

NACIÓN Y REPRESENTACIÓN: LA CUESTIÓN NACIONAL EN EL GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDIOS SUBALTERNOS

Nation and representation: the national issue in the Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos

Renato Hamel*

Resumen

Este artículo da cuenta de las trayectorias intelectuales entre el Grupo de Estudios Subalternos de la India y su contraparte Latinoamericana, con respecto a las cuestiones de la identidad nacional y el nacionalismo, analizando y comparando aportes de Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Ileana Rodríguez y John Beverley. Dos hipótesis principales serán desarrolladas. Primero, que la obra de Guha ha sido mediada heterogéneamente por una postura normativa antinacional que se confunde con un diagnóstico descriptivo y, segundo, que la postura antirrepresentacional es contradictoria con la posibilidad de un nacionalismo subalterno.

Palabras clave: estudios subalternos, identidad nacional, nacionalismo, representación.

Abstract

This article covers intellectual trajectories from the Indian Subaltern Studies Group to the Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, in the light of nationalism and national identities, analyzing and comparing contributions of Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Ileana Rodríguez, and John Beverley. Two hypotheses will be developed. First, that Guha's work has been heterogeneously mediated by an anti-national normative approach that is confused with a descriptive diagnosis. Second, the subaltern anti-representational stance is contradictory to the possibility of a subaltern nationalism.

Keywords: subaltern studies, national identity, nationalism, representation.

* Licenciado en Historia y Estudiante de Magíster en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chile. Becario CONICYT (2010-2011). Coeditor del libro "El poder de la cultura. Espacios y discursos en América Latina" (Universidad de Chile, Santiago, en edición) y de números 1 y 3 de la Revista de la Corporación Chilena de Estudios Históricos (CCEHS) (2009 y 2011). Autor de capítulo en libro "Interculturalidad desde el sur. Demandas y proyecciones en el Bicentenario" (Valdivia, Universidad Austral, en prensa), y de "Desarrollismo cepaliano y discurso nacionalista", Revista Raíces de Expresión, nº6 (2008). Columnista en www.estudioshistoricos.cl

Desde la última porción del siglo XX, el mundo académico ha sido parte del fenómeno que se ha denominado diálogo Sur-Sur, caracterizado por una creciente interrelación entre las producciones críticas originadas en las periferias del sistema-mundo capitalista (si bien mediadas en gran parte por la academia estadounidense), principalmente en torno al estudio de expresiones culturales y problemas teóricos que la producción metropolitana no supo o pudo comprender en toda su profundidad. En este marco, uno de los problemas más debatidos ha sido el de los nacionalismos periféricos que sustentaron y –en menor medida– sustentan regímenes postcoloniales de dudoso éxito, o de proyectos que nunca lograron materializarse, pero que, de todas formas, poseían un programa lo suficientemente coherente como para ser criticado. El presente artículo tiene por objetivo discutir uno de los tantos tránsitos dados en torno a la crítica al nacionalismo y su relación con las operaciones de representación de sectores caracterizados como subalternos, el que se dio desde el Grupo de Estudios Subalternos de la India (GESI) al Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (GLES). Este tránsito, como se intentará argumentar, en algunos casos ha resultado en la simplificación por parte del segundo grupo de la crítica aguda y compleja de la nación realizada por autores indios como Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Homi Bhabha o Gyanendra Pandey.

¿Es *la defensa del fragmento* –para usar el título del artículo del indio Gyanendra Pandey– equivalente a una renuncia a lo nacional? ¿La crítica “subalternista” a la ostentación de la cultura hindú brahmánica como la única cultura nacional implica una abjuración del concepto de nación? Pareciera que tal es la lectura realizada por el GLES, quienes, en su “Manifiesto inaugural” abordan una óptica ambigua al respecto. Por una parte, sostienen que “la desnacionalización es, simultáneamente, el límite y el umbral de nuestro proyecto”, o que el concepto de nación es “llamado a juicio”. Pero el sustento de tal diagnóstico –por lo menos en este texto– no es teórico, sino histórico. Si para el GLES la nación en América Latina ha sido perjudicial no es por una condición teórica inherente a ella, sino más bien por el acaparamiento que de ella hizo la burguesía, utilizándola para sus propios fines (GLES 1998, 94-96). El matiz histórico de esta argumentación introduce una señal de ambigüedad en la valoración teórica de la nación, desde la especulación contrafactual que puede ser rearticulada en un proyecto político: ¿qué habría pasado si el concepto de nación no hubiese estado atado al protagonismo de las élites criollas?; ¿qué pasaría si a futuro se construyera un concepto de nación desde la subalternidad, desligado del liderazgo inadecuado de las élites gobernantes?

La única manera de responder en coherencia con el planteamiento desnacionalizador dentro del texto –obviando la caricatura postmoderna que desecha toda posibilidad de proyecto a futuro por teleológico– es recurrir a la dimensión espacial de la nación: “Al ser un espacio de contraposición y colisión,

la nación contiene múltiples fracturas de lengua, raza, etnia, género, clase, y las tensiones resultantes entre asimilación (debilitamiento de las diferencias étnicas, homogenización) y confrontación (resistencia pasiva, insurgencia, manifestaciones de protesta, terrorismo)" (GLES 1998, 95).

Bajo este criterio, la nación como espacio es el lugar de fracturas lingüísticas, raciales, étnicas, genéricas y clasistas (descritas de manera sorprendentemente fijas), lo que deja libre de culpas a la nación como grupo humano, que, incluso, podría agregarse a la lista suministrada de contradicciones dadas en un espacio dado. Resulta difícil de comprender la omisión que se hace de esta última definición, predominante en los círculos académicos dedicados al estudio de la nación, donde se entiende como un grupo humano cuyas fronteras están definidas objetivamente, sea expresión de una historia providencialista o una construcción social, o subjetivamente, como identidad nacional, según la posición tomada. A pesar de este carácter dominante, ninguna de ellas aflora en el manifiesto inaugural, ni siquiera con la intención de rebatirla (GLES 1998, 97). De esta manera, la crítica del GLES evade por completo la problemática de la nación como un grupo social que se percibe como tal, invisibilizando la cuestión de la ideología, a partir de la omisión de su posibilidad como espacio de negociación, apropiación o aceptación. Y apunta, en fin, meramente contra el nacionalismo estatal latinoamericano.

Asimismo, es notoria la dubitación a la hora de librarse definitivamente de la nación, de "des-nacionalizar" su propio discurso. Por ejemplo, se dice que "ya no podemos operar exclusivamente con el prototipo de la nacionalidad" (GLES 1998, 95. Cursiva en el original), en lugar de señalar la futilidad del prototipo de la nacionalidad; no operar exclusivamente con la nacionalidad implica seguir haciéndolo parcialmente. También, se señala que "no estamos buscando dejar de lado el problema de lo "nacional" y otras formas de nacionalismo y de movilización 'nacional-popular'" (GLES 1998, 98). Desde allí entiendo el tratamiento de la des-nacionalización como límite, en tanto actúa como utopía imposible de alcanzar, como posición ideal, pero que a la vez está revestida de una profunda contrariedad estratégica e, incluso, imposibilidad teórica, como se deduce de la omisión de la consumación del ideal des-nacionalizador.

A pesar de esta matización de la crítica a la nación, me parece que el tono general del texto es evidentemente anti-nacional. Este tono abunda a lo largo del texto, por ejemplo, cuando se lee la tradición de los Estudios Latinoamericanos como contraria a la nación (GLES 1998, 87) o cuando el subalterno es definido como internacionalizado (GLES 1998, 98). En un nivel superficial, pareciera como si las omisiones, los silencios y los prejuicios del "Manifiesto Inaugural" con respecto a la viabilidad de la nación se derivaran de la reproducción de la tendencia anti-nacional propia del post-estructuralismo que se le achaca a su antecedente teórico, el Grupo de Estudios Subalternos de la India (GESI). Me

gustaría volver, sin embargo, a las preguntas iniciales de esta introducción: ¿es la renuncia a lo nacional la única lectura factible de *la defensa del fragmento* que realiza este grupo? ¿Es una abjuración del concepto de nación la única consecuencia posible de la crítica a la ostentación de una cultura particular y minoritaria como *la cultura nacional*? ¿Es, en definitiva, la lectura desnacionalizadora la única lectura posible de la postura del GESI sobre la nación?

En este artículo trataré de responder aquellas preguntas y desarrollar esta última idea, no en un ejercicio positivista de historia de las ideas que intente dar cuenta de la verdadera postura de los integrantes del GESI sobre la nación, sino para discutir otras formas posibles de recepción y apropiación de tales ideas, con el fin de evitar lo que Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán han descrito como el empobrecimiento del “horizonte teórico y metodológico” de los debates historiográficos Sur-Sur, producto de la “mediación del Norte” (Rivera *et al.* 2007, 14). Con ese fin, analizaré una corriente relevante en el pensamiento latinoamericano –el ya referido GLES–, que desde fines del siglo XX ha sido influenciada por el GESI y por el post-colonialismo de Homi Bhabha y Gayatri Spivak, quienes –se podría decir– proyectan un ‘apoyo crítico’ a este grupo.

El Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos (GLES) es, tal como lo expresa su nombre, un esfuerzo inspirado por su contraparte surasiática. Por motivos de extensión, solo me concentraré en algunas obras de sus dos principales miembros fundadores: Ileana Rodríguez y John Beverley.

En el artículo “Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and Theories: From Representation to Recognition” (2001), Ileana Rodríguez escribe una especie de manifiesto de clausura del GLES, redactado a título personal, poco después de lo que ella considera el fin del grupo en el año 2000, contrastando con el “Manifiesto inaugural” ya analizado. En él, se atan varios cabos que habían quedado sueltos en el primer manifiesto del grupo. En primer lugar, se explica la relación con el GESI; hasta dónde llegaba y en qué se sustentaba. Tal filiación se debió, afirma Rodríguez, a una porfía académica común, a la búsqueda de un “nuevo humanismo postrevolucionario” popular y antirepresentacional y a la crítica del estatismo epistemológico –fuese marxista o no–. Quisiera detenerme en este último punto un instante. Para Rodríguez, la relación entre los Estudios de la Subalternidad (tanto el GESI como el GLES) y la izquierda es ambivalente. Por una parte, se consideran una crítica realizada desde la izquierda, pero en el contexto de la crítica del marxismo por parte de los indígenas y mujeres dentro de los mismos movimientos:

Our context has been that of a marxist tradition that was being called into question not only by the collapse of socialist societies but by the unresolved questions raised by the indigenous people and women

within that anti-imperialist movements and left-leaning nationalist revolutions. (Rodríguez 2001, 4. Cursivas mías)

Es llamativa la relación binaria oposicional que Rodríguez sienta entre el marxismo, el anti-imperialismo y el nacionalismo, por una parte, y las mujeres y los indígenas, por la otra. Tal lectura del escenario evidencia el carácter un tanto maniqueo de la visión de Rodríguez, pues pareciera reflejar la pugna entre dos bloques, cuando la realidad era más compleja. A pesar de declarar su “gratitud” ante la inclusión del marxismo como “una de nuestras tradiciones intelectuales” realizada por Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán en una crítica al GLES (Rivera et al. 2007, 14), Rodríguez olvida las críticas del marxismo latinoamericano a su propia práctica, de gran riqueza en la teoría anticolonial, y que no apuntaban a una mera exégesis marxológica, sino que incorporaban preocupaciones por los potenciales peligros del nacionalismo (Fanon), las omisiones del universalismo eurocéntrico (Césaire), el encubrimiento del colonialismo interno (González Casanova), entre muchas otras inquietudes. Resulta poco convincente que la tríada de marxismo/anti-imperialismo/nacionalismo fuese ideológicamente monolítica e incuestionada desde sus sectores intelectuales.

Analizaré ahora el otro factor de esta contienda: los indígenas y las mujeres. Parece evidente que, con ello, Rodríguez se refiere al sujeto por excelencia del GLES, el subalterno en su versión latinoamericana. Situar a los subalternos en el lado de la crítica parece una estrategia discursiva hábil por parte de la autora, considerando que el artículo que analizo apunta a la defensa de su proyecto. Pero ello, a la vez, implica una falta de rigurosidad analítica, no solo por el silenciamiento de la tradición intelectual –“neo-arielista”, diría Beverley– que criticó al marxismo, al anti-imperialismo y al nacionalismo desde dentro, sino también porque se encubre al subordinado no-crítico en el sentido de Rodríguez, a aquel indígena que asumió plenamente el ideario marxista, a aquella mujer que nunca dudó del nacionalismo anti-imperialista. Con esto, no quiero negar la disidencia que describe Rodríguez, sino, más bien, poner al descubierto la absolutización de ella y la esencialización de la diferencia como una condición necesaria de resistencia. Cuando algunos indígenas y algunas mujeres pasan discursivamente a ser “*los indígenas y las mujeres*” (*the indigenous people and women*) lo que se está ejerciendo es, precisamente, el doble rol de representación política y estética del subalterno criticado por Spivak, asignándole automáticamente una conciencia rebelde y disruptiva a un grupo de sujetos que no necesariamente la posee (o no la posee tan transparente y homogéneamente como pareciera bajo esta afirmación). El objetivo de esta operación discursiva es la autolegitimación del gesto que implica abandonar el rol re-presentante y representativo del intelectual, a través de la figura de autoridad del subalterno: si *los indígenas y las mujeres* dudaron del marxismo y la modernidad, “nosotros”

(Rodríguez) también podemos (y debemos) hacerlo. Como señala Rodríguez, “[O]ur choice as intellectuals was to make a declaration either in support of statism (the nation-state and party politics) or on behalf of the subaltern. We chose the subaltern.” (Rodríguez 2001, 6)

No era solamente la crítica a lo estatal lo que se puso en juego a través del GLES, sino también un cuestionamiento de los proyectos y epistemologías liberales, de élite y modernas (Rodríguez 2001, 9). Entre estos se encuentra, por supuesto, la nación. Es relevante que cuando Rodríguez se hace cargo de las críticas que Achúgar hace contra el GLES, solamente se basa en la cuestión de la relevancia del carácter “postcolonial” de América Latina, que a mi juicio es superada de manera exitosa a partir de la idea de “convergencia” entre ambas tendencias que Rodríguez (2001, 8-9) toma de Guha (2001, 37). Sin embargo, Rodríguez omite respuesta ante lo que me parece es una crítica mucho más poderosa, la de la actualidad de la nación en América Latina. En este punto, podría decirse que la posición de Rodríguez se acerca a la visión de Dipesh Chakrabarty sobre el GESI como una forma de historiografía postnacional:

Subaltern Studies, then, was, in principle, opposed to nationalist histories that portrayed nationalist leaders as ushering India and its people out of some kind of precapitalist stage into a world-historical phase of “bourgeois modernity”, properly fitted out with the artifacts of democracy [...] There is no doubt that the Indian political elite internalized and used this language of political modernity, but this democratic tendency existed alongside and interlarded with undemocratic relationships of domination and subordination. This coexistence of two domains of politics, said Guha, “was the index of an important historical truth, that it, *the failure of the bourgeoisie to speak for the nation.*” There was, in fact, no *unitary nation to speak for.* Rather, the more important question was how and through what practices an official nationalism emerged that claimed to represent such a unitary nation. A critical stance toward official or statist nationalism and its attendant historiography marked Subaltern Studies from the beginning. Postcolonial history was, thus, also a postnationalist form of historiography (Chakrabarty 2002, 14-15).

Esta es, por supuesto, la lectura particular de Chakrabarty sobre el proyecto de los Estudios de la Subalternidad, y su estrategia discursiva principal radica en lo que he enfatizado en la referencia anterior. La citación de Guha actúa en el texto no solo como referencia de autoridad, sino también como legitimación de su postura, que no es enteramente derivada de la de Guha. Como se puede ver, hay un deslizamiento sutil, pero bastante relevante, desde “la burguesía no pudo hablar por la nación” a “no había nación unitaria por la cual hablar”. Este

desplazamiento desde una crítica histórica a la burguesía hacia una declaración epistemológica es el que permite, pues, a Chakrabarty afirmar que esta corriente es una “postnacionalista”. En efecto, suele ser un lugar común considerar el fin de la Guerra Fría (o el acontecimiento reciente que se desee) como un punto de inflexión histórica tan radical que cambia por completo los criterios de identificación, postura que me parece dudosa, si consideramos la continuidad de la idea de nación como una “estructura de sentimiento” (para utilizar el concepto de Raymond Williams (Williams 1971, pássim), que todavía es capaz de generar lealtades, deseos y movilizaciones considerables. En América Latina, la nación y el Estado siguen siendo relevantes en términos económicos, políticos y culturales, evidenciando que el diagnóstico antinacionalista actual tiende a ser más normativo que descriptivo. Hay, por lo tanto, una cierta continuidad de la nación, permaneciendo constante la adscripción a tal comunidad. Autores como Achúgar muestran cómo lo local y lo nacional no están en retirada, sino que más bien, han estado desarrollándose con nuevas fuerzas. De esta forma, la nación no se vuelve obsoleta, sino que nutre su heterogeneidad histórica de estas nuevas coyunturas históricas (Achúgar 1998, 96-97) que han contribuido a la resignificación de la nación en diversos nuevos contenidos que, a su vez, entran a disputar espacios ante expresiones nacionalistas dominantes que se retroalimentan con proyectos políticos neoliberales.

Rodríguez pareciera omitir a la nación como elemento constitutivo de identidad, por ejemplo, cuando señala que “it has been well established that within the realities of peripheral modernities, the concept of class cannot override the categories of ethnicity and gender” (Rodríguez 2001, 5). Nuevamente tropezamos con la confusión entre el discurso descriptivo y el normativo, que hace a Rodríguez pasar por alto el problema de la nación en la América Latina actual. La importancia de la categoría de nación como posibilidad de identidad se puede ver, incluso, en la figura de los migrantes y exiliados subalternizados, quienes suelen conformar comunidades nacionales en su lugar de acogida, que no deben confundirse con étnicas. Tal sesgo de Rodríguez, por supuesto, condiciona su lectura de Guha sobre la nación, que realiza desde su texto “Discipline and mobilize”¹. Rodríguez señala que, en este texto, “He defines nationalism as the ideology of indigenous ruling groups in their struggle for hegemony and their attempt to establish a state that protects their economic, cultural, and political interests” (Rodríguez 2001, 11. Cursivas mías).

¹ Rodríguez cita la versión contenida en Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge: Harvard University Press, 1997), mientras que yo cito la versión original en Partha Chatterjee y Gyanendra Pandey, eds., *Subaltern Studies VII* (New Delhi: Oxford University Press, 1992). Ambas versiones son idénticas.

Permítaseme ofrecer una interpretación distinta a la de Rodríguez, a través del análisis del mismo texto referenciado por ella, que es necesario citar en extenso:

The striving for hegemony on the part of this bourgeoisie appeared therefore as an anticipation of power rather than its actualization. However, even as an aspirant, it had to express its hegemonic urge in the form of universality. For, it has been observed, "each new class which puts itself in the place of one ruling before it is compelled, merely in order to carry through its aim, to present its interest as the common interest of all the members of society, that is, expresses in ideal form: it has to give its ideas the form of universality, and present them as the only ration universally valid ones." But since, in the case under consideration, the new class happened to be a bourgeoisie reared by colonialism, and the rule of the class it hoped to replace was seen as the subjugation of one nation by another, *the universality of its aspiration had to express itself inevitably as a nationalism*. Inevitably, because the very first language in which the dominated learn to speak of power is that of the dominant. In other words, *thanks to the historical conditions of its formation*, the Indian bourgeoisie could strive towards its hegemonic aim only by constituting "all the members of society" into a nation and their "common interest" into the "ideal form" of a nationalism [...] The only way the indigenous bourgeoisie could hope therefore to compete for hegemony was to mobilize the people in a political space of its own making – that is, to enlist their support for its programs, activate them in its campaigns and generally organize them under its leadership. It was such mobilization which, according to that leadership, was what situated Indian nationalism in the world, armed it with a practice and married its concept to its historic project – the project of a South Asian nation-state (Guha, 1992, 70; 1997,101. Cursivas mías).

Es posible ver que para Guha, fue "gracias a las condiciones históricas de su formación" que la clase burguesa expresó sus intereses como nacionalismo. De esto se deducen dos cosas. Primero, que en otras condiciones históricas, es posible que los intereses de la burguesía india hubiesen adoptado otro carácter; y, segundo, que existen otras formas de nacionalismo, además del ideológico y burgués. Por lo tanto, mi interpretación de este fragmento es que Guha no ofrece una definición del nacionalismo como tal, como señala Rodríguez, sino más bien una descripción histórica del nacionalismo burgués anti-imperial indio. Como señala Guha, la aspiración de la burguesía india se expresó como *un nacionalismo* ["the universality of its aspiration had to express itself inevitably as a

nationalism"], no como *el nacionalismo* [the universality of its aspiration had to express itself inevitably as nationalism]. Lo que para Rodríguez es una crítica de Guha del nacionalismo –como fuerza ocultadora de la dominación- lo leo, entonces, como una crítica al carácter particular elitista de los nacionalismos indios anti y postcolonial. En otros textos, Guha nuevamente critica a los elitismos historiográficos (colonialista y burgués-nacionalista), no por haber aplicado en la historiografía el concepto de nación, sino más bien por la apropiación ideológica de él por parte de la élite –implicando su existencia previa–, lo que ha llevado al desconocimiento de la opción de un nacionalismo popular autónomo de los grupos de poder:

Ambas variedades de elitismo comparten un prejuicio: que la construcción de la nación india y el desarrollo de la conciencia que moldeó este proceso -el nacionalismo-, fueron logros exclusiva o predominantemente de élite. [...] Lo que no puede hacer, sin embargo, una escritura histórica de este tipo, es explicarnos el nacionalismo indio, ya que no reconoce, y menos interpreta, *la contribución del pueblo por sí mismo*, es decir, independientemente de la élite, a *la formación y desarrollo de este nacionalismo*. [...] numerosas instancias de iniciativa popular que se afirmaron en el curso de las campañas nacionalistas en desafío al control de la élite o en ausencia de él (Guha 1982, 25-27. Cursivas mías).

En este texto, también señala explícitamente la posibilidad histórica (fallida) de articular una “campaña antiimperialista a escala nacional” desde los “numerosos levantamientos campesinos del período” (Guha 1982, 30), es decir, de un nacionalismo entendido desde los subalternos, posibilidad también encontrada en Partha Chatterjee (Chatterjee 1993, 60). La referencia anterior de “Discipline and Mobilize”, además, presupone la existencia del pueblo como categoría, lo que arroja dudas sobre hasta qué punto Guha expresa una visión tan postmoderna como la que profesa Rodríguez, quien a través de este movimiento cuestiona la posibilidad de la articulación de sujetos colectivos coherentes. En “Las voces de la historia”, Guha plantea inquietudes similares que lo alejan de la reticencia postmoderna ante conceptos como “pueblo”. En este texto, su crítica al estatismo historiográfico (definido como la aplicación de un criterio estatal de historicidad) no es motivada por la imposición de un sujeto colectivo, sino por interferir en la interlocución de tal sujeto colectivo, apelando literalmente a un “nosotros”:

La falta de adecuación del estatismo para una historiografía propiamente india deriva de su tendencia a impedir cualquier interlocución entre nosotros y nuestro pasado. Nos habla con la voz

de mando del estado que, con la pretensión de escoger para nosotros lo que debe ser histórico, no nos deja elegir *nuestra* propia relación con el pasado (Guha 2002, 20).

Lógicamente, tal como señalé en la introducción de este artículo, esta crítica no apunta al hecho de que se haga una lectura situada de las obras de Guha, por parte de Rodríguez. Más bien, lo que intento es ofrecer una lectura alternativa, igualmente situada que la de Rodríguez, pero desde una óptica distinta, desprovista del prejuicio que omite, temáticamente, a la cuestión nacional y, epistemológicamente, a los subordinados no rebeldes: ¿es el subalterno necesariamente resistente? Más adelante retomaré esta cuestión.

En un artículo de 1996, John Beverley señala que el uso descriptivo de la noción de hibridación de García Canclini abre una brecha entre la idea de nación y la “heterogeneidad radical” de la población, entre lo nacional y lo popular, es decir, que el uso de la categoría de nación se hace cada vez más problemático. El autor, de acuerdo con su “pertenencia” al GLES, añade al subalterno en esta fórmula, preguntándose si no es él el límite de conceptos como nación (Beverley 2004, 11-13).

Beverley retoma la discusión teórica sobre la nación en América Latina que Rodríguez dejó sin contestar, argumentando contra Moraña y Achúgar ante lo que él considera una defensa de la unidad e integridad de los Estados-nacionales individuales latinoamericanos, entidades que en su opinión inevitablemente operan a través de relaciones de exclusión, inclusión, subordinación y dominación. Asimismo, también retoma la cuestión de las transferencias culturales, criticando el concepto de transculturación, que bajo su óptica implica un historicismo teleológico homogeneizador expresado en el Estado-nación (Beverley 2004, 47, 78, 81). El problema de la homogeneización es que se opone al concepto de “pueblo” aplicado por Beverley (tomado por Laclau y Mouffe de Georgi Dimitrov, el impulsor de la estrategia del Frente Popular (Laclau y Mouffe 1987, 132-133), como una categoría heterogénea que describe lo subalterno, usando la identificación entre pueblo y subalterno de Guha, en contraste con las definiciones más restringidas de Spivak y Bhabha (Laclau y Mouffe 1987, 132-133). El eje central de la argumentación de Beverley apunta a la relación entre modernidad, homogeneización, representación y nación. Si los proyectos progresistas coloniales (anticoloniales y socialistas) implicaron un impulso de homogeneización del pueblo como sujeto —que necesitaba a los intelectuales como representantes y representadores de tal sujeto en la nación—, fue debido a la permanencia del impulso modernizador que acepta las premisas de su colonización, a pesar de su mensaje anticolonial, como lo explicita Partha Chatterjee (Chatterjee 1986, 30). De esta manera, para

Beverley el nacionalismo antiimperialista/anticolonial opera como una “sutura” homogeneizadora de la discontinuidad del pueblo (Beverley 2004, 45, 78, 81).

Beverley también realiza una crítica histórica de la nación en América Latina, más específicamente, de cómo el rol representativo de la “ciudad letrada” sobre los indígenas lleva a su subalternización y al “deseo bifurcado” –expresión empleada por Antonio Benítez-Rojo (1993)– de los criollos, que según este último llevó a su discurso paradójico y excesivo, ambivalente entre un anhelo de independencia y, al mismo tiempo, las ansias de ser “modernos”, es decir, de cumplir con un modelo culturalmente ajeno:

El resultado es que la “ciudad letrada” criolla y la emergente conciencia nacional [...] se encuentran marcadas por lo que Antonio Benítez-Rojo [...] ha caracterizado como un “deseo bifurcado”: un deseo que busca fundar su autoridad en una apelación a lo local y que, al mismo tiempo, acude, de manera utilitaria, a formas de la modernidad cultural europea con el propósito de construir la nación. (Beverly 2004, 96)

En este punto, me parece relevante recordar la discusión que Chatterjee realiza sobre el “nacionalismo oriental” –concepto empleado por John Plamenatz (1973)–. En la formulación de Plamenatz, Francia e Inglaterra fijaron el criterio de la nación (homogénea) como un estándar universal de desarrollo de una cultura nacional particular. Si bien otros países occidentales (se cita a Italia y Alemania como ejemplo) no contaban con tal “nivel de desarrollo”, sí estaban “culturalmente equipados” para lograrlo, por lo que el estándar fijado no era visto como foráneo. En cambio, los países “orientales” (Asia, África y América Latina) –que habían fracasado en adaptar sus culturas a estos estándares– tenían una conciencia sobre la foraneidad de tales criterios, a la vez que aspiraban a realizarlos. La paradoja es, entonces, que se aspira a lograr el criterio de la “modernidad cultural”, pero sin poder imitar a las culturas que lo originaron, pues la idea de nación efectivamente consiste en la singularidad cultural. Por ende, para Chatterjee, el intento por “regenerar la cultura nacional, adaptándose a los requerimientos del progreso, pero conservando al mismo tiempo su particularidad” es “profundamente contradictorio” y se constituye como el “dilema liberal-racionalista” del pensamiento nacionalista (Chatterjee 1986, 2).

De manera similar, Beverley relaciona la cuestión de la representación del subalterno con la paradoja del nacionalismo como “colonialidad”. Si bien no lo plantea en estos términos ni cita este estudio de Chatterjee, me parece evidente la convergencia entre el “deseo bifurcado” de Benítez-Rojo y la contradicción oriental de Plamenatz. La representación hegemónica se hace relevante al momento de la contradicción que implica el “nacionalismo oriental”; para

Beverley no es la totalidad de la población anticolonial quien acepta el estándar de la homogeneización y particularización cultural como modernidad cultural e ideal liberal, ni quien rechaza el carácter foráneo del gesto de la imitación y las formas culturales ancestrales que se perciben como trabas a la modernidad, sino que, más bien, es la ciudad letrada criolla que asume un rol de representación dual de “la nación”, constituyéndola descriptivamente (*Darstellung*) y dominándola políticamente (*Vertretung*). Aquí, por supuesto, no solamente se hace presente la cuestión de la representación hegemónica en términos estatal-nacionales, sino también como dominación epistémica colonial, y su aspiración a la universalidad de la modernidad nacionalista, al sentarse como criterio de validez universal a través de la particularidad cultural (Chatterjee 1986, 11). Pero la ambivalencia del nacionalismo ante la “dominación epistémica y moral de una cultura foránea”, -que es, a grandes rasgos, la definición de colonialidad de Walter Mignolo (Mignolo 2005,88)²–no es el único reproche que le expresa Chatterjee. En efecto, también su preocupación abarca la relación del Estado-nación como mediadora ideológica entre el capital y el pueblo, en el sentido que posterga sus contradicciones:

Nowhere in the world has nationalism qua nationalism challenged the legitimacy of the marriage between Reason and capital. Nationalist thought, as we have tried to show above, does not possess the ideological means to make this challenge. The conflict between metropolitan capital and the people-nation it resolves by absorbing the political life of the nation into the body of the state. Conservatory of the passive revolution, the national state now proceeds to find for ‘the nation’ a place in the global order of capital, while striving to keep the contradictions between capital and the people in perpetual suspension (Chatterjee 1986, 168).

De esta manera, Chatterjee da cuenta de la articulación entre capitalismo, globalización, Estado, nación y representación, que no se limita solamente a una coetaneidad (*coevalness*), como gusta decir Mignolo, o una sincronía, en el caso de Beverley, quien de esta manera tiende a privilegiar los efectos hegemónicos “internos” del nacionalismo por sobre su relación articulada con el capitalismo global. Si bien me parece que esta es más bien una omisión que un encubrimiento en el caso de Beverley, debido a sus referencias a la construcción de un nuevo socialismo y a la construcción de una hegemonía desde la subalternidad, es de todas formas considerable esta diferencia con respecto a Chatterjee.

² “El discurso que justifica, mediante la desvalorización, “la diferencia” que justifica la colonización”. (Mignolo 2005: 88)

Se podría decir, sin embargo, que aquel vínculo entre nacionalismo y capitalismo es histórico, a partir del uso que Chatterjee hace del concepto gramsciano de 'revolución pasiva'. Fue tal configuración histórica la que determinó la hegemonía liberal-nacionalista en desmedro de los subalternos, y por ende podría decirse que Beverley hasta cierto punto reemplaza tal figura por la de la 'ciudad letrada'. Aquí se observa un desplazamiento desde un enfoque político a uno cultural, que es, a mi juicio, donde reside principalmente la mayor debilidad de la formulación de Beverley; al hacer énfasis en el rol representativo y representador de los intelectuales 'neo-arielistas' de la nación, Beverley oscurece su propia posición como tal al otorgar al subalterno *per se* una condición de resistente. Vale preguntarse, entonces, qué podría ocurrir si el subalterno efectivamente no responde al deseo de la oposición a la modernidad, al Estado-nacional en su forma actual o a la descripción de "heterogeneidad radical". Ciertamente, no me propongo desconocer a los subalternos que sí siguen tales tendencias, pero no se puede pretender que ellos no constituyen la totalidad de lo que Guha considera "subalterno"³. Surge así la cuestión de la "conciencia", ya no de clase, sino de la subalternidad. Si, como sugiere Beverley, el rol del intelectual subalternista es "apoyar" un bloque popular (conformado por subalternos), cabe preguntarse quién le "hace nacer" la conciencia a tal grupo, considerando que no se puede confiar en que necesariamente sus condiciones de opresión provean tal coyuntura en todos los casos. ¿Es el momento de la creación de una "vanguardia subalternista", que esta vez no lidera políticamente al subalterno, pero sí fomenta condiciones para su liberación? Si bien esta opción parece interesante, evidentemente es contradictoria con los planteamientos aquí expuestos, debido al mantenimiento del impulso representador (si bien ya no representativo) del intelectual, letrado o no. Otra posibilidad es reformular al subalterno como necesariamente poseedor de una ruptura, si bien no necesariamente en términos de "conciencia". Surge así, por ejemplo, el "marginal" de Bhabha o el problemático subalterno de Spivak, cuya definición es menos laxa que la de Gramsci y Guha:

It is not a mere tautology to say that the colonial or postcolonial subaltern is defined as the being on the other side of difference, or an epistemic fracture, even from other groupings among the colonized. [...] Simply by being postcolonial or the member of an ethnic minority, we are not "subaltern". That word is reserved for the sheer heterogeneity of decolonized space (Spivak 1999, 310-311).

³ "La palabra "subalterno" [...] será utilizada en estas páginas como denominación del atributo general de subordinación en la sociedad surasiática, ya sea que esté expresado en términos de clase, casta, edad, género, ocupación, o en cualquier otra forma". *op. cit.*

Más allá de esta divergencia de definiciones, habría que preguntarse: ¿es la heterogeneidad subversiva? Podría decirse que, hasta cierto punto, sí lo es, en tanto constituye una resistencia (conciente o no) al impulso homogeneizador de la modernización nacionalista. En *A Critique of Postcolonial Reason*, la autora reformula su aseveración de que “el subalterno no puede hablar”. Más que ello, “la subalterna como mujer no puede ser escuchada ni leída” (Spivak 1999, 308), en una clara alusión al ‘fracaso comunicativo’ entre el suicidio político de Bhubaneswari Bhaduri y sus repercusiones. La existencia de este fracaso, medido en términos estrictamente económicos, implica la posibilidad de un éxito, situado por ende en la misma esfera: un triunfo sobre el capitalismo globalizado actual. Pero si la comunicación fallida puede considerarse hasta cierto punto constitutiva del subalterno, su misma distinción y reducción numérica es disfuncional al objetivo del bloque contrahegemónico, y, por ende se podría decir que contribuye por sobre todo a un impulso celebratorio del “otro resistente”, o simplemente, a la condena a una clase descriptiva en desmedro de una clase transformativa.

A pesar de lo señalado, Beverley matiza el rechazo a la nación ya visto en la obra de Ileana Rodríguez, y, por ende, resuelve de mejor manera la contradicción entre el discurso descriptivo y el normativo anti-nacional. Al dar cuenta de la confluencia entre el GESI y el GLES, señala que ambos tenían en común que evidenciaban “...las limitaciones del nacionalismo populista y [...], la insuficiencia del estado nacional tradicional” (Beverley 1996, 9). No es el nacionalismo y el Estado nacional *per se* lo que se critica, sino formas particulares de ellos. También considera la idea de una posibilidad de la agencia subalterna del nacionalismo, en términos históricos, considerando episodios tales como el Ollantay o la rebelión de Tupac Amaru como expresiones de una nacionalidad subalterna, sobre la que comenta: [L]a idea de nación no pertenece exclusivamente a la élite criolla que formó el Estado nacional peruano. Dicha idea también puede pertenecer, como Mallon muestra en *Peasant and Nation*, a una producción del saber y del deseo de los sectores subalternos (Beverley 2004, 90-919).

Beverley además aborda esta posibilidad desde el plano teórico, aunque desde una nueva lógica –heterogénea y subalterna- de la nación. Es una construcción de un nuevo discurso de lo nacional desde la negación y una ‘doble territorialidad’ (concepto de Cornejo Polar), que se puede entender como una heterotopía asimétrica de sus *loci* enunciativos, o en otras palabras, una multiplicidad de lugares desiguales desde donde se realiza. Por lo tanto, se podría decir que Beverley rechaza, junto con Cornejo Polar, lo que este considera las lógicas de una ‘síntesis en última instancia’ (a falta de un mejor término) -el “mestizaje”, la “transculturación” y la “hibridez”-, debido a la multiplicación del lugar de enunciación (Beverley 2004. 100-102). Es así que Beverley no propone un abandono de la nación, sino su redefinición “post-

nacional” en un Estado multinacional y multicultural y una civilización latinoamericana articulada desde lo subalterno, una re-imaginación de la nación desde los subalternos, que llevaría a lo que David Lloyd llamó “nacionalismo contra el Estado”, y por ende, a un *nuevo tipo de Estado* (Beverley 2004, 17, 50, 84). Sin embargo, a pesar de esta mayor flexibilidad teórica, persiste el problema subyacente a la crítica subalternista: ¿De qué manera surge la conciencia subalterna que, en este caso, ha de “reimaginar” la nación? ¿Es posible la culminación revolucionaria del ideal anti-representacional aquí expuesto?

Subyace a esta problemática, y a la de la confusión entre el discurso normativo y el descriptivo anteriormente referida, la suma de la absolutización de la diferencia –la contraposición ontológica del otro ante el sí mismo– y un juicio de valor positivo con respecto a la diferencia en sí. De esta manera, se cae en la defensa del “sujeto-otro” por su otredad, más que por su condición de sujeto; su valor se mide con la vara de su diferencia, más que por su condición humana. A primera vista, uno podría concluir preliminarmente que se trata de un esencialismo remodelado que, en manos del representador que evade la representación (análogo al “colonizador de buena voluntad” de Memmi), reduce al otro a una esencia, que ahora es bondadosa, acaso ingenua y, a la vez, impenetrable por los ojos dominadores, por nobles que sean sus intenciones.

Ciertamente se expresa aquí un sustrato transversal a la izquierda intelectual: el compromiso político por los explotados. Me parece que este compromiso, mediado y modificado por los fracasos de izquierdas durante las décadas finales del siglo XX, ha devenido en estos casos en una forma particular de autocrítica que reconoce los abusos o errores cometidos en nombre de los oprimidos, restando a los victimarios del proceso de liberación -principalmente lo que se considere occidental o racional-, en lugar de llevar a cabo un intento de (auto-)rehabilitación. Así, antiguos izquierdistas renuncian a su lugar como intelectuales orgánicos y toman palco ante la intervención de lo que consideran lo absolutamente otro, no racional ni occidental, relegándose a simplemente dar cuenta de su otredad y de cómo Occidente ha avanzado en su explotación. Pienso, por ejemplo, en el Manifiesto del GLES donde, como conclusión, se cita el siguiente fragmento de Rigoberta Menchú: “Conservo todavía secretos que nadie puede conocer. Ni siquiera los antropólogos y los intelectuales, no importa cuántos libros hayan escrito, pueden descubrir todos nuestros secretos” (GLES 1998). Se trata, entonces, de un otro incommensurable, resistente a la cognición racional del sí mismo que lo produjo como otro en primer lugar. Tal afirmación no es siquiera discutida; el juicio de valor positivo ante el explotado-otro se manifiesta como falacia de autoridad, ya que enarbolar tal cualidad implica una condición de verdad.

No obstante, resulta simplista atribuir esta tendencia a un mero esencialismo condescendiente. Detrás de él existe una postura más profunda, donde la

diferencia y, a veces, la hibridez cultural sientan las bases para tal posición. Homi Bhabha, por ejemplo, en su lectura de *Los condenados de la tierra* de Fanon, destaca la incommensurabilidad entre colonizador y colonizado:

No, no puede haber reconciliación, ni reconocimiento hegeliano, ninguna promesa simple y sentimental de un humanista "mundo del Tú". [...] Donde no hay naturaleza humana, la esperanza difícilmente puede brotar eternamente; pero segura y subrepticiamente emerge en el retorno estratégico de esa diferencia que informa y deforma la imagen de la identidad, en el margen de la otredad que despliega la identificación. (Bhabha 1994, 88-89)

La postura de Bhabha apunta principalmente a la ambivalencia del "entre-medio" (*in-between*) que se ubica entre la piel negra y las máscaras blancas de los colonizados como posibilidad subversiva, como una manipulación estratégica del carácter escurridizo de este lugar –un *mimetismo* que posibilita que el colonizado sea como el colonizador, pero no del todo– y de la idea humanista de Hombre. Por lo tanto, según Bhabha, todo intento de agenciar lo occidental (las máscaras blancas) solo puede darse como una manipulación. En consecuencia, si el otro solo puede ser tal en tanto que es poseedor de una "conciencia-otra" en relación con la racionalidad occidental, al colonizado no le cabe otra cosa que ser corporalidad, instinto, bondad, ingenuidad, naturaleza.

Asimismo, es relevante dar cuenta del proceso de selección que se realiza para hablar "de lo otro" desde lo intelectual. ¿Es, acaso, Rigoberta Menchú la única voz de los indígenas del mundo? Claramente es una persona situada en una posición de enunciación privilegiada, alcanzando incluso el Premio Nobel de la Paz, pero ello no la erige inmediatamente en representante indígena por defecto. Nuevamente, se observa esta posición por parte de quienes critican la operación de representación política y re-presentación estética del intelectual occidental. ¿No implica la selección del texto de Menchú un condicionamiento de lo que se entenderá como "lo otro", representado en la incommensurabilidad mencionada por ella, en desmedro de diversas posiciones que no coinciden con esta idea? En efecto, este movimiento de auto-censura occidental conlleva un ocultamiento de las contradicciones internas de los que se consideran otros; lo indígena y lo indio no son una sola posición, ni un sustrato esencial al que se accede siendo lo más otro posible, sino que son definiciones móviles, en constante cambio y pugna interna. Ser indígena no es lo mismo para todos quienes se consideran tales, ni conlleva las mismas implicancias epistemológicas y políticas. Esta operación, pues, se constituye como la construcción de un estereotipo de lo indígena.

En ese sentido resulta interesante el aspecto psíquico del estereotipo colonial, analizado por Bhabha. Para el autor, el estereotipo responde a cierto

sustrato del deseo del colonizador, una lectura del estereotipo en términos de fetichismo, como el desprecio y, por ende, reconocimiento de la diferencia:

El fetiche o estereotipo da acceso a una “identidad” que es predicada tanto en el dominio y el placer como en la ansiedad y la defensa, pues es una forma de creencia múltiple y contradictoria en el reconocimiento y desprecio de la diferencia [...] la escena del fetichismo es también la escena de la reactivación y repetición de la fantasía primal – el deseo del sujeto de un origen puro que siempre es amenazado por su división [...] (Bhabha 1994, 107).

Si bien Bhabha se refiere al estereotipo peyorativo, aquel que impone al colonizado ciertas características negativas, es interesante constatar cierta continuidad con el estereotipo postcolonial positivo, principalmente en torno al rol de éstos en la formación de identidades. Pero, a la vez, el estereotipo postcolonial del indígena como lo absolutamente otro opera de distinta manera, esta vez no peyorativamente, sino más bien a través de una mezcla entre condescendencia y exotización.

La condescendencia opera como mecanismo de “igualación” cultural ante Occidente: las culturas indígenas, al haber sido derrotadas militarmente en distintos momentos históricos, solo cuentan con una superioridad moral, espiritual o ecológica, derivada de su otredad. Por lo tanto, se renuncia a la capacidad de insertarse efectivamente en el tejido dominante, y se entra a disputar en estos términos el poder, salvo a través del uso estratégico de la “máscara blanca” –agenciamiento estratégico de lo occidental–, que implícitamente reivindica el retorno eventual (en el momento no-estratégico) a la piel negra. La exotización es también un mecanismo conocido en el caso colonial, que se ve invertido en su versión postcolonial. Si, como Bhabha destaca, el estereotipo colonial abarca un rango amplio, por ejemplo, donde el negro es a la vez el rebelde peligroso y el más fiel siervo, el estereotipo postcolonial también opera ambivalentemente, pero revirtiendo el juicio de valor previamente señalado: el indio puede ser fiel a sus raíces o no, lo que finalmente determina su grado de alienación, donde lo “más diferente” es lo “menos alienado”. Así, nuevamente es desde la mirada letrada occidental que se elige cuál versión de lo indio es la más reconfortante y cuáles se prefieren ignorar. Lo importante es que se niega la existencia de relaciones de poder dentro del campo de los explotados, asumiéndose una posición como la única.

Al igual que el estereotipo colonial, en el postcolonial el deseo cumple un rol fundamental. Si en el primero coexiste un deseo de conocimiento y dominación, en el segundo la dominación da paso a una culpabilidad occidental, por la dominación perpetrada por varios de sus actores (Estados,

partidos, personas individuales). De esta manera, la culpabilidad propicia una actitud anti-occidental que, como he señalado, sirve como dispositivo de autocensura y como criterio para la sutura implícita (mas no por ello menos artificial) de lo indígena como lo absolutamente otro. Pero esta sutura es precisamente lo que determina que, a pesar de la voluntad declaradamente anticolonial de quienes profesan esta tendencia, se siga privando del estatus de sujeto al indígena, puesto que la condescendencia en el estereotipo postcolonial clausura el debate: al indígena-otro no se le discute, ya que su otredad es garantía de su autoridad. Así, sus cosmovisiones, por ejemplo, adquieren un carácter intachable, por el mero hecho de ser cosmovisiones. De esta manera, la discusión y la crítica siguen siendo un privilegio occidental; si nosotros podemos discutir y criticar las religiones occidentales, los indígenas son vistos como "menos otros" (o más occidentalizados) si se declaran ateos, y lo mismo ocurre con otros factores lingüísticos, geográficos o políticos. Se sigue operando, pues, en la lógica aristotélica del ser no social; el desplazamiento desde la imagen del bárbaro a la del dios sigue implicando la negación del otro como interlocutor, como ser social capaz de agenciar, dialogar y ser rebatido, en fin, como sujeto, o, si tal concepto se rehuye, como poseedor de un status epistemológico equivalente a los intelectuales occidentales que entran en diálogo con él.

En conclusión, es posible sostener que el ocultamiento de la arbitrariedad de la selección esencialista de una definición de lo indígena por sobre otras lleva a la modificación del liderazgo intelectual occidental, pero que de todas formas continúa. En este caso, el intelectual occidental sigue representando al indígena, no en términos políticos, sino estéticos, indirectamente. Aquel señala cuál es la versión correcta de qué es el indígena. Es que la "omisión" del intelectual occidental no es tal, pues en la práctica implica un silenciamiento de las posibles alternativas en los otros y, por ende, una coacción de la potencial discusión interna en pos de una auto-descolonización.

En este artículo, he puesto atención en matices teóricos que a primera vista pueden parecer menores, pero que, no obstante, constituyen importantes herramientas para la construcción a futuro de proyectos políticos emancipadores y, al mismo tiempo, viables. A pesar de las falencias expuestas –que, cabe decir, se distribuyen desigualmente entre el GLES–, la introducción de las categorías provenientes del GESI puede ser de un gran valor para el contexto latinoamericano, puesto que evidencian los límites de la representación política tradicional y de las concepciones homogeneizadoras de la nación, generalmente surgidas desde sectores dominantes. Cabe esperar que los aportes de las teorías post-coloniales y de la subalternidad sobre la cuestión nacional no sean asimilados en su recepción desde América Latina como una vulgar reelaboración postmoderna de una obra diversa y compleja. Solo a partir de la comprensión crítica y situada de estas ideas, desde un continente que aún no ve el ocaso de la nacionalidad, es que podemos optar por la construcción de comunidades

políticas despojadas de sus remanentes coloniales. Nos esperan "otras definiciones potencialmente más ricas de la 'nación' y la futura comunidad política"⁴.

Bibliografía

- Achúgar, Hugo. 1998. "Leones, cazadores e historiadores: A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento" en Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta, eds. *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Benítez-Rojo, Antonio. 1993. "Nacionalismo y nacionalización en la novela hispanoamericana del siglo XIX", en *Revista de crítica literaria latinoamericana*, n°38.
- Beverley, John. 1996. "Sobre la situación actual de los estudios culturales" en Mazzotti, J. A. y Juan Cevallos, eds. *Asedios a la Heterogeneidad Cultural. Libro de Homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Pittsburgh: Asociación Internacional de Peruanistas.
2004. *Subalternidad y representación*. Madrid: Iberoamericana.
- Bhabha, Homi. 1990. *Nation and narration*. New York: Routledge.
1994. *The location of culture*. New York: Routledge, 1994.
- Chakrabarty, Dipesh. 2002. *Habitations of modernity: essays in the wake of subaltern studies*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Chatterjee, Partha. 1986. *Nationalist thought and the colonial world: a derivative discourse?* Minnesota: University of Minnesota Press.
1993. *The nation and its fragments: Colonial and postcolonial histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Cornejo Polar, Antonio. 1997. "Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas" en *Cuadernos de Literatura*, no. 6. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Guha, Ranajit. 1982. "Prefacio a los estudios de la subalternidad" en Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán, eds. *Debates Post-Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: SEPHIS.
1992. "Discipline and mobilize" en Chatterjee, Partha y Gyanendra Pandey, eds. *Subaltern Studies*, VII, Nueva Delhi: Oxford University Press.
1997. "Discipline and mobilize" en *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard University Press.

⁴ "Writings on Indian politics need to foreground this state-centred drive to homogenize and 'normalise', and to foreground also the deeply contested nature of the territory of nationalism. Part of the importance of the 'fragmentary' point of view lies in this, that it resists the drive for a shallow homogenisation and struggles for other, potentially richer definitions of the 'nation' and the future political community." (Pandey 1991: 559)

2001. "Subaltern Studies: Projects for Our Time and Their Convergence", en Rodríguez, Ileana, ed. *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham: Duke University Press.
2002. "Las voces de la historia" en Guha, Ranajit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona: Crítica.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, 1987. *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.
- Mallon, Florencia. 2001. "Promesa y dilema de los Estudios Subalternos: Perspectivas a partir de la historia latinoamericana" en Rodríguez, Ileana, ed. *Convergencia de Tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*. Amsterdam: Rodopi.
- Mignolo, Walter. 2005. "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica" en Salvatore, Ricardo, ed. *Culturas imperiales. Experiencia y representación en América, Asia y África*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Pandey, Gyanendra. 1991. "In Defence of the Fragment. Writing about Hindu-Muslim Riots in India Today" en *Economic and Political Weekly*.
- Plamenatz, John. 1973 "Two types of nationalism", en Eugene Kamenka (ed.), *Nationalism* Camberra: Australian National University Press,
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán, eds. 1982. *Debates Post-Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: SEPHIS.
- Rodríguez, Ileana. 2001. "Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and Theories: From Representation to Recognition" en Rodríguez, Ileana, ed. *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University Press.
- Spivak, Gayatri. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- Williams, Raymond. 1971. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.