



Jon Beasley-Murray

Poshegemonía

Teoría política y América Latina



 **PAIDÓS**
65 ANIVERSARIO

Buenos Aires • Barcelona • México





Título original: *Posthegemony: Consent and Coercion Beyond Latin America*. Licensed by the University of Minnesota Press, Minneapolis, Minnesota, USA.

Beasley-Murray, Jon
Poshegemonía: teoría política y América Latina.- 1a ed.- Buenos Aires:
Paidós, 2010.
304 p.; 23x15 cm.- (Latinoamericana)

Traducido por: Fermín Rodríguez

ISBN 978-950-12-8911-4

1. Estudios Culturales. 2. Teoría Política. I. Rodríguez, Fermín, trad. II.
Título
CDD 320.1

Diseño de cubierta: Gustavo Macri

Traducción: Fermín Rodríguez

1ª edición, 2010

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

© 2010, Regents of the University of Minnesota

© 2010 de todas las ediciones en castellano,
Editorial Paidós SAICF
Independencia 1682/1686, Buenos Aires
E-mail: difusión@areapaidos.com.ar
www.paidosargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723
Impreso en la Argentina - *Printed in Argentina*

Impreso en Primera Clase,
California 1231, Ciudad de Buenos Aires,
en octubre de 2010.

Tirada: 3.500 ejemplares

ISBN 978-950-12-8911-4







Índice

Introducción. Manual de uso	11
Prólogo. 10 de octubre de 1492	23

PARTE I Crítica

1. Argentina, 1972. Los estudios culturales y el populismo.....	35
2. Ayacucho, 1982. Teoría de la sociedad civil y del neoliberalismo.....	79

PARTE II Constitución

3. Escalón, 1989. Deleuze y el afecto	125
4. Chile, 1992. Bourdieu y el hábito	167
5. Conclusión. Negri y la multitud	211
Epílogo. 13 de abril de 2002.....	259
Bibliografía.....	271
Agradecimientos	297





Introducción Manual de uso

En este libro hay dos textos que se alternan; podría creerse que no tienen nada en común, pero están inextricablemente imbricados, como si ninguno de ellos pudiera existir por su cuenta, como si solo de esa unión, de esa luz distante que se arrojan mutuamente, pudiera aparecer lo que nunca se dice en uno, lo que nunca se dice en el otro, y que solo se dice en su frágil superposición.

Georges PEREC, *W*

No estoy de acuerdo con que un libro tenga un solo comienzo y un solo final.

Flann O'BRIEN, *At Swim-Two-Birds*

Definiciones

La hegemonía no existe, ni nunca ha existido. Vivimos en tiempos poshegemónicos y cínicos: nadie parece estar demasiado convencido por ideologías que alguna vez parecieron fundamentales para asegurar el orden social. Todo el mundo sabe, por ejemplo, que el trabajo es explotación y que la política es un engaño. Pero siempre hemos vivido en tiempos poshegemónicos: de hecho, la ideología nunca ha asegurado el orden social. Creer, no importa cuánto, en la dignidad del trabajo o en el altruismo de los representantes electos nunca fue suficiente para mantener unido un orden de cosas. El hecho de que los individuos ya no presten su consenso tal como alguna vez lo hicieron y de que todo siga casi igual demuestra que el consenso nunca fue un problema. El orden social se asegura por medio de hábitos y afectos, plegando el poder constituyente de la multitud sobre sí mismo para producir la ilusión de



trascendencia y soberanía. De allí también que el cambio social nunca se produzca por medio de una presunta contra-hegemonía. Adherir, no importa cuánto, a un credo revolucionario o a una línea partidaria nunca fue suficiente para quebrar un orden. El hecho de que los individuos ya no crean en la posibilidad de un cambio radical tal como alguna vez lo hicieron no significa que todo siga igual. También el cambio social se logra por medio del hábito y el afecto, afirmando el poder constituyente de la multitud. Pero el cambio no es sustituir un programa por otro. Este libro no ofrece ningún programa, porque la multitud traiciona los mejores planes.

Por “hegemonía” no me refiero a mera dominación. Hablar de “poshegemonía” no quiere decir que la hegemonía terminó. Es evidente que el orden y el control, la explotación y la opresión, todavía existen. Incluso de manera más salvaje y perniciosa que nunca, desde el momento en que el Estado permea cada vez más la vida cotidiana y la política se ha vuelto “biopolítica”. Tampoco me refiero con hegemonía a un solo poder global dominante, tal como se piensa en el campo de las Relaciones Internacionales. Puede que dicho poder ya no exista, pero esto es más un síntoma de poshegemonía que una ilustración.¹ Por “hegemonía” me refiero a la noción del marxista italiano Antonio Gramsci de que el Estado mantiene su dominación (que corresponde a la élite social y económica) por medio del consenso de los dominados. Allí donde no se logra consenso, sugiere esta teoría, el Estado recurre a la coerción. Por el contrario, al destacar el rol del hábito (más que el de la opinión), apunto a procesos que no ponen en juego ni el consenso ni la coerción. Centrarse en el hábito nos permite aprehender el trabajo del *habitus*: el sentimiento de las reglas del juego social encarnado colectivamente, funcionando y reproduciéndose por debajo de la conciencia. Y al destacar el rol del afecto (más que el de la emoción), me oriento hacia otros sentimientos: el flujo impersonal de intensidades que erosiona cualquier concepto de sujeto racional capaz de prestar o de retirar su consenso. Pero al destacar la noción de multitud (más que de pueblo), muestro que la subjetividad continúa jugando un rol vital: la multitud es el sujeto del poder constituyente, previo al poder constituido del Estado y de la soberanía. Hábito, afecto y multitud son las tres partes de una teoría de la poshegemonía. Los tres son respuestas a la incógnita propuesta por el filósofo del siglo XVII Baruch Spinoza: “Nadie sabe lo que un cuerpo puede” (Spinoza, 1980: 71). El hábito describe el modo en que un cuerpo efectúa las actividades regulares y repetitivas que estructuran la vida cotidiana. El afecto indica la capacidad de un cuerpo (individual o colectivo) de afectar o ser afectado por otros cuerpos. Y la multitud abarca una extensa colección de cuerpos que, organizándose para aumentar su poder de afeción, constituyen la sociedad y hacen que las cosas cambien. Además, los tres términos designan procesos inmanentes, ya que encarnan

1. Véase Keohane (1984).



una lógica desde abajo que no necesita representación ni dirección desde arriba. O, más bien, deshacen la metáfora espacial de “abajo” y “arriba”. Se bastan a sí mismos. Así que, aunque podamos pensar la poshegemonía en forma negativa, en términos de fuga o de éxodo del orden actual de cosas –ir más allá de la ideología, huir de las coacciones sociales–, la cuestión principal es el proceso inverso. ¿Cuál es el origen de ese estriamiento de la inmanencia que hace surgir la ilusión de trascendencia, la ficción de hegemonía, el presupuesto del Estado y la suposición de un pacto social? ¿Por qué seguimos tomando obstinadamente estos efectos por causas? De hecho, lo que percibimos en forma inmediata son cuerpos, con sus movimientos habituales, sus intensidades afectivas y su tendencia a formar parte de una multitud. La poshegemonía es un intento de repensar la política desde su base, hundida en la realidad material común a todos.

No soy el único que propone el concepto de poshegemonía, aunque este libro sea el primero en desarrollarlo detalladamente y en estos términos. El sociólogo Scott Lash, por ejemplo, sostiene que “hoy el poder... es *poshegemónico*” y sugiere que “los estudios culturales deberían buscar sus conceptos fundamentales en otra parte” (Lash, 2007: 55). Pero la concepción de Lash de poshegemonía es puramente temporal: para él, el poder es poshegemónico *hoy*. Mi objetivo es una crítica más comprehensiva de la idea de hegemonía y de los estudios culturales que se derivan de ella, tal como acierta en observar Lash, no sin reverencia. Igualmente, el teórico Nicholas Thoburn afirma que la teoría social debe incorporar el hecho de que el concepto de sociedad civil (para Gramsci, íntimamente relacionado con la noción de hegemonía) resulta insostenible (Thoburn, 2007). Mi crítica de la noción de sociedad civil vuelve a ser más abarcadora: creo que la sociedad civil siempre ha sido cómplice de la contención estatal, un medio de estigmatización de los afectos y de la multitud como algo bárbaro y apolítico. Por el contrario, Benjamin Arditi, desde el campo de la teoría política, no cree en la idea de que la era de la hegemonía haya terminado, pero afirma que la política, probablemente cada vez más, no es exclusivamente una cuestión de hegemonía. Arditi señala dos formas de política poshegemónica: el éxodo o la defección de la multitud; y la política viral de las redes informales. (No veo personalmente una diferencia significativa entre ambas.) Ambas son “maneras de hacer política que ocurren al margen de la lógica neo o posgramsciana de hegemonía y contra-hegemonía que parece caracterizar al grueso de lo que solemos denominar política hoy en día”. Para Arditi, la poshegemonía suplementa pero no reemplaza a lo que “solemos” llamar política, dotándola de “un afuera que la defina” (Arditi, 2007: 209, 215). Mi desacuerdo con la política tradicional es, sin embargo, mucho más amplio: creo que, en el mejor de los casos, la política es un paliativo temporario, y en el peor, una distracción fatal de las fuerzas reales del poder y la dominación.

Mi concepción de poshegemonía, al igual que la de Arditi, se relaciona con debates en el interior de los estudios latinoamericanos sobre los límites



teóricos y políticos del concepto de hegemonía, más que sobre su carácter obsoleto. En *Modernism and Hegemony* [Modernismo y hegemonía], un libro de 1990, Neil Larsen, un crítico cultural marxista, se ocupa tanto de la “crisis de representación” de la estética modernista como de la “crisis de hegemonía” que hace tanto tiempo viene asolando a América Latina. Larsen sostiene que esta supuesta crisis de hegemonía constituye de hecho su inversión: se trata de una hegemonía consagrada a los bienes culturales más que a los discursos políticos, que “vuelve visible lo que está oculto en las condiciones poshegemónicas del centro”, esto es, que lo estético ya no es un refugio del “espacio real del poder estatal hegemónico” (Larsen, 1990: 97). De manera concluyente y más bien aforística, Larsen insinúa, aunque no la desarrolle, la idea de que el derrumbe del Estado, su incapacidad para articular un discurso coherente o convincente, es realmente su expansión en la cultura entendida como un todo, su diseminación desarticulada por lo que alguna vez fue imaginado como sociedad civil. Cinco años más tarde, el crítico George Yúdice retoma la noción de poshegemonía como parte de una calificada defensa de la sociedad civil. Yúdice también observa “un debilitamiento de la articulación del discurso nacional y del aparato de Estado”, y sostiene que “desde el ámbito de un escenario nacional, podría decirse que la situación es poshegemónica”. Una vez más, la poshegemonía significa en esta instancia que la hegemonía ya no depende del Estado; pero también implica que la hegemonía se ha expandido más allá de las fronteras nacionales “para naturalizar el capitalismo global en todo el mundo” (Yúdice, 1995: 4).

Coincido con Larsen y con Yúdice en que actualmente el poder está en todas partes, en que la representación ha decaído y en que el Estado se ha efectivamente disuelto en lo que alguna vez se conoció como sociedad civil. Pero esto significa que la sociedad civil, que se define por su diferencia con el Estado, se encuentra actualmente en declive.² Esta ubicuidad difusa de la política es lo que yo llamo “biopolítica”, siguiendo al filósofo francés Michel Foucault. No se trata de la expansión de la hegemonía, sino de su retirada. Más claramente que nunca, el poder trabaja directamente sobre los cuerpos en la vida cotidiana, que alguna vez pareció ser el refugio de la política. De este modo, para Larsen y Yúdice, la poshegemonía es paradójicamente el triunfo de la hegemonía: la hegemonía está en todo y por todos lados. Desde mi punto de vista, se trata de un error arraigado en los estudios culturales, alentando un populismo que iguala la disolución del Estado en la esfera de lo cotidiano con su completa desaparición.

La discusión de la poshegemonía dentro de los estudios latinoamericanos sufrió un nuevo giro al orientarse hacia los estudios subalternos. A pesar de lo apresurado de la adopción del concepto gramsciano de “subalterno”, rea-

2. Véase Hardt (1995).



daptado para referirse a los miembros que no pertenecían a las élites de las sociedades coloniales y poscoloniales, los historiadores del sur de Asia que por los años ochenta formaron el grupo de estudios subalternos discrepan con lo que para Gramsci constituía la noción de hegemonía. Por ejemplo, para Ranajit Guha, el fundador del grupo, el subalterno es inconstante e impredecible y se niega a admitir la existencia de cualquier esfera (secular, religiosa o nacional) dentro de la que la hegemonía puede buscarse u obtenerse. De allí “la rápida transformación de la lucha de clases en un conflicto comunal y viceversa” que hace que las narrativas solidarias, por más buenas intenciones que puedan tener, solo puedan ofrecer “alguna excusa bien pensada o apenas un gesto de incomodidad” (Guha, 1988: 83). Guha sostiene que el subalterno inevitablemente le da la espalda o traiciona a cualquier proyecto hegemónico: rechaza darle consenso al consenso. Si la hegemonía es la lucha para lograr el consenso, su funcionamiento requiere un acuerdo previo e implícito de que lo que esté en juego en las luchas políticas es precisamente el consenso. La propia hegemonía tiene que volverse dominante. Tal como afirma Guha en *Dominance without Hegemony* [Dominación sin hegemonía], esto implica una ecuación entre sociedad civil, nación y Estado: una cámara de resonancias dentro de la que los términos de la lucha se encuentran más o menos predeterminados (Guha, 1997: xi). Pero el subalterno siempre altera los límites de cualquier espacio delimitado. La subalternidad deconstruye la hegemonía: como afirma la crítica poscolonial Gayatri Spivak, el subalterno es el resto mudo e imposible que siempre deshace las posiciones hegemónicas (Spivak, 1988).

En dos libros publicados en 2002 y 2001, dos críticos culturales latinoamericanos, Gareth Williams y Alberto Moreiras, redescubren ese resto subalterno en términos de poshegemonía. En palabras de Williams, la poshegemonía “nos permite nombrar residuos subalternos de hegemonía, lenguajes negativos, respuestas fragmentarias, sobras culturales y experiencias fracturadas”. Continúa: “En este sentido, la poshegemonía ya no es un nombre para la hegemonía del capital transnacional, sino el nombre de aquellos ‘lugares en que la hegemonía deja de ser significativa’” (Williams, 2002: 327, n. 7). O, en la versión de Moreiras, el hecho de comprender que la hegemonía nunca puede agotar la “infinitud de lo social” permite “una apertura radical a la posición subalterna, con la consiguiente exigencia de desestabilización permanente de la ideología hegemónica y el paso a un pensamiento más allá de la hegemonía” (Moreiras, 2001a: 263). Según esta versión, la subalternidad poshegemónica es una crítica alerta e incesante del poder sobre la base de los inevitables fracasos de la hegemonía. Previene contra la hegemonía de la hegemonía: es decir, contra la creencia en la promesa de la hegemonía de algún día volverse total, contra la ficción de un pacto que lo incluya todo. En síntesis, lo que Williams y Moreiras proponen es que cuanto más se expande la hegemonía, más violentas y corruptas se vuelven las fuerzas estatales que vigilan sus límites. Cuando la hegemonía alcanza sus límites, la disyunción



entre lo hegemónico y lo subalterno se vuelve más arbitraria, más un lugar de conflagración y genocidio.

Mi diferencia con Williams y Moreiras es que la deconstrucción, la poshegemonía como una crítica permanente o como trabajo de lo negativo no me parecen suficientes. La subalternidad se sostiene en la distinción entre adentro y afuera, perpetuando el binarismo fundamental de la hegemonía tanto como de la sociedad civil: una diferenciación entre hegemónico y subalterno, entre civilidad y fanatismo. Los estudios subalternos todavía creen en un contrato social diseñado para separar la civilización de la barbarie, aun si abogan por el lado inferior de esta distinción y rechazan cualquier mito de clausura. En otras palabras: Gramsci siempre concedió que la hegemonía era necesariamente incompleta. Y en la reelaboración de Ernesto Laclau de la teoría de la hegemonía, el acento está puesto en lo que este autor denomina la inconmensurabilidad entre un significante hegemónico que aspira a representar la totalidad de la sociedad y lo real que siempre se escapa de esta pretensión de universalidad. La diferencia entre la teoría de la hegemonía y los estudios subalternos es simplemente que la polaridad política se encuentra invertida: mientras que Gramsci y Laclau insisten en que en la política se trata de jugar el juego de la hegemonía, Spivak, Williams y Moreiras cuestionan las reglas de ese juego destacando el exceso aporético que nunca es tomado en cuenta. Pero en ningún momento el juego queda puesto en duda. Por el contrario, en mi concepción la poshegemonía va más allá de los escombros de cualquier proyecto hegemónico. Me propongo redescibir y reconstruir una imagen de la sociedad que no dependa del autorretrato que una sociedad tiene de sí misma. Mi proyecto es de constitución tanto como de crítica. Central para esta tarea de redescipción y reconstrucción es el concepto de multitud, que tomo del teórico político italiano Antonio Negri. La multitud, sostiene Negri, preexiste a la sociedad moderna como “el conjunto de personas que vivían en un mundo presocial, que se trataba de transformar en una sociedad política” (Negri, 1998: 38), y que retorna en el ocaso de la sociedad. Es tanto excesivo como fundacional. La multitud es un agente de violenta transformación tanto como de constitución de lo que está por venir. Tal vez la poshegemonía pueda afirmar su poder constituyente.

Estructura

Antes de constituir algo, la crítica. Este libro tiene dos partes. La primera es, por un lado, una crítica de los estudios culturales y, por el otro, del discurso científico-social sobre la sociedad civil. Trato de demostrar que la definición de cultura como articulación discursiva que sostienen los estudios culturales, y la reducción que hacen de la política a los términos de la hegemonía, substituye la cultura por el Estado y, por consiguiente, confunde cultura y Estado. Esto puede verse incluso en una definición muy idiosincrásica de



hegemonía, tal como la del antropólogo William Roseberry, que rechaza la hegemonía como consenso pero sigue sosteniendo que los proyectos hegemónicos se proponen construir “un marco discursivo común”.³ Llevada hasta el límite, la lógica de la hegemonía se identifica simplemente con la del Estado, dándolo por sentado. Mi tesis reconstruye entonces una historia de los estudios culturales para mostrar cómo y por qué la teoría de la hegemonía se convierte en su rasgo distintivo, e intenta una lectura atenta de Laclau, el principal teórico de la hegemonía. En segundo lugar, estudio el modo en que el énfasis en la sociedad civil termina por excluir la cultura del campo de lo político, en nombre de un discurso racional. Llevada hasta su límite, no obstante, la teoría de la sociedad civil queda desbordada por los afectos que trata de excluir. Aquí mi tesis revisa el discurso de los nuevos movimientos sociales y democráticos, para explicar cómo y por qué el venerable concepto de sociedad civil ha revivido en los últimos veinticinco años, y analiza en detalle la obra de Jean Cohen y Andrew Arato, los teóricos de la sociedad civil más notorios. Los estudios culturales y la teoría de la sociedad civil comparten un mismo énfasis en el discurso y en la trascendencia. Fracasan frente a los procesos inmanentes: frente a las estructuras institucionales profundas que apuntalan lo discursivo (en el caso de los estudios culturales) o frente al flujo afectivo que se le escapa (a la teoría de la sociedad civil). Tampoco están interesados en el modo en que se constituye el Estado, o en sus efectos. Las ciencias sociales asumen sencillamente que todo lo político es estatal, y presentan a la sociedad civil como el umbral que los movimientos sociales deben atravesar. Los estudios culturales se olvidan simplemente del Estado, que vuelve por la puerta trasera transfigurado en substitutos fetichizados.

Más pragmáticamente, mi crítica de los estudios culturales y de la sociedad civil también consiste en que reproducen las estructuras de poder que tratan de entender. Dos estructuras de poder han sido paradigmáticas en las sociedades democráticas del siglo XX: el populismo y el neoliberalismo. Los estudios culturales son, de hecho, populistas. La teoría de la sociedad civil es, a efectos prácticos, en sí misma neoliberal. Por muy buenas intenciones que tengan sus cultores, no pueden ser el lugar desde donde lanzar una crítica de un populismo que cree que la cultura puede ser sustituida por el Estado, ni de un neoliberalismo que trata de excluir la cultura de su dominio. A lo sumo, lo que pueden ofrecer son visiones distorsionadas de una política más allá del populismo o del neoliberalismo, por ejemplo en el interés de los estu-

3. Roseberry (1994: 364). La versión de Roseberry de hegemonía es bastante parecida a la concepción de Bourdieu, que delimita una división entre discurso y *doxa*: entre “el universo de lo pensable” y “el universo de lo impensable... que no puede ser dicho por no disponer de un discurso” (Bourdieu, 1977: 170). Pero Bourdieu sería el primero en observar que el poder también funciona a través de lo impensable y lo indecible (en otras palabras, a través del hábito), no simplemente a través del establecimiento de un marco para lo que puede ser dicho.



dios culturales por la vida cotidiana o la ansiosa fijación que tiene la teoría de la sociedad civil con los movimientos sociales fundamentalistas. Solo la poshegemonía, con su concepción de lo que llamo la doble inscripción del Estado (como inmanencia tanto como cuasi-*causa* trascendente), provee un punto de apoyo desde el cual tanto lo dicho como no lo dicho de estas formaciones políticas puede ser observado y analizado.

La segunda parte del libro se orienta hacia el afecto y el hábito como formas de (des)organización por debajo y más allá del discurso, y por consiguiente más allá del aparato conceptual de los estudios culturales y de la teoría de la sociedad civil. El afecto y el hábito son la base de la poshegemonía. Examinó la concepción de afecto del filósofo francés Gilles Deleuze, según la cual la inmanencia es generalmente un espacio de liberación, y luego la concepción de *habitus* del sociólogo Pierre Bourdieu, según la cual lo inmanente es el control social y, como tal, mucho más efectivo. Aunque estas dos perspectivas parecen oponerse, planteo que son complementarias, especialmente en los momentos críticos en los que una parece abrirse a la otra: en la teoría del afecto de Deleuze, cuando tiene que dar cuenta del Estado suicida; en la teoría del *habitus* de Bourdieu, cuando la crisis social revela el potencial creativo del hábito. Juntos, Deleuze y Bourdieu señalan la necesidad de pensar, en primer lugar, la doble inscripción del Estado y, en segundo lugar, los varios modos posibles de organización inmanente. Como conclusión, planteo que la teoría de Negri de la multitud ayuda a explicar el doble carácter del Estado: multitud y Estado encarnan una oposición a veces cómplice entre poder constituyente y poder constituido. Así, la multitud también es un sujeto social que se constituye a través de la resonancia y la lógica del encuentro sobre un plano de inmanencia, ofreciendo la posibilidad de formas de comunidad sin trascendencia, sin Estado ni soberanía. Sin embargo, advierto que las cosas pueden salir mal y la multitud termina por volverse indiferente del Imperio al que se opone. El concepto de “corrupción” que Negri emplea para diferenciarlos resulta insuficiente. En oposición a Negri, planteo una distinción entre una multitud buena y otra mala. Incluso cuando una multitud puede emerger en forma plena, autónoma e ilimitada, hay que dudar acerca de cómo puede terminar la historia. De allí que, inspirado en el novelista irlandés Flann O’Brien, propongo dos finales: una conclusión que nos lleva a pensar en una eternidad vacía de acontecimientos y en la muerte; y un posfacio que intenta una celebración de una vida y una historia insurgentes.

Podemos querer o no adoptar la poshegemonía como proyecto político para lo que será, según la predicción de Negri, una futura república constituyente. Pero como análisis, la poshegemonía ofrece un nuevo modo de pensar la constitución del presente, tanto como los orígenes y los límites de la política y de la teoría política. También ofrece nuevas herramientas para la investigación política e histórica. Mi pasaje de la crítica al momento de constitución sostiene que estos tres teóricos (Deleuze, Bourdieu y Negri) pueden combi-



narse productivamente para trazar un plano de inmanencia social e histórico, una teoría política y social que rechace y al mismo tiempo explique la trascendencia punto por punto. Tal es el proyecto afirmativo de este libro, la elaboración de una teoría de la poshegemonía que permita releer procesos sociales en términos de afecto, hábito y multitud. La poshegemonía incluye al populismo y al neoliberalismo, pero también va más allá de ellos, más allá incluso que la tradición moderna contractualista, de la que el hoy denominado giro a la izquierda (Chávez, Morales... ¿Obama?) constituye el último grito. La poshegemonía abre un camino a través de la biopolítica cotidiana que estructura nuestro interregno posdisciplinario. Porque estamos saliendo del período en el que el Estado se constituye por medio de una doble inscripción para entrar en un período en que la inmanencia lo es (casi) todo, una época poshegemónica en un sentido temporal, más allá de la ficción de la hegemonía.

América Latina... y más allá

Junto con su tesis teórica, este libro propone una historia social, política y cultural de América Latina. Dicha historia se presenta como una serie de casos de análisis, en los que resuena algún aspecto específico de mis tesis. Más que seguir una estricta teleología narrativa, el relato avanza de un momento intensivo a otro. Salta de una década a otra. Cada caso puede leerse por separado, saltarse, o, aún mejor, suplementarse o reemplazarse por otros casos que el lector quiera traer por su cuenta y testear con la matriz teórica de la poshegemonía: digamos que si no se trata de El Salvador, se tratará de Colombia; si no se trata de Chile, se tratará de Polonia; si no se trata de la Argentina, se tratará de los Estados Unidos. Hay varios problemas que atraviesan estas mesetas de manera recurrente: en primer lugar, los movimientos latinoamericanos de izquierda, desde el populismo al maoísmo, los movimientos de liberación nacional, los nuevos movimientos sociales, el neopopulismo y los giros a la izquierda; en segundo lugar, el rol de géneros culturales como el cine, la televisión, el testimonio y la novela en la sociedad latinoamericana; y en tercer lugar, el modelo de estructura social que puede encontrarse en países como Argentina, Perú, El Salvador, Chile y Venezuela, y la relación entre cultura y política que existe en cada uno de ellos. A lo largo del libro, teoría e historia se entrecruzan, incluso si se presentan en forma separada y relativamente autónoma. Dentro de cada capítulo los argumentos históricos están imbricados con los teóricos por medio de un mecanismo de diferenciación textual en el que el material histórico relacionado con América Latina aparece en una tipografía más pequeña. Este ordenamiento no es para indicar la jerarquía de lo teórico respecto de lo empírico; es más, lo histórico y lo cultural podrían percibirse como la infraestructura de lo teórico, que el lector puede tener ganas o no de revisar. Las historias provenientes de América Latina incluyen viñetas que tienen, tal como sugiero, una importan-



cia específica propia: por ejemplo, el asalto a un hotel de San Salvador que fue una bisagra entre la Guerra Fría y los años del Terror; los shoppings chilenos que revelan la verdadera arquitectura del consumismo neoliberal; o una historia de Gabriel García Márquez que es una parábola de la vida nuda. En síntesis, como observa el novelista francés Georges Perec en otro contexto, “podría creerse” que los dos niveles del texto “no tienen nada en común, pero están inextricablemente imbricados” (Perec, 1989).

También atraviesa mis casos de estudio una historia del contrato. Vamos a ver desde los comienzos del imperialismo moderno ejemplos de contratos y de pactos que no logran cumplir sus objetivos, en particular el denominado *Requerimiento*, un pacto en las sombras establecido para justificar la colonización de los nativos que los conquistadores leían mientras sus presuntos destinatarios dormían en sus chozas. El pacto no establece la relación social que afirma, que va a establecerse por otros medios –en este caso, por la fuerza–. En el capítulo final, analizo la teoría del contrato, pero los análisis históricos intermedios también incluyen pactos fallidos: una serie de intentos de vincular la cultura con el Estado, o de asegurar la legitimidad del Estado, que incesantemente se rompen. En el primer capítulo, el peronismo constituye un pacto entre pueblo y nación que lo incluye (casi) todo –un pacto que, en su promesa de amor populista que toma posición a favor del Estado, intenta terminar con el pueblo y que a mitades de los años setenta se desmorona espectacularmente–. El neoliberalismo, ilustrado en el capítulo dos en su danza fatal con Sendero Luminoso en el Perú de principios de los años ochenta, es igualmente expansivo en su intento de amalgamar la totalidad de la sociedad con el Estado, pero se rompe en pedazos en su encuentro con el afecto que pretendía abolir, proveniente de la sociedad civil. En el capítulo tres, centrado en el apogeo del movimiento de liberación nacional de El Salvador, en su ofensiva de 1989, analizo la insurgencia y el terror como el límite absoluto de las sociedades de control. El capítulo cuatro, que toma el ejemplo del Chile de la transición de la dictadura a la posdictadura a comienzos de los noventa, gira alrededor de la vida cotidiana y la biopolítica, y propone los conceptos de resonancia y de *conatus* (potencia) para aprehender la relación entre cultura y Estado, movimiento social y proyecto reproductivo. El capítulo final vuelve sobre estos casos de análisis para recapitular la crisis del contrato social en paralelo con una reflexión teórica sobre la multitud, el sujeto social ambivalente y traicionero que rechaza cualquier pacto y solidaridad. En el posfacio, el Caracazo de 1989 en Venezuela y el posterior golpe y contragolpe de 2002 muestran cómo la multitud es capaz de romper con cualquier contrato, tanto con el que le propuso la democracia consensuada más exitosa de América Latina como con el que más tarde le ofreció el más prometedor de los giros a la izquierda actuales, y optar por una insurrección que no se deja representar y que tal vez sea irrepresentable.

Estos casos de estudio son ejemplos de la historia discontinua de los proyectos estatales de sujeción de la multitud tanto como del permanente alerta



rojo del poder constituyente de la multitud, contra el que reacciona el Estado. Apuntan a una historia de la multitud latinoamericana durante la modernidad: desde el motín que estuvo a punto de estallar en el primer viaje de Colón en 1492 hasta la contra-contra-insurgencia chavista de 2002. La historia también podría incluir las revueltas indígenas durante el período colonial, las guerras de independencia de 1820, o la inmigración y urbanización de fines del siglo XIX. Entre los movimientos más recientes, podrían considerarse el levantamiento zapatista en México o los piqueteros en la Argentina contemporánea. Sería una historia alternativa y subterránea de América Latina, una historia de la insurgencia pero también de las estrategias por las cuales los proyectos hegemónicos han tratado de volver esas insurgencias una ventaja para el Estado: desde las Nuevas Leyes de las Indias, las reformas borbónicas o el ordenamiento posindependencia, hasta la historia del siglo XX que se desarrolla a lo largo de estas páginas. Son precisamente estos mecanismos de inversión reactiva –de la cultura en Estado, del afecto en emoción, del hábito en opinión, de la multitud en pueblo, del poder constituyente en poder constituido– lo que más interesa en este libro.

Este es un libro sobre teoría cultural y América Latina, no de teoría cultural en América Latina o de crítica cultural latinoamericana. La yuxtaposición de estos dos términos no es completamente contingente ni completamente necesaria. En un sentido, los análisis que realiza de la historia y la cultura de América Latina son intercambiables, casi desechables. En otro sentido, los análisis sirven para anclar el argumento teórico. Es más, lo contaminan y descentran. La teoría de la poshegemonía se alimenta de la historia latinoamericana, pero también es puesta a prueba por ella. Deleuze, Bourdieu y Negri son teóricos europeos, pero al pasar a América Latina la teoría europea se disloca y se relocaliza. Llevar dicha teoría (y la teoría de la poshegemonía) a otros contextos la disloca de muchas maneras, obligándonos a revisarla y reevaluarla. Al mismo tiempo, por lo menos uno de mis ejemplos no es estrictamente latinoamericano: a pesar de su declaración del 10 de octubre de 1492, Colón no había “descubierto” todavía el continente que se convertiría en las Américas. Además, el término “América Latina” no será acuñado sino 350 años más tarde, e incluso hoy estaríamos en aprietos para definir sus límites. En parte geográficos, en parte políticos, en parte culturales, América Latina desborda sus límites: ¿Bélice es América Latina? ¿Québec? ¿Miami? ¿Lavapiés, Madrid? ¿The Gaucho Grill, Manchester? Pienso que en la posmodernidad contemporánea América Latina se ha vuelto viral, difusamente global (Beasley-Murray, 2003). Pero la historia de la conquista, de la colonia y del inmenso mercado transatlántico, del populismo y el neoliberalismo, muestra que América Latina siempre ha sido global, siempre ha afectado y descentrado directamente el sistema global. La multitud latinoamericana va más allá de las fronteras regionales, y se infiltra en la metrópolis.

Probablemente la poshegemonía comience en América Latina o en una discusión de América Latina, pero esto no es una razón para detenerse allí.



Después de todo, casi todo comienza en América Latina: la modernidad, el nacionalismo, la revolución industrial... (Beasley-Murray, 2003). Las teorías que son el objeto de mi crítica –los estudios culturales y la teoría de la sociedad civil– también tienen una historia latinoamericana oculta. Devolver la teoría de la hegemonía (vía Laclau) y la teoría de la sociedad civil (vía Cohen y Arato) a un *milieu* latinoamericano supone relocalizarlas en contextos para los que son más adecuadas. Así, les ofrezco la mejor de las oportunidades: no solo opto por lo que considero su articulación más poderosa y mejor desarrollada (en Laclau, y en Cohen y Arato), sino que también las pongo a prueba en contextos que deberían ser favorables para sus presupuestos. De allí la elección de lugares donde poner a prueba la teoría de la poshegemonía: si la poshegemonía es lo que mejor funciona para explicar los movimientos de liberación de Centroamérica (la puerta de entrada de los estudios culturales en América Latina) y la transición de la dictadura en el Cono Sur (el escenario preferido de la teoría de la sociedad civil), entonces es la teoría más adecuada para explicar otras coyunturas. Por eso me complace dejar afuera de mi análisis al zapatismo o a los piqueteros, aun si estos son los movimientos que más han atraído a los investigadores que trabajan con teóricos como Deleuze y Negri.⁴ Acepto como un hecho que la poshegemonía es la mejor explicación de estos fenómenos, si también es la mejor explicación del FMLN y de los nuevos movimientos sociales de Chile. En otras palabras, aunque la teoría de la poshegemonía surja de un contexto latinoamericano específico, no está fijada a ningún lugar. Es –eso espero– portátil. No obstante, en cada iteración, la teoría está sujeta a cambios. ¡Siempre hay algo que se fuga!



4. Véanse, por ejemplo, Holloway (2002) y Mentinis (2006).





Prólogo 10 de octubre de 1492

Cuando llegemos a la costa construiremos una nave y navegaremos hacia el Norte para arrebatarle Trinidad a la Corona española. De allí, seguiremos y conquistaremos el México de Cortez. Qué gran traición sería. Vamos a dominar toda la Nueva España. Y escribiremos la historia como otros escriben una obra.

Aguirre, la ira de Dios

La ficción de hegemonía

Hasta los imperios buscan legitimarse. No hay poder que subsista solo por coerción. De allí la famosa distinción del marxista italiano Antonio Gramsci entre “hegemonía” y “dominación directa”. La hegemonía es “el consenso ‘espontáneo’ dado por las grandes masas de la población a la orientación imprimida a la vida social por el grupo dominante fundamental”. La dominación directa se ejerce por medio del “aparato de coerción estatal que asegura ‘legalmente’ la disciplina a aquellos grupos que no ‘consienten’ ni activa ni pasivamente”. De hecho, la hegemonía es primaria: para Gramsci, el poder se funda en el consenso, y la fuerza se emplea secundariamente “en momentos de crisis en el mando y en la dirección en que el consenso espontáneo viene a faltar”. La coerción suplementa el consenso, y no al revés. Según Gramsci, la hegemonía es la piedra fundamental del orden social. A través de la actividad pedagógica de los intelectuales en la sociedad civil, el Estado mantiene su poder sobre los explotados, y el grupo dominante consolida el “prestigio” derivado “de su posición y su función en el mundo de la producción” (Gramsci, 1896: 357).



A primera vista, el *Requerimiento* que justificaba el reclamo español sobre las Américas es una ilustración clásica de la relación entre hegemonía y coerción. Formulado en 1512 ó 1513 por el jurista Juan López Palacios Rubios, el *Requerimiento* era un texto que los conquistadores debían leer cuando se encontraran con indígenas. El documento llenaba un vacío legal en el reclamo que España hacía del Nuevo Mundo, complementando y racionalizando la tradicional ley de conquista europea. Basado en la concesión de las tierras del Nuevo Mundo que el Papa había hecho en 1493 a los reyes de Castilla, el *Requerimiento* presentaba los argumentos que legitimaban al Imperio por medio de una breve historia de la creación de Dios desde Adán hasta los monarcas españoles Fernando y Juana. Principalmente, ofrecía a sus destinatarios indígenas una elección: someterse o exponerse a la violencia. “*Por ende, como mejor podemos –decía la declaración– os rogamos y requerimos que entendáis bien esto que os hemos dicho, y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo*”. Si no obstante se negaban a prestar su “consenso espontáneo” a la ocupación y bendición cristianas, los indígenas debían esperar lo peor: “*entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos*” (cit. en Hanke, 1969: 125). Se trata de la hegemonía como una empresa pedagógica para legitimar el poder, respaldada por la amenaza de disciplina coercitiva: el *Requerimiento* parece contener el germen de la teoría gramsciana.

Sin embargo, en un análisis más detallado, esta práctica española tenía poco que ver con la teoría de la hegemonía. Rara vez se les daba a los indígenas la oportunidad de aceptar. Obviamente, el *Requerimiento* estaba escrito en español, una lengua que no hablaban. ¿Cómo podían aceptar lo que no eran capaces de entender? Incluso cuando hubo algún intento de traducción, “los mismos intérpretes no comprendían lo que decía el documento” (Kamen, 2003: 97). No obstante, como explica el historiador Lewis Hanke, las circunstancias en las que era leído “debían poner a prueba la paciencia y la credulidad del lector, porque el *Requerimiento* se leía ante árboles y chozas vacías donde no había ningún indio. Los capitanes pronunciaban para sí mismos sus frases teológicas en las afueras de las aldeas mientras los indios dormían” (cit. en Williams, 1990: 92). A veces los invasores leían el documento solo después de haber hecho prisioneros a los nativos. En el mejor de los casos el ejercicio se volvía un diálogo mudo, como cuando los indios zuni en lo que hoy es Nuevo México respondían a la lectura con uno de sus rituales, levantando “una barrera de maíz sagrado” para evitar que los españoles entraran en la aldea (Hoffer, 1998: 56). No sorprende que para el historiador Henry Kamen “el resultado final” sea “más que grotesco”; incluso el autor del documento “sabía que era una farsa” (Kamen, 2003: 97). Se dice que el cronista español Gonzalo Fernández de Oviedo le había comentado a su compatriota Pedrarias Dávila que “a los indios no les interesa entender la teología del *Requerimiento*, ni usted está obligado a hacérsela comprender” (cit. en Kamen, 2003: 97). Contrariamente al argumento de que el *Requerimiento* era un ejem-



plo de “gobernantes españoles tratando de que los pueblos conquistados repitan y reafirmen la hegemonía española sobre una base regular”, la hegemonía no está en juego (Beezley *et al.*, 1994: xiii). Los indígenas nunca tuvieron la opción de aceptar; no estaban en posición de reafirmar nada.

Afectos y habitus

A pesar de su carácter ficticio y de su evidente absurdidad, el *Requerimiento* servía para algo. Porque no estaba dirigido a los indígenas, sino a los españoles. Bajo la apariencia de apelar al consentimiento de los dominados, modelaba los hábitos y afectos de los dominadores. La redundancia de su reiteración revela que era un ejercicio que creaba un hábito. Y eran los españoles los que lo repetían, no sus víctimas, que después de todo lo escuchaban una sola vez, si es que lo escuchaban. Cada vez que los conquistadores recitaban la declaración ritual, sus deseos se sincronizaban y se unificaban como parte de un proyecto articulado. Más que un gesto de incorporación, el edicto era un acto de constitución. Lo confiado de su autojustificación oscurece el hecho de lo necesario que era, debido a la debilidad del Estado imperial. Gracias a él, el exceso de energía de estos aventureros europeos quedaba plegado a una empresa como si estuviera dirigido desde arriba. El *Requerimiento* no tiene nada que ver con un proyecto pretendidamente hegemónico; fue un mecanismo propiamente poshegemónico. Funcionaba en todo caso porque, no obstante lo ridículo e ineficaz que pudiera ser, parecía formar parte de una campaña para conquistar mentes y corazones, precisamente porque su objeto parecía estar en otro lado. Los españoles podían sentirse superiores a los indígenas que, estupefactos, no sabían por qué estaban siendo atacados, pero estaban tan a ciegas como ellos. El *Requerimiento* funcionaba por debajo de la conciencia o la ideología.

Bartolomé de Las Casas, el monje dominicano del siglo XVI defensor de los indígenas, nos da una versión del ritual del *Requerimiento*. Las Casas cuenta que cuando los españoles se enteraban de que había oro en un pueblo “estando los indios en sus pueblos e casas seguros, íbanse de noche los tristes españoles salteadores hasta media legua del pueblo, e allí aquella noche entre sí mismos apregonaban o leían el dicho requerimiento, diciendo: ‘Caciques e indios desta tierra firme de tal pueblo, hacemos os saber que hay un Dios y un Papa y un rey de Castilla que es señor de estas tierras; venid luego a le dar la obediencia, etc. Y si no, sabed que os haremos guerra, e mataremos e captivaremos, etc.’. Y al cuarto del alba, estando los inocentes durmiendo con sus mujeres e hijos, daban en el pueblo, poniendo fuego a las casas..., e quemaban vivos los niños e mujeres y muchos de los demás, antes que acordasen” (Las Casas, 2009: 28-29).

Dormidos en sus chozas, a mitad de la noche, con los españoles a media legua, los indígenas eran literalmente puestos a distancia. Un crítico cultural





como Alberto Moreiras describe el *Requerimiento* como una “inclusión diferencial”; pero resulta que aquí no hay inclusión de ninguna clase. Los habitantes nativos no pueden aceptar ni rechazar la elección que les ofrecen los españoles. Estaban más allá de los límites de cualquier comunidad posible. Todo ocurre antes de que puedan tomar conciencia, “antes que acordasen”. Los invasores hablaban “entre sí mismos”. Pero el mecanismo del que participaran no dependía de su comprensión, no más que de la de los indígenas. Moreiras señala que los indígenas habitaban un espacio que “ya estaba marcado por la muerte y resulta ilegible como tal” (Moreiras, 2001b: 9). También el *Requerimiento* es ilegible, sin importar la cantidad de veces que fuera leído: era incomprensible, como si pusiera en evidencia que su significado carecía de la menor importancia.

Patricia Seed, especialista en estudios subalternos, muestra que el *Requerimiento* estaba basado en la tradición islámica de la *jihad* o guerra santa. Se trata de un texto híbrido “a menudo incomprensible para un observador cristiano tanto dentro como fuera de España”. Inaudible para sus destinatarios y difícil de entender incluso para aquellos que lo pronunciaban, el contenido manifiesto del edicto no tenía la menor importancia, como si el hecho de que “los conquistadores españoles creyeran en él o lo encontraran convincente fuera irrelevante” (Seed, 1995: 88). El texto parece buscar consenso y de ese modo expandir la comunidad de creyentes, pero aquellos a los que se les ofrece semejante oportunidad no pueden oírlo, mientras que aquellos que se encuentran dentro del círculo de su influencia están allí sin importar la creencia que puedan tener. El *Requerimiento* es comparable a la Biblia que le ofrecen al inca Atahualpa en Cajamarca mientras el conquistador Gonzalo Pizarro avanzaba en la conquista de lo que hoy es el Perú. El emperador indígena tiró el libro al suelo porque no le “hablaba” –un sacrilegio contra la palabra santa, prueba para el europeo de la barbarie indígena que justificaba la matanza–. Aun así, tal como observa el crítico cultural Cornejo Polar, la Biblia hubiera sido igualmente ilegible para la mayoría de los españoles, incluido Pizarro, por el solo hecho de que estaba escrita en latín (Cornejo Polar, 2003: 40). El libro era más un fetiche que un texto, una consigna cuya significación era meramente incidental. Ni la Biblia ni el *Requerimiento* eran documentos que exigieran interpretación; eran más bien la mecha de esa violenta explosión que fue la expansión imperial, contraseñas del “protocolo de conquista” que los españoles pronunciaban a ciegas (Seed, 1995: 88).

Las Casas no se hacía ilusiones acerca de la motivación de los españoles: solo buscaban oro. No había ninguna misión civilizadora. En efecto, el dominicano se quejaba de que el *Requerimiento* no tenía ninguna relación con las prácticas de los conquistadores. Las Casas no era exactamente un antiimperialista. Si por algo militó, fue porque el Estado español le diera sustancia a la ficción de hegemonía (Castro, 2007). Para Las Casas, el verdadero escándalo era el deseo desenfrenado que reducía a los conquistadores a salvajes más peligrosos





que los propios indígenas; su “ansia y ceguedad rabiosa de avaricia” los convertía en “más irracional e furiosamente que crudelísimos tigres y que rabiosos lobos y leones” (Las Casas, 2009: 96). Pero fue incapaz de ver que el *Requerimiento* canalizaba este afecto. Colocaba la codicia bajo el signo de una narrativa del progreso y, lo que es más importante aún, unificaba a los conquistadores, reuniéndolos en un paisaje extraño. La lectura ayudaba a fijar el afecto movilizado por la caza del oro, compensando sus tendencias centrífugas al inscribirlo en una jerarquía eclesiástica, imperial y monárquica, antes de que los hombres “entr[en] al pueblo” desbocados como una máquina de guerra.

El *Requerimiento* consolida las relaciones entre los conquistadores españoles después del hecho concreto de la dominación; los convertía en una personificación del Estado, en sujetos de un poder constituido. ¡Todos saben que el texto no convence nadie! En lugar de persuadir al colonizado, actúa sobre los colonizadores estableciendo un *habitus* común por debajo de la ideología y de la hegemonía. Repitiendo palabras que apenas comprendían, los invasores se iban habituando a un ritual por medio del cual el Estado español, aún a una gran distancia, intentaba regular sus actividades. Sus hombres al menos entonaban los mismos salmos, independientemente de sus creencias o del consentimiento que pudieran otorgarle a lo que los salmos reclamaban. En palabras de Ranajit Guha, teórico de los estudios subalternos, se trata de “dominación sin hegemonía”, esto es, “la producción de una hegemonía espuria” (Guha, 1997: 72) en la que nadie creía, pero que sirvió (gracias a la certificación y el registro que exigía el edicto) para inscribir a América Latina dentro de una narrativa histórica generada por el Estado europeo. Los subalternos serían sencillamente eliminados; su cultura, excluida del ámbito del universo cristiano definido en términos de la centralidad y los derechos de la monarquía católica. Pero los indígenas nunca fueron realmente una amenaza para estos derechos: el peligro venía de adentro, de la posibilidad de que los propios conquistadores pudieran establecer un contra-Estado en suelo americano (como ocurre en el film de Werner Herzog *Aguirre, la ira de Dios* [1972]). Detrás del *Requerimiento* se encuentra el temor a la traición y a la sedición por parte de hombres de armas que supuestamente representaban a la corona en el exterior.

La multitud y el pacto

Los estudios poscoloniales están centrados en la relación entre el colonizador y el colonizado, entre el Imperio y su afuera. Por eso toman al Estado como punto de partida. El Imperio encuentra en el subalterno su límite, pero ya lleva una multitud dentro de sí. Más que expandir el Estado, los agentes del imperialismo están escapándose de su control. El punto débil del colonialismo es siempre el pasaje entre centro y periferia, entre metrópolis y colonia. El Imperio español se vio obligado a establecer un enorme aparato burocráti-





co para vigilar este espacio intermedio, amenazado constantemente por la piratería, el fraude, la deserción y el motín. El nombre que le dieron a esta burocracia fue “Casa de Contratación”. El Estado europeo dependía de un difuso grupo de aventureros y vagabundos para expandir su esfera de influencia hasta cubrir el mundo entero; pero simultáneamente tenía que gobernar sobre esta subjetividad renegada para mantener los lazos del contrato social. El Imperio llevó el Estado hasta su límite: el problema más grave de la Corona siempre fue su “incapacidad... de controlar acontecimientos a distancia” (Kamen, 2003: 87). La multitud, una pintoresca banda que se resistía a la autoridad, a la representación o al liderazgo, constituía el Imperio, pero también erosionaba su propio poder.

Cristóbal Colón fue un aventurero genovés que creía tener la inspiración de un visionario. Por casi una década, trató de atraer a una variedad de intereses privados y públicos con su idea de una expedición al Atlántico. Finalmente, consiguió el respaldo de la monarquía española, pero su empresa fue esencialmente privada. España apenas era un Estado-nación moderno: en 1469, con la boda de Fernando e Isabel, las coronas de Castilla y Aragón se habían fusionado, pero fue solo dos décadas más tarde, con la “reconquista” de Andalucía y la expulsión de moros y judíos de la península ibérica, que el Estado pudo aspirar a la fantasía de integridad territorial y homogeneidad étnica y cultural. Colón logró el apoyo de la corona para su viaje pocos días después de que el rey y la reina triunfaran en Granada en enero de 1492. Dicho año de establecimiento de fronteras fue también un año de grandes movimientos de masas, “un enjambre de refugiados”. Los judíos que acampaban en los puertos o en la cubierta de barcos recibieron la orden de “zarpar el 2 de agosto de 1492, un día antes de la partida de Colón” (Morison, 1983: 148). En la madrugada del 3 de agosto, al mismo tiempo que España consolidaba sus límites territoriales y étnicos, la pequeña flota de Colón, formada por la *Pinta*, la *Niña* y la *Santa María* produjo, en apariencia, una insignificante línea de fuga hacia el Oeste. Siempre hay algo que se fuga.

La tripulación de Colón tenía razones para huir. Según la tradición, estaba compuesta por convictos que estaban allí por el perdón real que recibieron por haberse enrolado (Fernández-Armesto, 1996: 46). El historiador y marino Samuel Eliot Morison no le presta demasiado crédito a esta versión de una tripulación “compuesta de personas desesperadas, criminales y presos”, pero confirma que por lo menos cuatro de ellos eran condenados a muerte que habían sido indultados por alistarse (Morison, 1983: 142). Incluso aquellos que eran marinos circulaban por los márgenes de la ley. El principal socio de Colón, Martín Alonso Pinzón, que capitaneaba la *Pinta* mientras su hermano Vicente estaba al mando de la *Niña*, se había dedicado “como tantos otros marinos... ocasionalmente a la piratería tanto como al comercio legítimo” (Phillips y Phillips, 1992: 138). Se trata de una expedición cargada de subordinados potencialmente ingobernables, exacerbada por un desequilibrio entre el número de tripulantes y de oficiales en barcos cuya tripulación era extre-





madamente numerosa, tal vez el doble de lo normal (Cummins, 1992: 55-56). Sea como fuese, Colón tuvo problemas con sus hombres desde el primer día. Antes incluso de partir, por lo menos dos tripulantes de la Pinta habían sido hallados “en ciertos deveves y grisquetas, como dicen”, y eran sospechosos de sabotaje de la nave en las Canarias (Colón, 1946: 17). Ya en camino, el almirante estaba cada vez más preocupado por un posible motín, y con razón: Las Casas comenta que el 24 de septiembre, cuando estaban exactamente en el medio del Atlántico, uno de sus tripulantes dijo que “lo mejor de todo era echar [a Colón] una noche a la mar, si porfiase a pasar adelante, y publicar que había él caído, tomando la estrella con su cuadrante o astrolabio” (cit. en Fernández-Armesto, 1996: 76).¹

El viaje es más largo y dura más de lo que cualquiera de sus hombres hubiera esperado. Desde el comienzo, Colón es consciente de que la pura extensión desconocida en la que están colectivamente aventurándose es una causa posible de disenso. Desde el 9 de septiembre (tres días después de dejar las Canarias), Colón lleva un doble registro de la distancia recorrida cada día, “por manera que escribió por dos caminos aquel viaje, el menor fue el fingido, y el mayor el verdadero”, para que “si el viaje fuese luengo no se espantasen ni desmayase la gente” (Colón, 1946: 19 y 23). Solo tocando tierra los hombres dejarían de estar inquietos, pero la tierra era elusiva. No obstante, las expectativas eran altas. Desde el 14 de septiembre Colón observa que hay muchos signos indudables de tierra, provocando una auténtica interpretosis: para esta flota, no hay en el Atlántico objetos inocentes. El 16 de septiembre, “comenzaron a ver muchas manchas de hierba muy verde que poco había, según le parecía, que se había desapegado de tierra, por lo cual todos juzgaban que estaba cerca de alguna isla”. Igualmente, el 17 de septiembre un cangrejo vivo fue tomado por “señales ciertas de tierra”. El 25 de septiembre, tanto Colón como los tripulantes están seguros de haber visto tierra. Todos caen de rodillas para agradecerle a Dios, pero “lo que decían que había sido tierra no lo era, sino cielo”. Una semana más tarde, estas “señales de tierra” que Colón había anunciado con tanto entusiasmo tuvieron que ser descartadas frente a la presión de sus hombres, que querían que la expedición volviera para investigar (Colón, 1946: 20, 23-24, 26). Colón rechaza la idea, e insiste en que continuarán navegando hacia el Oeste. Los historiadores William y Carla Phillips sostienen que Colón debe haber querido “mantener su autoridad sobre sus capitanes y su tripulación... Permitir excursiones laterales en busca de islas hubiera disminuido el aura de seguridad que había tratado de mantener” (Phillips y Phillips, 1992: 150). Viajeros anteriores (notablemente, Bartolomé Díaz rodeando el Cabo de Buena Esperanza en 1487) habían sido forzados por su tripulación a abandonar la exploración; también Colón corría el riesgo de un motín.

1. Véase también Bedini (1998: 695).





Cuando llega octubre, la situación empeora. El 1 de octubre hay una discrepancia de 121 leguas entre la “verdadera” cuenta de Colón de la distancia que habían viajado y “la cuenta menor que el Almirante mostraba a la gente” (Colón, 1946: 25). El 11 de octubre la discrepancia había aumentado a unas 195 leguas, casi un cuarto más de la distancia que les habían dicho a los hombres que habían viajado. Hasta el falso diario muestra que la flota había navegado mucho más lejos de lo que Colón había anunciado. En este contexto, lo que Morison llama el “incipiente motín” de fines de septiembre se desarrolla rápidamente: Colón y los Pinzón necesitaron toda su fuerza moral y su prestigio para prevenir sublevaciones e incluso un motín” (Morison, 1983: 208, 210). El 6 de octubre, en un “acre diálogo” (Fernández-Armesto, 1996: 50), el propio Martín Pinzón cuestiona la ruta que están tomando, sugiriendo que deberían dirigirse hacia el Sur, pero Colón da la contraorden. En una versión del diario de abordo, anota el propio almirante: “Mi decisión no le ha caído bien a mis hombres, pues continúan murmurando y quejándose. A pesar de sus lamentos no me apartaré del Oeste” (cit. en Fuson, 1987: 71). El mismo día, en respuesta a la atmósfera de inminente motín, con la tripulación de la *Santa María* pidiendo que la flota volviera a España, Colón reúne a sus capitanes y convence a los hermanos Pinzón de apoyar su decisión de continuar (Phillips y Phillips, 1992: 150-151). El 7 de octubre hay otro falso avistaje de tierra, y Colón cambia el rumbo ligeramente hacia el Sur. Dos días más tarde vira al Norte. Pero el 10 de octubre, “la gente ya no lo podía sufrir: quejándose del largo viaje” (Colón, 1946: 28).

En palabras de Morison, “el 10 de octubre fue el día más crítico de todo el viaje, el día en el que la empresa estuvo a punto de fracasar”, cuando “la mecha del descontento de los hombres encendió el motín”. Colón “los esforzó lo mejor que pudo, dándoles buena esperanza de los provechos que podrían haber. Y añadía que por demás era quejarse, pues que él había venido a las Indias, y que así lo había de proseguir hasta hallarlas con el ayuda de Nuestro Señor” (Morison, 1983: 214-215; Colón, 1946: 28). Tal vez los múltiples signos llevaron a Colón a decir que ya habían llegado a las Indias, aunque si había que creer en los signos, deberían haber avistado tierra mucho antes. Tal vez se estaba refiriendo al hecho de que, cualquiera fuera la distancia, la flota estaba ahora a más de 800 leguas de España, y había declarado en varias ocasiones que avistarían tierra a 750 leguas. Pero estos argumentos ya no servían, la paciencia se había agotado. Hasta los capitanes de las carabelas se pusieron en contra de su almirante. “Los amotinados comenzaron a golpear sus armas” (Phillips y Phillips, 1992: 152). El Almirante tenía que impedir que el pánico cundiera entre sus hombres, de quienes dependía. Nadie era más vulnerable que Colón, como él mismo se lamentaría más tarde.

Colón hizo un pacto con sus hombres. Propuso que “seguirían navegando hacia el Oeste dos días más (o tres o cuatro; las versiones varían). Si no encontraban tierra al final de ese período, regresarían” (Phillips y Phillips, 1992: 152-153). Los detalles del acuerdo son imprecisos: está omitido del diario del





Almirante y, años más tarde, se convertiría en la manzana de la discordia en un largo juicio en el que la Corona disputaba la parte que les correspondía a los hermanos Pinzón por el éxito del viaje.² Otras versiones afirman que había sido Colón el que había tenido que ser empujado a seguir, y que los amotinados no habían sido los hermanos Pinzón. Lo que está claro es que fue este desesperado intento de acuerdo lo que permitió que el 10 de octubre de 1492 el viaje continuara, y que había buenas razones para que hasta Colón perdiera las esperanzas. En el segundo viaje de Colón, en 1494, hay un buen indicio del tipo de pacto que el Almirante pudo haber hecho. El Almirante y sus hombres exploran la costa de Cuba hasta que, “carcomido por la frustración y las fantasías”, Colón abandona la búsqueda cuando comienza a sospechar que no se trata del continente asiático. Una vez más, busca un pacto con sus hombres. “Llamó al escribano a bordo”, anota Fernández-Armesto, “para dejar por escrito el juramento de casi toda la tripulación de que Cuba era un continente y que no había conocimiento de isla de tal magnitud... Luego juraron que si hubieran navegado más lejos hubieran llegado a la China”. Si los hombres rompían el juramento, deberían afrontar graves consecuencias: “una multa de diez mil maravedíes y la amputación de su lengua” (Fernández-Armesto, 1996: 109). Si se negaba a acatar las fantasías de Colón, la tripulación perdería su lugar dentro del nuevo orden imperial y quedaría condenada a una silenciosa subalternidad.

El 10 de octubre del primer viaje, las ficciones que convalidaban el control de Colón se están derrumbando: les da a sus hombres un número falso de la distancia recorrida y afirma que ya han llegado, pero la tripulación ya no está dispuesta a aceptar el pacto. Se trata de una multitud ingobernable a punto de derribar a su amo. Recién cuando a la noche siguiente las naves tocan tierra, logrará salvar el pellejo. Ahora, la tensión constitutiva del Imperio puede desplazarse a otro lado. Tal vez haya otros que tengan mejor suerte en imponer la ficción de un contrato, la ilusión de consenso. O tal vez el deslizamiento entre poder constituyente y constituido permanezca como una herida abierta aunque no reconocida a lo largo de la modernidad.

2. Véase Morison (1983: 216-220).

