

El fracaso de Latinoamérica

The Failure of Latin America

John Beverley*

(University of Pittsburgh)

brq@pitt.edu

Traducción de Yannelys Aparicio
(Universidad Internacional de La Rioja)

RESUMEN

América Latina es una civilización fracasada o fallida, si la comparamos con las civilizaciones china o india, que han permanecido con su particular idiosincrasia durante siglos y hoy continúan teniendo una fisonomía identitaria reconocible y un desarrollo demográfico y económico que va en alza. El fracaso y la diferencia con civilizaciones asentadas se ha visto sobre todo desde el término de la Segunda Guerra Mundial hasta ahora, y puede observarse en siete temas fundamentales: la cuestión de la colonialidad, el papel de los Estados Unidos, el catolicismo, el Barroco como significante cultural de América Latina, el socialismo, el Estado-nación y la comunidad hispana o latina en los Estados Unidos.

Palabras clave: América Latina; colonialidad; Estado-nación; Barroco; catolicismo; socialismo.

ABSTRACT

Latin America is a failed civilization. Failed in relation to what? Failed in relation to China and India in particular, in the period that extends from the end of World War two to the present. If in 1945, Latin America as a whole, especially Brazil, Argentina and the Southern Cone, and Mexico, was somewhat ahead of China and India, it is now clearly behind, in terms of demographic and economic growth, on the one hand, and status or influence in the world, on the other. This failure can be observed in seven topics: the question of coloniality, the role of the United States, Catholicism, the Baroque as a cultural signifier for Latin America, the nation-state, Socialism, and the Hispanic or Latino community in the United States.

Keywords: Latin America; coloniality; nation-state; Baroque; Catholicism; Socialism.

* Nota de autor: Este texto es una transcripción y traducción de una charla que presenté en el coloquio “John Beverley, The Urgency of Latin Americanism in Times of Conflictive Globalization”, en la Universidad de Pittsburgh, marzo 309, 2018. Por eso carece del aparato académico usual, como notas y bibliografía.

En memoria de Marielle Franco, la activista afro-gay asesinada en abril de 2018 en la favela de Maré en Río de Janeiro, se supone que por elementos vinculados a la policía.

LA carrera de uno está determinada por sus habilidades y formación, pero también por la casualidad. Tuve la suerte de haber sido parte del proyecto de lo que se conoció como el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos en la década de los noventa. El grupo se reunió por primera vez en abril de 1992, hace casi exactamente veintiséis años, en un aula vacía en la Universidad George Mason, cerca de Washington DC, que un amigo de la literatura irlandesa que enseñó allí, Tom Moylan, puso a nuestra disposición. Los participantes fueron, además de mí mismo, Tom, Javier Sanjinés, Ileana Rodríguez, que vino con Robert Carr, un brillante joven estudiante jamaquino graduado, José Rabasa, Patricia Seed, María Milagros López y, si la memoria no me falla, José Mazzotti y Robert Cohn, entonces estudiantes de posgrado en Princeton.

Muchos otros entraron y salieron del Grupo a medida que avanzaba la década; muchos pertenecían al campo del Latinoamericanismo, o eran compañeros de viaje, o habían llegado independientemente a la idea de los estudios subalternos.

Como grupo formal, nunca fuimos más de doce miembros activos, como los Apóstoles. Lo fortuito de nuestro encuentro fue que, si bien teníamos puntos de vista diferentes, a veces conflictivos, y en algunos casos venimos de diferentes disciplinas, nos atraíamos profundamente. Sentimos que éramos almas gemelas y vimos al grupo que formamos casi espontáneamente como lo que los psicólogos llaman un grupo de afinidad. En lugar de ponencias formales, desarrollamos un formato de discusión abierta durante varios días, sin una agenda formal, una especie de simposio como en los diálogos de Platón. El resultado fue que aprendimos unos de otros y desarrollamos nuestro pensamiento y escritura sobre la subalternidad de manera exponencial. Comenzamos como un *Salon de Refuses*, la muestra anual de arte en el París del siglo XIX, donde los pintores rechazados por la Academia oficial podían exhibir. Tomamos como modelo al prestigioso grupo de Estudios Subalternos de Asia Meridional. Lo que se convirtió en nuestra declaración fundadora se adaptó de una

propuesta que hicimos a la fundación Rockefeller, que fue rechazada por un panel que incluía, al menos así se dijo, a Homi Bhabha, un gran aliado de los eruditos del Grupo de Estudios Subalternos de Asia Meridional. A nuestro amigo George Yudice le gustaba bromear diciendo que éramos el Grupo subalterno de los estudios subalternos. Nunca conseguimos mucho financiamiento o apoyo institucional hasta que la Universidad de Duke nos aceptó a fines de los años noventa. En 1992, cuando nos conocimos, éramos radicales académicos marginales, atrapados en callejones sin salida o en la crisis personal de los cuarenta. Nuestras inspiraciones fueron post-marxistas, poscoloniales, deconstructivas, posmodernistas y feministas de la segunda ola. Pat Seed y Gayatri Spivak fueron los vínculos entre nosotros y el grupo del sur de Asia y su fundador, el historiador Ranajit Guha, que también se convirtió en nuestro mentor de alguna manera: Guha llegó a creer que el grupo latinoamericano representaba el futuro de los estudios subalternos.

La mayoría de nosotros no sabía casi nada sobre la historia o la cultura del sur de Asia, pero encontramos en el trabajo del Grupo del Sur de Asia también un espíritu afín. Como ellos, vimos los estudios subalternos, como lo expresó Gayatri Spivak, como “una estrategia para nuestros tiempos”. Sin saberlo nosotros en ese momento, un grupo de intelectuales en Bolivia llegó a una conclusión similar, traduciendo y publicando algunos de los ensayos clave del Grupo de Estudios Subalternos del Sur de Asia. Ellos vieron su compromiso con los estudios subalternos como parte de un diálogo Sur-Sur, mientras que el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos estaba ubicado principalmente en la academia de los Estados Unidos. Algunas de estas figuras en Bolivia estaban asociadas a un colectivo académico llamado Comuna. Uno de los miembros de la Comuna fue Álvaro García Linera, el arquitecto ideológico del Movimiento al Socialismo boliviano y actual vicepresidente de Bolivia. Entonces, mientras nosotros, como los bolivianos, estábamos definitivamente fuera del poder en la década de 1990, incluso fuera del poder académico, no estábamos desinteresados en ello. El poder, quién lo tiene, quién no, quién lo está perdiendo, quién lo está ganando, de hecho, fue la principal preocupación de los estudios subalternos.

Aunque comenzamos decididamente en los márgenes, poco a poco a lo largo de la década de los noventa, empezamos a tener alguna repercusión en el campo de los estudios latinoamericanos. Tanto es así, que en una famosa polémica en 1998, Mabel Moraña se quejó de lo que ella llamó “el boom del subalterno”, acusando a los estudios subalternos y a la crítica postcolonial en general de “orientalizar” el tema latinoamericano. No a todos les gustó la idea o la palabra “subalterno” en sí, pero nadie podía permanecer totalmente indiferente a ella. La influencia que el Grupo llegó a tener es un testimonio del valor del trabajo colectivo en el mundo académico: cada uno de nosotros tenía sus propias carreras, pero como dije, nos admirábamos mutuamente. Juntos actuando en diferentes lugares, pero con una problemática común, fuimos más que la suma de nuestras partes.

El Grupo se disolvió formalmente en 2002 después de una reunión con algunos miembros del grupo del sur de Asia en Columbia University organizada por Gayatri Spivak. Algunos se han mantenido más cerca de su concepción original, otros se han alejado. He escrito sobre la necesidad de una perspectiva post-subalternista en mi propio trabajo. Pero la pregunta planteada por los estudios subalternos sigue siendo central. ¿Esa pregunta es básicamente la cuestión de la igualdad? ¿Qué es lo que hacemos que empuja en una dirección igualitaria, qué es lo que hacemos que funda o reproduce la desigualdad?

El impulso del Grupo del Sur de Asia provino, en palabras de Guha, de “el fracaso de la nación para convertirse en algo propio”. Guha se refería a lo que se percibía como el fracaso de los estados indios poscoloniales y de otros estados del sur de Asia para lograr los objetivos de desarrollo económico e igualdad planteados por los movimientos de independencia. Los supuestos de la historiografía india y del sur de Asia, vinculados tanto en las formas socialistas como en las liberales a una narrativa de la formación, modernización y progreso del Estado, tuvieron que ser reevaluados.

Nos enfrentamos a un fracaso similar en la discusión que condujo a la formación del grupo latinoamericano. La forma más inmediata de esto fue la inesperada derrota de los sandinistas, agotados por la guerra de la Contra y el bloqueo económico de los Estados Unidos, en las elecciones de 1990 en Nicaragua; varios de nosotros habíamos estado involucrados en un grado u otro con

el proyecto sandinista, por lo que este era un asunto personal. Pero la derrota de los sandinistas también marcó, pensamos todos, una crisis más general del proyecto de la izquierda latinoamericana, una crisis que coincidió con el colapso de la Unión Soviética y el bloque soviético.

Unos treinta años después, nos enfrentamos a un momento similar de fracaso de la izquierda latinoamericana, lo que mi colega Veronica Kim ha llamado los “Pink Tide Blues”: es decir, el virtual colapso del ambicioso proyecto de Chávez en Venezuela y, en general, la recesión del amplio y diverso triunfo de los gobiernos de la llamada Marea Rosa que siguió a Chávez en la primera década y media del nuevo siglo.

Algunos de nosotros, aquí yo me incluyo, habíamos puesto nuestras esperanzas en el éxito de la Marea Rosa. Otros eran más escépticos, señalando la incapacidad de esos gobiernos para ir más allá de los límites del capital global y la “colonialidad” del poder. Queda por verse si la energía de la Marea Rosa se gasta por completo: a riesgo de sobrepasar una metáfora ya inestable, la situación actual podría verse como un flujo de marea que inevitablemente producirá un reflujo, un reflujo que se espera que supere los límites de lo que se logró antes, volviéndose así de ese modo más rojos que rosados. Las metáforas no producen historia, por supuesto, pero a veces pueden ayudarnos a orientarnos en cierta dirección.

Pero el objetivo de estas consideraciones no es pasar juicio sobre la Marea Rosada sino indicar un sentimiento más profundo de fracaso: el fracaso del proyecto de América Latina como tal. El fracaso de los gobiernos de Chávez y la Marea Rosa fue un fracaso de la izquierda; pero la alternativa neoliberal que fue hegemónica hasta finales de siglo (y que ahora se está recuperando) también fracasó. La Marea Rosa fue precisamente el resultado de ese fracaso.

Todos estamos familiarizados con la idea de un Estado fallido y tenemos una idea de lo que es eso. En lo que quiero pensar es en América Latina como una civilización fallida. ¿Falló en relación a qué? Falló en relación a China e India en particular, en el período que se extiende desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta el presente. Si en 1945, América Latina en su conjunto, especialmente Brasil, Argentina y el Cono Sur, y México, estuvo algo por delante de China e India, ahora está claramente

por detrás, en términos de crecimiento demográfico y económico, por un lado, y estatus o influencia en el mundo, por otro.

Me refiero a “civilización” en el sentido que el difunto teórico político neoconservador Samuel Huntington dio a este término, en su famoso ensayo sobre el choque de civilizaciones. Podría decirse que Huntington es el arquitecto ideológico tanto de la Guerra contra el Terror –contra el radicalismo islámico– como de la guerra actual contra los inmigrantes en los propios Estados Unidos, especialmente los inmigrantes hispanos, perseguidos por la administración Trump. Huntington llegó a pensar en sus últimos años que la inmigración hispana era el principal desafío para el futuro de los Estados Unidos como un Estado-nación unificado.

La idea de civilización de Huntington ha sido muy ridiculizada. Uno de los grandes ensayos finales de Edward Said versa acerca de esto. Pero hay algo sobre el concepto que continúo encontrando convincente. Para Huntington, recordémoslo, las naciones de América Latina eran “países desgarrados” individual y colectivamente: ¿podrán definir, entonces, su futuro por una relación cada vez más simbiótica y dependiente de los Estados Unidos, o podrán desarrollarse, como una “civilización” distinta, su proyecto o proyectos hegemónicos propios en el marco de la globalización?

También se podría decir que el mundo islámico, en toda su extensión y complejidad interna y contradicciones, ha caído detrás de China y la India, pero funciona en el mundo como algo que Huntington entendía por civilización. América Latina no lo hace.

Uno de los primeros en diagnosticar el callejón sin salida que enfrentaba la modernidad latinoamericana fue el marxista peruano José Mariátegui. Escribiendo en 1925, es decir, después de la Revolución Mexicana y el surgimiento de nuevas formas de etnonacionalismo latinoamericano, Mariátegui concluyó:

Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc. en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la evidencia de un pensamiento hispano-americano. Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. El espíritu hispanoamericano está en elaboración.

Lo que Mariátegui quiso decir con “raza” aquí no está claro; no creo que sean solo poblaciones indígenas, a pesar de su atención al *ayllu* andino, o comuna agraria como precursora del socialismo moderno. Probablemente es más parecido a lo que Vasconcelos quiso definir en la misma época como “la raza cósmica”, un híbrido mestizo-indígena. En cualquier caso, podemos estar seguros de que Mariátegui no se refería a las élites blancas, europeizadas y criollas que habían dominado la ciudad letrada de América Latina desde la época colonial.

En 2009, unos ochenta y cinco años después de que Mariátegui hiciera esta observación, el escritor mexicano Jorge Volpi, un representante de la generación literaria de los llamados post-boom, y un liberal blanco partidario del mercado libre en lugar de un comunista mestizo como Mariátegui, enfatizó amargamente, en la víspera del bicentenario de la independencia de América Latina, en un libro llamado *El insomnio de Bolívar*:

Preguntémonos entonces, otra vez, ¿qué compartimos, en exclusiva, los latinoamericanos? ¿Lo mismo de siempre; la lengua, las tradiciones católicas y el derecho romano, unas cuantas costumbres de origen indígena y africano y el recelo, ahora transformado en chistes y gracejadas, hacia España y los Estados Unidos? ¿Es todo después de dos siglos de vida independiente? ¿Eso es todo? ¿De verdad?

Para Volpi, la respuesta a su pregunta deliberadamente irónica es sí; no hay mucho más acerca de la idea de América Latina. Su conclusión es: “quizá la única manera de llevar a cabo el sueño de Bolívar sea dejando de lado a América Latina”.

Volpi pertenece a una generación que estaba ansiosa por deshacerse de la carga edípica de un nacionalismo y un romanticismo revolucionarios latinoamericanos anteriores, y seguir adelante con el valiente nuevo mundo de la globalización neoliberal: eran los escritores de McOndo, al estilo de McDonald’s, como opuestos al Macondo de García Márquez. También hay un rastro en la posición de Volpi de los pensadores liberales del siglo XIX como Sarmiento, que abogaban por la imitación o la simple anexión a los Estados Unidos como el camino a seguir para América Latina.

La posición de Volpi y su generación se basa en lo que he llamado el paradigma de la desilusión. Esto a menudo está

incrustado en una narrativa que toma la forma de una novela de *bildungsroman* o de crecimiento: la novela del *guerrillero arrepentido*, o *guerrilla arrepentida*. El mismo Volpi ha escrito una de estas, *El fin de la locura*, que apunta a la moda entre los izquierdistas latinoamericanos en relación con la teoría francesa (está ambientado en parte en el París de 1968, con viñetas de Althusser, Foucault, Lacan, etc.). La tercera parte de la película *Amores Perros*, con la figura del exguerrillero, ahora sicario a sueldo, El Chivo, es otra. Pero hay docenas y docenas de novelas, obras de teatro, películas que se basan en el paradigma de la desilusión, cada una con una inflexión nacional específica.

La idea subyacente es algo como lo siguiente: la ilusión de la transformación revolucionaria de la sociedad latinoamericana fue una adolescencia romántica. Fue una adolescencia generosa y audaz, pero también propensa al exceso, la irresponsabilidad, el error de cálculo y la anarquía moral. Por contraste, la maduración biológica y biográfica de la generación de los años sesenta, ahora padres, profesionales y propietarios, corresponde a la hegemonía del neoliberalismo y la redemocratización de los años ochenta y noventa.

El libro de 1992 de Jorge Castañeda *La utopía desarmada* fue quizá la expresión más influyente del paradigma de la desilusión, y el mismo Castañeda se convirtió en el modelo de cierto tipo de derecha intelectual, en sintonía con la globalización neoliberal y el Consenso de Washington. El pensador que ha ocupado el lugar de Castañeda hoy en ese sentido parece ser el ecuatoriano Jaime Durán Barba, el asesor de Macri, en efecto su Steve Bannon, en su exitosa campaña presidencial en Argentina hace varios años. El eslogan de Durán Barba es: “Ahora el PC no es Partido Comunista sino Computadora Personal”. La diferencia con Bannon es que los nuevos derechistas latinoamericanos no son etnonacionalistas ni racistas o anti-gay. Más bien abrazan la posibilidad de la ciudadanía flexible, la globalidad, la Web; a veces son pro-gay, incluso pro-elección. Esto da a los nuevos gobiernos de derecha en América Latina un carácter diferente al populismo etnonacionalista del Brexit, Hungría, Polonia, Rusia y los nuevos partidos de ultraderecha en Europa occidental. Todo esto cambia con Bolsonaro, por supuesto. Un efecto nocivo de la globalización, como fue el fascismo del imperialismo

La globalización entra en contacto pero, en consecuencia, en conflicto con historicidades previamente separada o subordinada a la historicidad de Europa occidental. Hay una forma de historicidad específicamente china, que se remonta al imperio de muchos miles de años, y ve el surgimiento de la dominación occidental desde el siglo XV como una mera burbuja de unos quinientos años, el lapso de una dinastía, que empieza a evaporarse. Giovanni Arrighi escribió sobre esto en su último libro, *Adam Smith en Beijing*. Existe una historicidad similar en el nacionalismo indio de un pasado imperial hindú y/o musulmán nunca extinguido, que volverá, después de la interrupción del dominio colonial británico, un pasado que absorbe mucho de ese tipo de dominio, pero no se limita a él, pues antes de la colonización británica desarrolló sus propias formas de capitalismo exportador. Putin y sus ideólogos han resucitado el debate del siglo XIX entre los eslavófilos y los europeizantes, argumentando que el destino de Rusia es crear un nuevo imperio o esfera de influencia ruso-asiático occidental.

Lo que sugieren los pasajes de Mariátegui y Volpi, situados en ambos extremos del proyecto de la modernidad latinoamericana, es que América Latina, en su conjunto, no tiene una historicidad similar. Es por eso que se ha vuelto intrascendente o secundaria en el mundo posterior a la Guerra Fría. A pesar de su casi extinción por el colonialismo, los pueblos indígenas de América Latina y América del Norte tienen la posibilidad de una historicidad similar, algo de lo que carece la propia América Latina.

¿Qué ha bloqueado el surgimiento de América Latina como una civilización en el sentido de Huntington de ese término? Basado en el modelo del clásico de Mariátegui en *Siete Ensayos sobre la realidad peruana*, propongo un conjunto de siete preguntas que creo que son pertinentes acerca de este planteamiento general. Estas son respectivamente:

- La cuestión de la colonialidad.
- La cuestión de los Estados Unidos.
- La cuestión del catolicismo.
- La cuestión relacionada con el Barroco como significante cultural para América Latina.
- La cuestión de la nación-Estado.
- La cuestión del socialismo.

La cuestión de la comunidad hispana o latina en los Estados Unidos.

Voy a decir algo brevemente sobre cada una de ellas. Lo que tengo que decir, soy consciente de ello, es sobre todo de segunda mano o cocinado a medias y demasiado especulativo, pero tal vez la circunstancia de mi inminente jubilación me dé un poco de licencia para pontificar. Todas esas cuestiones tienen alguna conexión con perspectivas abiertas por los estudios subalternos. Pero mientras los estudios subalternos son o fueron útiles para diagnosticar el problema de América Latina, no se ofrecen como una cura.

La colonialidad. Todos sabemos que la colonialidad latinoamericana difiere de la colonialidad china o india. Ni China ni India sufrieron el genocidio de grandes secciones de sus poblaciones nativas, ni la imposición del cristianismo en ningún sentido extenso, ni de los idiomas de los colonizadores locales. Hubo poco o ningún mestizaje: las economías ciertamente estaban distorsionadas, pero no radicalmente transformadas. Al igual que en el caso de África u Oriente Medio, las poblaciones europeas que residen en ellas podrían eliminarse sin cambiar las características de las poblaciones subyacentes.

A pesar de que América Latina se independiza formalmente de Europa casi un siglo y medio antes que China e India, ha encontrado más difícil escapar del campo de gravedad de la colonialidad. Jorge Klor de Alva registró esta paradoja en un ensayo de 1992, “El colonialismo y el poscolonialismo como espejismos (latinoamericanos)”. Su argumento central fue el siguiente:

La estrecha identificación de las culturas nacionales posteriores a la independencia con sus plantillas europeas hace evidente que las Américas, en contraste con muchas sociedades asiáticas y africanas, no experimentaron descolonización en el curso de su supuesta poscolonialidad.

Vale la pena señalar que Klor de Alva habla de toda América, no solo de América Latina o América del Sur, lo que entiendo que significa que él también incluye a Estados Unidos y Canadá en su juicio.

Cuando ese comentario salió a principios de la década de 1990, fue recibido con alarma y controversia en los estudios latinoamericanos. Recuerdo a mi colega Antonio Cornejo Polar, mi maestro en todos los aspectos en ese momento, preguntándome ansiosamente si creía que podía ser verdad. Hoy parece más bien un asunto de sentido común. La cuestión no es si Klor de Alva tenía razón, sino qué hacer al respecto.

Los Estados Unidos. Las posibilidades de América Latina no se pueden separar de la formación y el ascenso de los Estados Unidos, que en casi todos los momentos de su corta historia imperial ha obstruido, interferido, sofocado, sobornado, amenazado y mal dirigido la energía de la civilización latinoamericana. Todos ustedes conocen la historia: las dos guerras principales; el centenar de intervenciones militares directas en pequeña escala; las ocupaciones militares de Haití, Nicaragua, Puerto Rico, Cuba, Panamá; la guerra de contrainsurgencia de los años sesenta y setenta, que costó alrededor de medio millón de vidas en todo el continente; la guerra contra las drogas... Ahora estamos en los Estados Unidos profundamente preocupados por la intromisión rusa en nuestras elecciones, pero apenas hubo una elección importante en América Latina durante la Guerra Fría en la que Estados Unidos no interviniera directa o indirectamente.

La fantasía del Muro de Trump es solo el último capítulo de una historia muy larga y triste. Pero llega en un momento que puede describirse como el debilitamiento del poder de los Estados Unidos, el comienzo de su decadencia imperial. Trump, como los últimos Habsburgos, es tanto un síntoma como una causa de esa decadencia. Está desmantelando, por sus acciones o por sus efectos, a la vez el aparato del Estado imperial y la hegemonía política y cultural de los Estados Unidos sobre el resto del mundo. Incluso si Trump estuviera decisivamente paralizado o derrotado políticamente, lo cual no es seguro, no creo que la hegemonía de los Estados Unidos fuera recuperable. El emperador ha sido visto sin su ropa. Como en el caso de la España imperial, el declive será gradual y prolongado. Lo que es importante subrayar aquí es que Estados Unidos ya *no puede* pretender ejercer la hegemonía militar en las Américas.

Me parece importante distinguir el declive de los Estados Unidos como un Imperio, del futuro de los Estados Unidos como

un Estado-nación multicultural, un Estado plurinacional como dicen los bolivianos. Esa posibilidad podría incluso beneficiarse del declive imperial.

Todo esto debería ser una buena noticia para América Latina: en una ecuación de juego de suma cero, América Latina aumentará a medida que Estados Unidos disminuya. Sin embargo, si esto sucede o no, tendrá que ver con las fuerzas internas en América Latina y con la comunidad latinoamericana en los Estados Unidos. Eso me lleva a la tercera de mis siete preguntas: el catolicismo.

El catolicismo. Es difícil imaginar a América Latina sin considerarla como parte de su identidad esencial como civilización, el catolicismo. Pero puede ser (ofrezco esto como algo para pensar más que como una conclusión definitiva) que el catolicismo se ha convertido en un obstáculo más que en un estímulo para el surgimiento de América Latina como civilización, como un aspecto más de su pasado que de su futuro. Si eso es cierto, entonces el futuro de América Latina debería involucrar una planificación consciente hacia una disminución de la fuerza del catolicismo alentando el desarrollo de formas seculares de multiculturalismo o interculturalismo, especialmente en los campos de la educación y la cultura popular.

La Teología de la Liberación ha dejado un legado ambiguo en este sentido. Puso a sectores importantes de la Iglesia y a su público del lado de los pobres. El Papa Francisco es el último ejemplo de esto. Una de las definiciones que ofrecimos para los estudios subalternos fue que, igual que la Teología de la Liberación, era una opción preferencial por los pobres. Pero al hacerlo, la Teología de la Liberación también volvió a autorizar y revitalizó un catolicismo que estaba y sigue estando, en general, del lado de las élites europeizadas y la subordinación al poder estadounidense y europeo en América Latina.

Hubo un sincrético milenarismo afro-católico que inspiró algunas de las grandes revueltas campesinas del siglo XIX, como la que Glauber Rocha imagina en su película *Deus o diablo na terra del Sol*. Pero en la modernidad no ha sido posible construir un sujeto progresista nacional-popular desde el catolicismo. Al mismo tiempo, los tipos de capitalismo que produce la hegemonía católica, incluso en formas favorables a los negocios como el

Opus Dei, son muy limitados y (en términos globales) modestos. El capitalismo latinoamericano, con algunas excepciones, principalmente brasileñas, es un tipo del capitalismo mezquino. Gramsci notó sobre la historia italiana moderna que mientras en otros países europeos el Renacimiento exportado desde Italia produjo una intelectualidad científica y secular progresiva, en la misma Italia condujo a la Contrarreforma involutiva y al triunfo ideológico de la jerarquía intelectual católica. Mutatis mutandis, lo mismo podría decirse sobre el catolicismo y América Latina.

Es más fácil decir esto hoy, cuando podemos ver los resultados de los regímenes etno-nacionalistas neo-católicos en el este de Europa como Hungría o Polonia, y el renacimiento de la ortodoxia en Rusia. En una época anterior, un socialista democrático como yo podría haber argumentado que el comunismo soviético trató de reprimir la religión con demasiada fuerza. Hoy podría estar más inclinado a decir que el comunismo no reprimió el catolicismo, o quizás más exactamente no pudo, lo suficiente. Me refiero, por supuesto, a la forma institucional del catolicismo, no a la fe de sus creyentes, y sus buenas obras en favor de los pobres, que respeto. No soy creyente, pero sí creo en la libertad de religión. Pero también en la libertad con respecto a la religión. En ese sentido, creo que el crecimiento rápido del protestantismo evangélico en América Latina, mas que una posibilidad hegemónica, es un síntoma del fracaso de su proyecto civilizacional.

El Barroco. La cuestión del Barroco y su relevancia como significativo cultural de América Latina se deriva de esto. El sociólogo chileno Pablo Morandé ha hablado del “espíritu barroco” de América Latina, mediante el cual se refiere a la fusión de catolicismo y mestizaje, bajo la dirección de un Estado paternalista y jerárquico. (Morandé estuvo cerca del pensamiento de la junta chilena). El Barroco ha sido la principal pasión de mi vida académica durante más de medio siglo, por lo que soy muy consciente de sus poderes de seducción. Tanto para la derecha como para la izquierda de la teoría cultural latinoamericana, el Barroco continúa ejerciendo una poderosa fascinación. La razón subyacente es algo como esto: el Barroco es visto como el lugar de la grandeza y originalidad cultural de América Latina como una civilización, donde se puede imaginar y producir un pasado utilizable de

América Latina y un futuro latinoamericano. El Barroco es, por supuesto, también predominantemente la forma cultural de la Contrarreforma.

Por lo tanto, a pesar de mi fascinación por el Barroco, estoy más inclinado a verlo como la forma de neurosis civilizacional de América Latina, en lugar de ser el lugar para reimaginar su pasado o elaborar nuevas imágenes de su futuro. Los médicos dicen que las neurosis deben ser trabajadas. Eso no significa que uno pueda o deba separarse de ellas completamente. Slavoj Žižek habla de aprender a amar nuestros síntomas a este respecto. Aun así, es posible un desapego parcial, precisamente a través del trabajo filológico e interpretativo de la crítica literaria y cultural, que dirigiría las energías de la civilización y la posibilidad de enderezarse hacia nuevos caminos. La cuestión del Barroco se solapa con la cuestión del papel de la literatura en sí misma: la “ciudad letrada”, como la llamó Ángel Rama, en la cultura latinoamericana.

El Barroco es a menudo visto como la versión latinoamericana del Melting Pot en la historia sociocultural de los Estados Unidos, el lugar de la transculturación o la hibridación. Desde el punto de vista de la izquierda, en un argumento que podría encontrar apoyo tanto en Deleuze como en Adorno, la proliferación barroca se considera en sí misma anticapitalista, perturbadora de la ley del valor. Pero no pierde su carácter neurótico y melancólico por eso: es la naturaleza de una neurosis, como la de un agujero negro, que absorbe todo lo que lo rodea, en lugar de permitir la liberación de su campo traumático de gravedad. *Cien años de soledad* es un texto conscientemente neo-barroco, pero su visión final es anti-barroca, como la nuestra también debería ser: “Las razas condenadas a cien años de soledad no tienen otra oportunidad en la tierra”.

La nación-Estado. Los estudios subalternos se basaron en una crítica de la teleología del Estado nacional colonial y poscolonial moderno, una especie de anti-hegelianismo hegeliano, si se quiere, o un hegelianismo a la inversa. Hoy creo que esta crítica del Estado pone las cosas de una manera demasiado radical y dura. Por eso sostengo, como señalé antes, una perspectiva possubalternista. Por supuesto, estábamos registrando que el Estado-nación, que supuestamente debía suplantarse la colonialidad, inaugurando así

una nueva historicidad, se mantuvo en algunos siempre/ya ligados a la colonialidad. Este problema es más evidente en el carácter algo arbitrario de los propios estados, que resultó de las relaciones diferenciales de las regiones de América Latina y el Pacífico con la metrópoli colonial.

Sin embargo, si entendemos por hegemonía “el liderazgo intelectual y moral de la nación”, en la famosa definición de Gramsci, se deduce que el Estado y las formas del aparato ideológico estatal (educación, medios de comunicación, derecho, instituciones culturales...) deben abordarse. Aunque las luchas comienzan en la sociedad civil, en algún momento deben pasar al Estado o a través del Estado: el movimiento popular “se convierte en el Estado”, para utilizar la frase de Ernesto Laclau (en oposición a la idea leninista de “tomar el poder del Estado”).

Pero si la pregunta más grande es el surgimiento de América Latina como una civilización —una patria de todos, una nación de naciones—, entonces el Estado-nación también es claramente un límite. Es como la pregunta que acosó al movimiento comunista en los años veinte y treinta: ¿es posible el socialismo en solo una nación? Sí, allí estaba la Unión Soviética, pero en cierto modo no; la Unión Soviética se vio atrofiada por el imperialismo en sus orígenes, y ahora ya no existe más. Se ha dividido en estados-nación multicolores. Chávez se dio cuenta de esto en sus torpes pero fervientes esfuerzos por un continentalismo bolivariano. Y se han logrado algunos resultados: hoy existe, por ejemplo, en relación con Cuba, un sentido de solidaridad continental que ya no depende del permiso de los Estados Unidos.

¿Podemos imaginar formas de hegemonía que emergen más allá o entre las naciones-Estado? Ahí está el ejemplo del siglo XVIII criollo y la revolución haitiana, las rebeliones de Tupac Amaru y Tupac Katari, y algunos aspectos de la lucha armada de los años sesenta parecen pertinentes. Sin embargo, el poder aún se gana o se pierde a nivel del Estado-nación, y requiere, en condiciones de democracia, el ejercicio de la franquicia política: partidos políticos o movimientos de diversos tipos, políticas electorales y todas las trampas del gobierno real, incluidos negocios y corrupción. La nación es como la familia: no se trasciende fácilmente. Para trascender el Estado-nación, primero tienes que pasar a través de él.

El socialismo. Se desprende de lo que he estado diciendo que, como Mariátegui pensó hace casi un siglo, el socialismo tendrá que ser la ideología habilitadora de la posible aparición de América Latina como civilización. El capitalismo latinoamericano está atrofiado por el catolicismo y la dependencia. Para decirlo de otra manera, América Latina como civilización, si eso es posible o deseable, será socialista o no lo será. El fracaso del socialismo en el siglo veinte es coextensivo al fracaso de América Latina. Me refiero, por supuesto, a un socialismo “venidor” de un tipo diferente al de los regímenes incómodos y a menudo brutales de lo que se llamó socialismo real en el siglo XX, incluida Cuba, un socialismo modulado desde abajo por los movimientos sociales, por el feminismo, por los indígenas, afroamericanos y asiático-latinos, por el pensamiento *queer*: un socialismo no tan centrado en el Estado y la uniformidad cultural del nacionalismo, abierto al interculturalismo, a nuevas identidades, a las diferencias sexuales, a los derechos de las mujeres, a diferentes ideas de gobierno, diferentes ideas de historia y territorialidad, diferentes formas tanto de propiedad social como de mercado.

Tanto China como la India emergen a la globalización después de largos períodos de lucha social profunda y altamente enfocada: el movimiento nacionalista de la India y el sur de Asia, asociado sobre todo con Gandhi; el Ejército Rojo y la revolución china. Ambos, a su vez, están arraigados en las grandes rebeliones campesinas del siglo XIX. Con la excepción de la revolución mexicana, nada similar ha ocurrido ni ocurre en América Latina. En mi opinión, donde América Latina parece haberse acercado más a producirse como una civilización como China e India –esto parecerá una tontería, pero lo he pensado un poco– es en el período de lucha armada esporádica que sigue tras la victoria de la revolución cubana en 1959. La importancia de la revolución cubana no era tanto en función de la propia Cuba, un país pequeño después de todo, como para abrir la posibilidad de un movimiento revolucionario más amplio a nivel continental: el Che Guevara entendió esto. En retrospectiva, por supuesto, la lucha armada parece una empresa descuidadamente romántica y trágicamente defectuosa. Ese es el tema del paradigma de desilusión que discutí anteriormente. Pero existía en su núcleo la

posibilidad de asumir y, en algunos casos, derrotar al imperia-
lismo. Recuerdo el eslogan de la era: “Crea tres, cuatro, muchos
Vietnams”.

Se discutirá que el colapso de la Unión Soviética habría
condenado incluso un escenario optimista del efecto dominó la-
tinoamericano: Cuba, Venezuela, Bolivia, Guatemala, El Salva-
dor, y Chile. Uruguay, Nicaragua... Mi respuesta sería que, si
América Latina o partes significativas de ella se hubieran vuelto
socialistas, ya fuera a través de la lucha armada y/o algo como el
camino chileno de Allende al socialismo repetido en otros países,
entonces el bloque soviético en sí podría no haberse derrumbado.
Habría tenido un nuevo interlocutor. Las formas del socialismo
en sí cambiarían. Digo esto como alguien que no ve el colapso de
la Unión Soviética como algo inevitable o bueno. Estoy de
acuerdo con Putin sobre eso.

En cuanto a la Marea Rosa, puede verse como la víctima
de su propio éxito. En cualquier caso, los gobiernos de la Marea
Rosa elevaron a las masas de sus poblaciones a un nivel de vida
de clase media baja, reduciendo drásticamente la desigualdad de
ingresos y la pobreza absoluta. Pero ese esfuerzo sacó a esos sec-
tores de la población de la subsistencia a la economía de con-
sumo, con nuevos conjuntos de necesidades y demandas. Los
gobiernos de la Marea Rosa no podrían seguir satisfaciendo estas
necesidades y demandas sin tener en cuenta sus recursos, espe-
cialmente en una era de precios de exportación a la baja. La crisis
actual en Venezuela es el resultado de este impasse. Aun así, la
alternativa tampoco es demasiado atractiva: una nueva ronda de
políticas neoliberales necesitará imponer medidas de austeridad
en sus poblaciones para estimular la inversión, y eso tendrá el
posible efecto de re-radicalizarlas.

Los hispanos o latinos en Estados Unidos. El latino es un
nombre inapropiado, al igual que la idea de una América Latina
misma, que sabemos que fue inventada por la Oficina de Relacio-
nes Exteriores de Francia a mediados del siglo XIX para que las
nuevas repúblicas se alejaran de su identificación con el imperia-
lismo británico y su proximidad a los Estados Unidos. Pero po-
demos vivir con nombres inapropiados. La idea de “latino” es que
la población hispanohablante de los Estados Unidos tiene una
raíz latinoamericana, no española. En 1998, en mi libro

Subalternidad y representación, escribí que los latinos de los Estados Unidos eran la quinta comunidad más grande del mundo de habla hispana. Eso debe cambiarse hoy: los latinos de EE. UU. son los segundos más grandes, después de México y antes que España. Y si consideramos el mundo ibérico en general, incluido su país más grande, Brasil, entonces el orden de magnitud es Brasil, México, los latinos de EE. UU. Y solo en el cuarto lugar está España.

Por lo tanto, Estados Unidos debe ser parte de lo que América Latina significa y significará. Por contraste, no España o Portugal. La fantasía de América Latina como civilización no incluye a España o Portugal, sino como antecedentes (de la manera en que Grecia fue antecedente al Imperio Romano). El hoy de moda “iberismo” o el “Hispanismo Global” no son caminos para imaginar el desarrollo de América Latina como civilización. Todo lo opuesto. ¿Y si América Latina se convertirá en parte de los Estados Unidos? La fantasía de Trump sobre el Muro fronterizo es simbólica. Más allá de los muros que ya existen –hay muchos de ellos, a lo largo de partes de la frontera entre Tijuana y los suburbios del sur de San Diego, tres (construidos por Clinton, Bush y Obama, respectivamente)–, el Muro nunca se acercará a ser realmente construido. ¿Cómo se podría dibujar una línea que separe racial y culturalmente a un Otro latinoamericano que siempre/ya ha estado presente en la territorialidad de los Estados Unidos, incluso antes de su fundación como un Estado-nación independiente? Incluso si la tarea se lleva a cabo o está parcialmente cumplida, sería como si los israelíes erigieran su muro para mantener alejados a los palestinos de Cisjordania, mientras que su propia población árabe palestina crece rápidamente, y ahora representa entre un cuarto y un quinto de la población de Israel. A la escritora chicana Gloria Anzaldúa, que era del sur de Texas, le gustaba observar: “no es tanto que crucemos ilegalmente la frontera; la frontera cruzó sobre nosotros”.

He sugerido que la idea del Muro en sí representa un debilitamiento del poder de los Estados Unidos, un momento de ansiedad y reducción en lugar de fuerza. Este cambio de poder perturba un poco al binario de Estados Unidos/América Latina, en ambos lados. Desde el lado estadounidense, América Latina deja de ser el “patio trasero” y se convierte en algo así como un mal barrio. Pero para los latinoamericanos, surge la pregunta de

¿dónde termina América Latina, dónde comienza? ¿Incluye eso la vasta población latinoamericana que reside ahora en los Estados Unidos? Una de las primeras narraciones de la literatura colonial española es *Naufragios* de Cabeza de Vaca, que relata el viaje de unos diez años de duración de un grupo de españoles naufragados, uno de ellos de ascendencia africana, a través de lo que hoy es el sur estadounidense y el este de Texas: los estados rojos, el país de Trump.

Cité a Jorge Volpi anteriormente. Deseo concluir volviendo a él. Este es el escenario de Volpi para un posible futuro latinoamericano en *El insomnio de Bolívar* (el libro es de 2009, así que, por supuesto, es anterior a Trump; no sé qué diría Volpi ahora, pero en declaraciones recientes se ha hecho partidario de López Obrador). Primero, México desaparece como un Estado-nación, absorbido por los Estados Unidos. Luego, el continente en su conjunto se une en dos o más o menos regiones cohesivas, con América Central y el Caribe vacilando en sus alianzas entre los bloques masivos del Norte y del Sur. En 2035, se crea algo llamado Alianza del Sur, en cierto modo similar al ALBA de Chávez o la OEA sin los Estados Unidos. En 2044 aparece una Unión de América del Norte que abarca el antiguo México, Canadá y los Estados Unidos, NAFTA, en otras palabras. Sigue en 2049 una guerra o una serie de guerras dentro y en los límites entre las dos entidades... Luego, un largo período de distensión, que lleva a la declaración formal en 2098 de algo llamado los Estados Unidos de Las Américas. La consolidación de la nueva nación o supranación se ve interrumpida por un período subsiguiente de agitación e inquietud regionales, como el período entre la independencia de los Estados Unidos y la proclamación de la Constitución en 1793. Pero luego, en 2110, cien años después del bicentenario, la nueva entidad surge como un Estado funcional y una sociedad civil, “una América unida”. Bolívar, famoso por su insomnio, ahora puede finalmente dormir.

¿Es América Latina capaz de convertirse en una civilización y actuar en el mundo como tal, como lo hace hoy China? Probablemente no, el escenario de Volpi es probablemente tan plausible como cualquier otro.

Pero teniendo en cuenta el crecimiento de la población de Estados Unidos con raíces hispanas o portuguesas, quizás podamos imaginar el siguiente escenario, que se parece, pero de una

manera crucialmente invertida, al de Volpi. No es tanto que una América del Norte poderosa, en crecimiento y culturalmente unificada absorba a una América Latina más débil, trágicamente heterogénea y económicamente subdesarrollada en unos Estados Unidos de las Américas en general, básicamente en los Estados Unidos de hoy en día. Se trataría más bien de una emergente América Latina multicultural, igualitaria, socialista –socialista en formas nuevas, inimaginables y postoccidentales, como he sugerido– que comenzara a penetrar y absorber a los Estados Unidos a medida que se hiciera más patente su proceso de declive económico y cultural, del modo en que Gran Bretaña quedara sujeta a los Estados Unidos en el período de su devastación de posguerra y su declive imperial. Si aceptamos el plazo sugerido por Volpi, hacia 2110, la población de las Américas será de más de mil millones, aproximadamente como las de China o la India en la actualidad. Entre dos tercios y tres cuartos de esa cantidad será de origen hispano, luso, afro o indígena.

Lo que parece probable en este contra-escenario es el declive de los Estados Unidos, pero por lo demás no insisto en su verosimilitud. Al igual que en la obra de Volpi, todo esto es un tipo de juego con la historia y las posibilidades. He tenido muchas ideas sobre el futuro de América Latina y de los Estados Unidos, pero generalmente se ha demostrado que están equivocadas. Mi carrera ha sido un esfuerzo por adelantarme a mis suposiciones equivocadas.

¿Por qué no terminarla con una más?

Recibido: 31 de octubre de 2018. Revisado: 22 de diciembre de 2018.
Publicado: 31 de enero de 2019. *Revista Letral*, n.º 21, 2019, pp. 4-23.
ISSN 1989-3302.

DOI: <http://dx.doi.org/10.30827/RL.voi21.8107>