se declara que las poblaciones indígenas y criollas tenían el mismo derecho de ser llamadas peruanas habla, a las claras, de otro tipo de noción de comunidad de aquélla que podría haber sido imaginada por aquellos grupos. Esto hace evidente que la comunidad imaginada no es simplemente una "idea abstracta," sino más bien un medio normativo y, a menudo, violento, cuyo objetivo es producir homogeneidad. El esquema de Anderson inevitablemente conduce a una concepción de comunidad imaginada como esencia, un fundamento atemporal que subsume toda noción de nación. Fue C. Castoriadis quien puntualizó esta característica de las formaciones imaginarias que "postula[n] la colectividad como existente, como una substancia definida que perdura más allá de las moléculas precederas [y] llena[n] esta función de identificación por medio de una referencia imaginaria a una historia común"[12].

Benjamin había ya problematizado la naturaleza totalizante de los relatos historicistas en su "Tesis sobre la Filosofía de la Historia" al sostener que las imágenes fragmentarias del "ahora-tiempo" (*Jetztzeit*) interrumpen la noción de historia concebida como un *continuum*. Estas imágenes efímeras y siempre a punto de desaparecer son fragmentos que se suceden sin coincidir uno con el otro. En la medida en que éstos son "fragmentos de una vasija rota" que no hacen posible la reconstrucción de una totalidad pre-existente, tampoco pueden éstos dar lugar ni a identidad alguna, ni a una repetición de lo mismo[13].

La noción benjaminiana de *Jetztzeit* es retomada por Homi Bhabha en su estudio sobre los relatos nacionales; estudio que, en parte, propone complicar el esquema de Anderson. Bhabha distingue entre relatos pedagógicos y performativos con el propósito de demostrar que estos últimos, característicos de una minoría o grupo oprimido, interrumpen la temporalidad de los relatos nacionales pedagógicos (historicistas):

El relato pedagógico funda su autoridad narrativa en una tradición del pueblo encapsulada en una sucesión de momentos históricos que representan una eternidad producida por autogeneración. El relato performativo interviene en la soberanía de la autogeneración de la nación al proyectar una sombra entre el pueblo como imagen y su significación en tanto que signo diferenciador del Yo, distinto del Otro o de lo Exterior"[14].

El relato performativo de Bhabha busca restablecer una dimensión histórica en una temporalidad lineal homogeneizante. Sin embargo, en su esquema la temporalidad performativa que vendría a interrumpir el relato pedagógico por la simple proyección de una "sombra", es decir, sin constituirse en una representación (y por ende abrirse a la posibilidad de transformarse en el par conceptual opuesto que lo excluyó en primera instancia), se manifiesta como las voces babélicas de una minoría y de los oprimidos, o, si se quiere, como contra-representaciones. Aunque el performativo de Bhabha está claramente modelado sobre la noción benjaminiana de *Jetztzeit*, hay un rasgo crucial que los diferencia. Para Benjamin el discurso narrativo historicista puede ser interrumpido porque el *Jetztzeit* es irrepresentable. En el *Jetztzeit* hay una contracción del "particular instantáneo, del siempre percedero *Jetzt* y del durativo, general cronológico *Zeit* -que son reunidos por medio de una abreviación que inicia la noción misma del ahora-tiempo"[15]. Sin embargo, en el esquema de Bhabha ambos elementos se transforman respectivamente en lo performativo y lo pedagógico: "la noción benjaminiana de *Jetztzeit* implica un pasado lleno de imágenes que no están ni simplemente presentes en o representadas por la historia el ahora-tiempo que satura el pasado le presenta una imagen al presente en la cual éste puede reconocerse a sí mismo. Hace que el presente advenga o emerja... Ya que, estrictamente hablando, no se trata ni de una disyunción, ni de una conexión; el *Jetztzeit* no puede ser pensado de una manera substancial, ni siquiera negativamente"[16].

La noción de fragmentariedad histórica de Benjamin convierte el juicio de Anderson, según el cual las naciones "engendran la necesidad de relatos de identidad"[17], en una afirmación problemática. Las imágenes que el *Jetztzeit* produce son ilegibles y, por consiguiente, irrepresentables; como tales, vendrían a marcar la imposibilidad de todo relato. El *Jetztzeit* de Benjamin no puede ser identificado, no es una conciencia o una imaginación, no es. Y, aunque Bhabha claramente complica el esquema de Anderson, su lectura de la interrupción del "ahora-tiempo" (*Jetztzeit*) de Benjamin también depende

de una noción de representación[18].

Persiste, sin embargo, la cuestión sobre el estatuto crítico de esos textos que no pueden ser localizados ni dentro de relatos nacionales tradicionales ni como su otro negativo; es decir, como contra-relatos que dependen de los mismos discursos que intentan desafiar o resistir. ¿Es posible leer la singularidad de textos literarios y culturales sin recaer en el gesto paralelo de identificar y re-inscribir esas localizaciones que ellos mismos no producen?

Inspirados en la crítica poscolonial, estudios recientes sobre la globalización, el transnacionalismo y lo posnacional buscan pensar una práctica cuya premisa central es que la soberanía nacional ya no ofrece los parámetros geográficos o culturales que hagan lícita una lectura de textos culturales. Los llamados "nuevos estudios franceses" y "nuevos estudios americanos", por ejemplo, rechazan el verticalismo y las estructuras totalizantes que el pensamiento y los relatos de la metrópolis impusieron sobre los que han quedado excluidos de los relatos nacionales tradicionales. El énfasis en la globalización o lo poscolonial vendría a contrarestar nociones homogeneizantes de identidad comunes a los conceptos de "francité" o del "excepcionalismo norteamericano"²¹.

Los relatos posnacionales se diferenciarían de los relatos poscoloniales en la creación de un espacio propio, que ni forma parte de las narraciones tradicionales ni se excluye (aunque permanezca incluido) de ellas, como en la formulación de Bhabha. En palabras del Donald Pease, "estos actos narrativos no han ratificado ni el poder soberano del estado ni afectado la inclusión de personas sin estado dentro de los relatos ya existentes. Han, en cambio, materializado lo posnacional en tanto límite que persiste en el lugar preciso donde las personas sin estado no han todavía aceptado el poder del estado y éste no las ha integrado al orden nacional estos actos narrativos ocurren como un doble distanciamiento (un intervalo extensivo) del poder estatal y de los grupos marginados del estado"²². Aunque tal tipo de afirmación habla a las claras de la necesidad de pensar una producción cultural autónoma que no dependa ya de definiciones de nación verticalmente impuestas por el estado (para así dar lugar a prácticas revolucionarias o de resistencia), se abstiene de conceptualizar cómo lo posnacional necesariamente descompone las funciones normalizadoras o localizantes que son la adquisición principal del discurso poscolonialista. Es decir, por un lado, los

relatos posnacionales buscan demostrar cómo el margen deshace el centro, manteniendo así la centralidad de los conceptos mismos que se están poniendo en cuestión y que, supuestamente, han sido des-establizados; y por el otro, mantienen el *status quo* de esos grupos no metropolitanos o marginalizados todavía al servicio de ese centro.

Desplegando los mismos términos que Bhabha, uno podría preguntarse si los contra-relatos también podrían deconstruir su propio discurso pedagógico (o aun reconocer su propia inclusión en ese tipo de discurso). Si la crítica admite con facilidad que los relatos poscoloniales o posnacionales desestabilizan la narrativa nacional tradicional, uno debería preguntarse si no pueden desestabilizar también los llamados textos marginales, escritura de minorías, literatura del tercer mundo, etc. -categorías que preservan lo poscolonial como tal-. Es decir, en última instancia, ¿es posible producir textos culturales y literarios no-metropolitanos sin que éstos se dejen identificar en un régimen oposicional, dentro o fuera de los bordes, límites, fronteras del estado y/o la nación? ¿O es que simplemente están destinados al legado colonial del cual supuestamente ya se despojaron?

De capital importancia en mi discusión sobre la comunidad, y para una re-evaluación de la función que los conceptos de sujeto y representación juegan en ella, es que los paradigmas posnacionales, a pesar del prefijo pos- que vendría, en teoría, a designar un después o más allá del concepto normalizador de nación, y, más importante aún, a pesar de las migraciones, los cruces transnacionales y las nomadologías que algunos de estos paradigmas presuponen, todavía postulan un lugar o fundamento sobre el cual inscribir lo posnacional. Para Pease, "el término posnacional funciona en diferentes registros -narrativas posnacionales, narratividad nacional, narración poscolonial- que espero, en un segundo momento, transmutar en las variables que *fundamenten su terreno*. Posnacional designa el lugar entre la nación y el estado que es atravesado por estos actos de narración múltiples y heterogéneos. Estas actividades narrativas inscriben al pueblo dentro de un espacio que no es ni orgánico ni contractual, ni es el origen ni el fin de la nación, sino que se localiza *entre* lo nacional y estos diferentes actos narrativos" (Pease, 2). En los paradigmas críticos posnacionales el rechazo explícito del concepto de nación no va de par con su continua dependencia conceptual.

Aunque comprometidos a explorar la particularidad de una producción cultural libre

de las cadenas del estado-nación (que marginaliza, ignora o violentamente excluye a segmentos de la población que no componen el cuadro de la unidad imaginaria), los paradigmas críticos de lo posnacional no indagan suficientemente el estatuto de la representación y del sujeto. Y si bien desde el punto de vista ideológico estos paradigmas están claramente opuestos a las estrategias de contención política producidas desde el estado-nación, son subsidiarios de conceptos normalizadores y pedagógicos. El desafío, entonces, sigue siendo cómo articular un pensamiento no fundacional y no-esencialista de la comunidad basado en una relación ética con el otro y en la exigencia política de un "nosotros". Más crucial todavía es la cuestión de cómo elaborar formas de comunidad que no dependan de lo que Jacques Rancière llama el orden policíaco, el "orden general que organiza la realidad tangible en la que los cuerpos son distribuidos por medio de una regulación de sus manifestaciones, una configuración de emplazamientos y propiedades espaciales en las que los primeros son distribuidos"²³. Si el orden policíaco identifica y localiza, estructura y legitima (asigna a cada uno un lugar y un nombre), abiertamente o no, es necesario pensar una noción de comunidad que no participe de la lógica de este orden y lo perpetúe inadvertidamente.

En lo que concierne a la comunidad, la filosofía y la teoría política posmarxista contemporánea responde a muchas de los mismos interrogantes articulados por la crítica poscolonial, posnacional y de la globalización, pero a diferencia de aquéllas pone en cuestión toda forma directa de representación y tiende a privilegiar procesos de subjetivación en lugar de construcciones de identidad. La expresión "ser en común" remite a articulaciones de comunidad que no pueden ni ser reducidas a posiciones sustantivas ni consideradas como fundamento de lo social: lo "en común" está siempre abierto a ser re-definido. Y porque ser "en común" es, paradójicamente, lo que se comparte (tú y yo, tú eres yo) y lo que divide (tú eres totalmente otro con respecto a mi persona), no puede darse ni en un lugar común (*locus communis*) ni por medio de actores sociales claramente identificados (a partir de criterios de pertenencia nacional, de clase, étnica ni aún lingüística)²⁴.

Tal manera de concebir la comunidad no deja indemne al discurso crítico, dado que su articulación se da como un exceso de lo teórico. A contrapelo de la pulsión teórica que busca regular, delimitar y definir su objeto de estudio, "ser en común" es precisamente lo que excede el horizonte de la representación. Por dicha razón, "ser en común" es,

ante todo, *poético*, ya que hace posible el evento imprevisible -una constante reconfiguración de sentidos que, para Rancière, es la condición necesaria para articular una política democrática radical: "afirmar la naturaleza poética de lo político significa ante todo que lo político es un acto de reconfiguración de lo que se da a lo sensible"²⁵. Los textos literarios y culturales entonces arrojan importantes datos sobre articulaciones de comunidad que no estén atadas a formas sedimentadas de identidad o de representación.

En su *Transculturación narrativa en América Latina*, Angel Rama sostiene que el concepto de representación ha sido el principio ordenador de la producción literaria desde la Independencia²⁴. Esto explica la proliferación de textos latinoamericanos en los que un individuo es el personaje central de los relatos de construcción de una nación (de su desarrollo, crisis y anhelos) y cuyo propósito central es la definición del "ser nacional". Esta expresión remite no solo a la localización del sujeto -decisiva para una definición del concepto de ciudadano-, sino que también denota una dimensión ontológica que homologa el sujeto nacional a un sujeto trascendente²⁶. El individuo, en tanto que sinécdoque de la nación, aparece ya en obras tan tempranas como el *Facundo* de Sarmiento, así como también en textos más tardíos, como *El hombre que está solo y espera* (1931), de Raúl Scalabrini Ortiz y *Perfil del hombre y la cultura en México* (1934), de Samuel Ramos²⁷. En esos textos la identidad es concebida como una meta orientada hacia el futuro, como lo vimos en el paradigma de la búsqueda, pero también como una esencia atemporal.

Según Rama, la originalidad y la representatividad (el carácter "único" que sostiene el paradigma de la búsqueda) se constituyeron en términos operativos de la producción cultural en virtud de la necesidad que la Latinoamérica independiente tenía de romper, tanto política como culturalmente, con su pasado colonial; situación que queda bien resumida en las palabras de Simón Rodríguez: "o lo creamos o erramos"²⁸. De hecho, como Julio Ramos observa, siguiendo a Rama, la literatura se transforma en el medio a través del cual la naciente Latinoamérica del siglo XIX pudo, paradójicamente, ser definida y expresada. El caso ejemplar de José Martí es significativo del lugar que la literatura tuvo en la configuración y representación de la identidad y la unidad latinoamericana:

Opuesta a los saberes "técnicos" y a los lenguajes "importados" de la política oficial, la

literatura se postula como la única hermenéutica capaz de resolver los enigmas de la identidad latinoamericana. Martí solía decir que no habría literatura hasta que no existiese América Latina. Si la identidad no es desde siempre un dato externo al discurso que lo nombra, la forma, la autoridad y el peso institucional del sujeto que la designa determinan en buena medida el recorte, la selección de los materiales que componen la identidad. Como hoy podríamos decir, recordando a Martí, que no habría Latinoamérica hasta que no hubiese un discurso autorizado para nombrarla. La literatura cargaría con el enorme y a veces imponente peso de esa *representatividad*²⁹.

La nación y la literatura participan, entonces, en una relación especular que comienza a debilitarse en la primera mitad del siglo XX. Y aunque Rama afirma que la representación y la originalidad son los principios organizadores de la producción literaria durante el período que va de 1910 a 1940, es necesario señalar que los desarrollos de las tecnologías de reproducción ponen seriamente en cuestión las posibilidades de representar la nación.

En la década del cuarenta el fenómeno de la reproducibilidad técnica presenta un desafío a tales proyectos y provoca una interrogación sobre el estatuto de la imagen, ya que ésta comienza a exhibir un poder que desplaza las posibilidades representativas de la palabra escrita y la posibilidad misma de escribir sobre la comunidad. La dimensión política de la literatura va desplazándose paulatinamente del concepto de representación, mutación que tiene implicaciones directas sobre el lugar casi paralelo que ésta ocupaba en la esfera de la cultura.

La problemática de la representación se magnifica en el terreno del lenguaje literario. En la conferencia "El idioma de los argentinos" (1927), Borges rechaza el "buen decir" de la *Gramática de la Academia Española*, que revela ser una herramienta inútil para el escritor argentino. Borges sostiene que "la riqueza del español es el otro nombre eufemístico de su muerte. Abre el patán y el no es patán nuestro diccionario y se queda maravillado frente al sin fin de voces que están en él y que no están en ninguna boca"³⁰. Borges rechaza el juicio de Andrés Bello, para quien "la gramática de una lengua es el arte de hablarla correctamente"³¹ y, por ende, el principio normativo para mantener la unidad de una cada vez más dispar América.

Con Borges ya estamos lejos de la tarea adámica que Martí le atribuía a la literatura: la de dar nombre y, en el acto de nombrar, constituir la identidad y el lugar -y para la que

Latinoamérica no sería más que el doble especular de la literatura-. Lo cual, por supuesto, deja abierta la cuestión de la singularidad de lo que llamamos textos latinoamericanos. Si a pesar de las aporías que constituyen la búsqueda de la identidad, toda búsqueda depende de una definición *a priori* de los fundamentos que la sostengan, y si la postulación de esos fundamentos (sea ya como hogar, substrato crítico o representación) es precisamente lo que mantiene el paradigma de la búsqueda intacto, entonces una interrupción de la búsqueda libraría una singularidad sin fundamentos. Tal singularidad se modularía bajo la modalidad de lo que no puede ser completamente incorporado en una economía de la representación y bajo las figuras del otro, del exceso, de la traducción y del desorden. La singularidad será expuesta una vez que dejemos de referirnos a ellos como "textos latinoamericanos," cuando los textos no sean restringidos a una definición cultural pre-establecida. Lo "latinoamericano," término que debe necesariamente ser preservado, sería la invención permanente y por venir del otro una vez que el inventario de rasgos de un "latinoamericanismo" cultural es desmantelado.

Sin duda ésta es una idea difícil de aceptar, ya que como críticos nuestro discurso se ve autorizado precisamente por el marco interpretativo que le asignamos a nuestro objeto de estudio. Pero es precisamente en la imposibilidad de definir, de delimitar, donde algo que podría llamarse comunidad puede exhibirse. Un cierto tipo de comunidad que Maurice Blanchot llama la "comunidad inconfesable": una comunidad incompleta, en la que ninguna comunión puede tener lugar, y que jamás se postula a sí misma como el fin o la finalidad misma. Por lo tanto aquí no se trata de una comunidad desmitificada -más inclusiva o diversa-, sin importar cuán legítimas, deseables y ponderables estas características puedan ser, sino de ser-en-común, en el que la preposición "en" ya no funciona como un índice localizador capaz de fijar y definir el lugar donde situar lo común. "En" vendría a marcar el límite de toda localización y, por ende, daría a leer una serie de posibilidades e imágenes de aquello que todavía está por venir³².

[1] Sobre la identidad como ideología de contención, ver Alberto Moreiras, "Pastiche Identity, and Allegory of Allegory" en Amaryll Chanady, ed., *Latin American Identity and*

Constructions of Difference. Hispanic Issues. Vol. 10 Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993) y Josefina Ludmer, *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*. Buenos Aires: Sudamericana, 1988.

[2] Martin S. Stabb, *In Quest of Identity: Patterns in the Spanish American Essay of Ideas, 1890-1960*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1967, 220.

[3] Djelal Kadir, *Questing Fictions: Latin Americas Family Romance*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, 5.

[4] Véase Georges Van Den Abbeele. *Travel as Metaphor: From Montaigne to Rousseau*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.

[5] Véase Carlos Alonso *The Burden of Modernity: The Rhetoric of Cultural Discourse in Spanish America*. Oxford: Oxford University Press, 1998) y Homi Bhabha, "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation" en *Nation and Narration*. H. Bhabha, ed. London: Routledge, 1990.

[6] Slavoj Zizek, *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*. Londres: Verso, 1991.

[7] Roberto González Echevarría, *The Voice of the Masters. Writing and Authority in Modern Latin American Literature*. Austin: University of Texas Press, 1985, 8-9 y 40.

[8] D. F. Sarmiento, *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*. Buenos Aires: CEAL, 1979, 26.

[9] Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1996, 16.

[10] Van den Abbeele desarrolla dicho paradigma en el primer capítulo de *Travel as Metaphor*.

[11] Edward Said, *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf, 1993 y H. Bhabha critican el modelo histórico-temporal de Anderson. Otro elemento importante ausente en el esquema de Anderson es la relación entre imaginación e inconsciente. Para Anderson la imaginación es siempre consciente e intencionalmente deseada y

ejecutada.

[12] Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge: Polity Press, 148.

[13] Walter Benjamin, "Thesis on the Philosophy of History", *Illuminations*. New York: Schocken Books, 1969.

[14] Bhabha, 299. Otra distinción importante es que mientras para Benjamin el *Jetztzeit* es la temporalidad de las clases revolucionarias o de la revolución, para Bhabha es la temporalidad del discurso de las minorías y los oprimidos.

[15] Aris Fioretos, "Contraction (Benjamin, Reading, History)," *MLN* 110 (1995), 564.

[16] Fioretos, 563.

[17] Anderson, 205.

[18] Algunos críticos sostienen que una noción de "lo irrepresentable" es regresiva ya que implicaría un rechazo de la idea de representación de minorías y, por ende, mantendrían intactas las estructuras de poder. Sin embargo, el concepto de *Jetztzeit* de Benjamin puede ser considerado como parte de una larga tradición del pensamiento crítico cuyo objetivo es pensar una desestabilización permanente de las estructuras de poder sin sucumbir a una epistemología negativa que, aunque manifieste una resistencia a esas estructuras, corre el riesgo de mantenerlas intactas.

21 Véase Emily Apter, *Continental Drift: From National Characters to Virtual Subjects*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

22 Donald Pease, "National Narratives, Postnational Narration," *Modern Fiction Studies* 43:1 (1997), 7-8.

23 Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999, 28.

24 Véase Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991. Para una discusión de la expresión "ser en común", véase Phillippe Van Haute, "Law, Guilt and Subjectivity: Reflection on Freud, Nancy and

Derrida" en *Deconstructive Subjectivities*. S. Critchley y P. Dews, eds. Albany: SUNY Press, 1996.

25 Citado en David Panagia, "Ceci nest pas un argument: An Introduction to the Ten Theses" en *Theory & Event* 5, no.3:2.

24 Véase Angel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*. Mexico: Siglo XXI, 1982.

26 Para una historia de la expresión "ser nacional" tal como fue desarrollada en la tradición del ensayo latinoamericano, ver Martin Stabb; Roberto González Echevarría; Jaime Rest, *El cuarto en el recoveco*. Buenos Aires: Centro Editor, 1982; Medardo Vitier, *Del ensayismo americano*. México: FCE, 1945; Robert Mead, *Breve historia del ensayo en la América Hispana*. México: DeAndrea, 1956; Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias en la América Hispana*. México: FCE, 1954.

27 En las letras argentinas existe una larga tradición del individualismo. Casi siempre se trata de un sujeto masculino que representa a la nación: *El hombre que habló en la Sorbona* de Alberto Gerchunoff; *El hombre que tuvo una idea* de Alberto Laplace; *El hombre que silba y aplaude* de Méndez Calzad; *El hombre que volvió a la vida* de José León Pagano; *El hombre que camina y tropieza* A. Cancela y Roberto *El hombre de las ciencias ocultas* de Roberto Arlt. Ver David Viñas, 1996, en especial el Capítulo VII: "Martínez Estrada, de Radiografía de la pampa hacia el Caribe." Para un análisis de la definición del papel de género en teorías metafísicas de la comunidad ver Luce Irigaray, "The Eternal Irony of the Community" en *Speculum of the Other Woman*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

28 Citado en Angel Rama, 20.

29 Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México: FCE, 1989, 16.

30 Jorge Luis Borges, "El idioma de los argentinos" en *El idioma de los argentinos*. Buenos Aires: Seix Barral, 1994, 141.

31 Andrés Bello, "Gramática castellana" en *Obras Completas*. Caracas, 1951, 321.

32 Véase Maurice Blanchot, *The Unavowable Community*, trad. P. Joris New York: Station Hill Press, 1998 y Jean Luc Nancy (1991).