

INTRODUCCIÓN*

El pensamiento crítico latinoamericano ha culminado su larga marcha hacia la cuestión “cultura”. Hoy ya todos incorporan lo simbólico a las supuestas esferas que tienen relevancia, aunque quienes se hayan dedicado al tema durante largas trayectorias cuestionen radicalmente la supuesta existencia de esferas económicas, políticas o culturales. Pero también están quienes siguen creyendo que la cultura es secundaria. Y tienen el poder, quisiera agregar.

Siempre es bueno que sobrevivan dinosaurios, al menos desde el punto de vista de la biodiversidad. Pero también para poder contrastar en la actualidad –y no sólo como testimonio del pasado– sus diagnósticos y pronósticos economicistas. Los pronósticos economicistas tan de moda en los noventa y tan actuales en boca de heterodoxos emergentes no podrían ser considerados parte del pensamiento crítico. Por más alusión que quieran hacer a los “modos de producción”.

Una vez arribados a “cultura”, unos ochenta años después de Gramsci, de todos modos surge la pregunta de qué demonios significa

* Quiero agradecer a todos los integrantes del Grupo de Trabajo por los debates que me llevaron a proponer, a título personal, estas reflexiones. Y quiero agradecer muy especialmente a Karina Bidaseca, por su empeño en este proyecto, y a Eduardo Restrepo que leyó críticamente una primera versión de este texto, realizando aportes muy relevantes. Los errores son mi exclusiva responsabilidad.

este término tan a la moda. Se sabe: la pregunta del italiano era por las causas del fracaso de la revolución europea a inicios de los años veinte y su respuesta fue un cachetazo a la ceguera teórica acerca de la hegemonía, la sociedad civil, el sentido común y la cultura. Y a los modos de imaginar y diseñar las estrategias políticas.

Hace tiempo ya que una polifonía no sólo latinoamericana ha señalado la necesidad imperiosa de un descentramiento teórico. Un descentramiento en términos analíticos y políticos que asuma -al decir de Chakrabarty- el carácter indispensable e inadecuado del pensamiento social europeo. Un descentramiento para comprender nuestras sociedades, sus modos específicos de conflictividad, de subalternización, de constitución de sujetos, de lenguajes y repertorios de acción colectiva. Un modo de contextualización. ¿Acaso podría significar una misma cosa “cultura” como estrategia poscolonial que como lugar de enunciación que socava los significados establecidos?

Una nueva hegemonía global, asentada en la retórica del choque de civilizaciones, había calado profundo en una reinterpretación del lugar de la “cultura” como clivaje que dejaba atrás, anacrónicos, los sentidos de las clases, de la nación y de otras formas de constitución de bloques históricos emergentes. Se produjo así una doble “convergencia perversa” (Dagnino) con luchas históricas de los sujetos subalternizados por procesos étnicos y raciales que venían procurando y multiplicando sus búsquedas de una igualdad radical que contemplara en su centro la diferencia. Pero además sedujo a intelectuales que encontraron en las resonancias de la cultura aquella vieja tradición con la que aún nos encontramos en deuda.

Sin embargo, la deuda debe ser asumida en su totalidad, no puede ser rebajada. Reducir a Gramsci, Mariátegui y los movimientos afro e indígenas a la defensa de la diversidad y al multiculturalismo es algo análogo a referir a Marx para lograr una recomposición salarial o una victoria sindical. En efecto, el enfrentamiento a las hegemonías blancas o mestizas que buscaron imponer o impusieron, según los casos, una homogeneización de la nación, constituye una etapa defensiva de las luchas subalternas. Ese carácter defensivo se percibe por su carácter corporativo y fragmentario, que no debe ser eludido.

Se trata de un momento intenso y crucial, pero anudado a una concepción de los lugares y las políticas de la diferencia que evidentemente no constituye, inicialmente, una hegemonía alternativa. Hace muchos años, Spivak escribió un texto famoso preguntándose si el subalterno puede hablar. El texto tuvo gran repercusión por su respuesta: “el subalterno no puede hablar” que aludía al problema de la representación en el sentido de que la condición sublaterna, como lugar, es la condición del silencio. Se trata de un texto denso, complejo, que contiene

dicha afirmación pero que no puede reducirse a ella. O no debe, porque algunos de sus intérpretes lo han reducido. Al confundir la posición del sujeto con los sectores subalternizados, dicha interpretación insiste en la idea de que en todo contexto el lenguaje está hegemoníamente constituido; por lo tanto, los sujetos supuestamente subalternos sólo pueden posicionarse en los lugares de enunciación de aquel dispositivo, sólo pueden acceder al espacio de la interlocución hegemoníamente constituido adoptando un lugar ya previsto y previsible. Como se trata de posiciones ya delineadas por la hegemonía, los subalternos, al hablar, serían hablados inexorablemente por ésta.

No es por el pesimismo que esta interpretación implica que requiere ser debatida. Es por hechos históricos, al menos latinoamericanos, que resultan algo más complicados aunque impliquen afirmaciones menos contundentes. Seguramente esos hechos no son tan locales y por ello Said, en su epílogo a *Orientalismo* en 1995, retomó una reflexión sobre la frase de Marx que él mismo había citado como uno de los dos epígrafes de su libro: “No se pueden representar; tienen que ser representados”. Sólo que pocos años después del artículo de Spivak, Said agrega: “En verdad, el subalterno *puede* hablar, como certifica la historia de los movimientos de liberación del siglo XX” (Said:440-441). Lo cual, ciertamente, lejos de descartar los aportes de Spivak los ubica en un marco más abarcativo.

Registrar la historicidad de los procesos de conflicto implica poder percibir las transformaciones de los lenguajes, los lugares de enunciación y las posiciones de sujeto en tiempos relativamente breves. En efecto, es necesario considerar que cuando una hegemonía se encuentra estabilizada no es porque haya anulado los conflictos, sino porque haya logrado instituir y delimitar las categorías identitarias y las formas de acción de quienes participen de las disputas sociales. Una condición elemental de toda voz política es su inteligibilidad social, su potencial de interlocución pública, su capacidad de interpelación a aquellos no incluidos en esa particularidad. Cuando los maestros, los mineros, los indígenas, los campesinos, o quien fuera, logran que una parte de quienes no integran su colectivo comprendan que en esa lucha se encuentran en juego otras luchas, comienza el carácter específicamente hegemoníico y no estrictamente corporativo de la disputa.

Obviamente, toda disputa corporativa se encuentra inscripta en un lugar de sujeto ya articulado por el dispositivo hegemoníico. Si una hegemonía es siempre un proceso abierto es porque niveles de conflictividad le son inherentes y exigen redefiniciones en el tiempo, impidiendo clausuras que no sean momentáneas. Pero, además, una hegemonía contempla la habilitación de lugares políticos de enunciación, posiciones de sujeto que, incluso concediendo aquello que no sea esencial,

permitan perpetuar las desigualdades principales. Puede creerse que toda hegemonía sueña con la ausencia de cualquier oposición a ella misma. Pero las hegemonías realmente existentes, cuando se encuentran relativamente estabilizadas, logran que la oposición alimente al bloque de poder. Conviene anotar, dada la complejidad del proceso latinoamericano actual, que “hegemonía” o “poder” nunca fueron palabras malditas, son elementos constitutivos de la vida social y hay hegemonías y poderes de diferente tipo. Cuando a una hegemonía popular la derecha sólo se le puede oponer con un cúmulo de denuncias sin interpelar a la sociedad con un proyecto alternativo, también puede estar contribuyendo a su continuidad.

Las demandas, organizaciones, reclamos de los subalternos constituyen diferentes tipos de voces, una verdadera polifonía, pero jamás un absoluto silencio. Incluso es posible que haya períodos históricos donde no se escuchen voces desafiantes y de hecho hemos vivido el modo en que las hegemonías neoliberales tuvieron su apogeo. Incluso allí sabemos que está abierto el proceso histórico y que salvo que sus promesas se conviertan en realidad, lo cual sabemos inviable, más tarde o más temprano comenzará el resquebrajamiento y sus resonancias.

Evitemos entonces una concepción tan abstracta de “posición de sujeto” que no logre captar ninguna actividad de individuos, grupos, sectores o movimientos subalternos realmente existentes en contextos específicos. No esperemos que los subalternos hablen como nuestros manuales dicen que deberían hablar, ya sean teleologías clasistas, nacionalistas, etnicistas o raciales. Ellos lo hacen a su modo, sin seguir ninguna propedéutica, y como dijera el autor del *Dieciocho Brumario*, en circunstancias que no han elegido. Hay situaciones históricas en las cuales los subalternos buscan, entre las categorías identitarias sedimentadas en toda sociedad, cuáles son aquellas que pueden utilizar más eficazmente. Hay otras situaciones históricas en las cuales emergen lugares de enunciación que trabajan en las fronteras mismas del lenguaje hegemónico. Y cuando ese trabajo es eficaz no siempre logran revertir completamente la hegemonía, en gran medida porque la hegemonía no es algo que literalmente pueda “darse vuelta”. Pero sin duda la desestabilizan y la transforman.

Si los subalternos no hablaran, como se desprendería de un tipo de interpretación que se aferra a una definición algo gramatical y poco histórica de los procesos de subalternización, no sólo tiraríamos a la basura una parte de la obra de Marx o de Thompson, deberíamos hacer lo mismo con Gramsci o Mariátegui y con gran parte de las investigaciones en América Latina. Mejor, creo yo, es detener las resonancias de una frase rimbombante y hacerla funcionar en el marco del contextualismo radical. El contextualismo radical implica que cualquier

afirmación trascendente debe convertirse en una pregunta de análisis cuya respuesta será necesariamente situada.

En ese sentido, a veces el subalterno no “habla”: baila, pinta, se disfraza, rompe, construye, llora, se ríe o guiña un ojo. Las armas de los débiles son muchas, son complejas y habitualmente –si se disculpa la reiteración– son exactamente débiles. Pueden ser una salsa, un capoeira, una guitarra, una huelga, una ocupación, unos versos, una comida, un fuego, un viaje, un rezo, unos tragos, un programa de radio, otros versos, una asamblea, una piedra, un libro y muchas cosas más. Cuando Colón llegó a América dudó de si los habitantes eran seres humanos, ya que no hablaban ninguna lengua, además de estar desnudos. No estaban desnudos, usaban coberturas muy escasas, que es una buena forma de caminar por el Caribe. Y sí hablaban, sólo que no el genovés, ni el portugués ni el castellano. Que una o muchas personas no entiendan la lengua que hablan los subalternos no quiere decir que ellos no hablen. Que no se los entienda, poco y nada dice acerca de ellos. Por el contrario, dice algo acerca del observador.

Cabe preguntarse qué estamos aguardando que digan y en qué lengua si cuando no escuchamos exactamente eso que esperamos creemos que no hablan. Nuestras teorías nos han invitado a esperar y a producir acciones y dichos muy específicos. La clase obrera un día tomaría conciencia de sus intereses históricos y se convertiría en una clase para sí. Hoy ya son pocos quienes creen esto, pero parecen demasiados los que creen exactamente lo contrario: que ya jamás habrá identificaciones de clase en ningún contexto. Así que cuando emergen voces de clase lo más probable es que no sean escuchados ni por unos ni por otros, ya que son voces demasiado imperfectas o absolutamente imposibles para cada uno de los manuales. Mientras no se los escucha, de todas formas ellos hablan.

Habilitados por siglos de exclusión, humillación y lucha, nuevas teleologías étnicas o raciales aparecen como narrativas necesarias e ineluctables. Se troca un lenguaje por otro, pero se anuncia que el futuro será el de la verdadera conciencia. Aquí sucede algo diferente, ya que no aparece como anacronismo a condición de hablar de ciertos modos específicos. Según incorporen o no libretos preestablecidos pueden ser más o menos audibles. Pero se trata de una etapa, de un momento histórico de constitución de un lenguaje de la diferencia, de la habilitación de ciertos lugares y ciertas políticas de la diferencia para ocluir otros. Esta nueva etapa, se verá, ya comienza a entrar en crisis.

En la mayoría de los países cuando las clases obreras generaron sus primeras rebeliones estaban constituyendo una posición no inscripta en el dispositivo hegemónico, un sujeto emergente. Cuando surgió a la luz el zapatismo mexicano desde Chiapas los lenguajes de la política

se vieron desestabilizados, habían encontrado un lugar de enunciación en las fronteras de la hegemonía. Algo similar sucedió con casos tan disímiles como la emergencia de los piqueteros en la Argentina o con el Movimiento *Sem Terra* en Brasil o incluso con los estudiantes chilenos. Casos todos muy diferentes, pero que en absoluto se encontraban inscriptos en el lenguaje hegemónico. ¿Cómo destruir la evidencia de que las Madres de Plaza de Mayo en 1977 y durante tantos años eran llamadas “las locas” porque no había modo en que pudieran ser incorporadas al entramado hegemónico? No podían ser incorporadas al sentido común imperante, ni al consentimiento ni a los procesos generadores de consenso.

Hay una dimensión crucial de la política, que a veces no es considerada en el análisis de las categorías identitarias y de la imaginación de las formas de acción. Esa dimensión se llama *tiempo* y es pasada absolutamente por alto cuando se tiene la pretenciosidad de responder categóricamente si, para cualquier contexto, el subalterno puede o no puede hablar. Si se considera la temporalidad de estos y de otros procesos de emergencia de nuevas identificaciones, nuevas posiciones de sujeto, pueden detectarse esquemáticamente cuatro momentos. El momento de aparente estabilidad de una hegemonía, pero en el cual hay trabajos sociales que apuntalan y tornan posible lo que va a suceder. Podríamos llamarlo “mar de fondo”. Segundo, el momento de la emergencia propiamente dicho, donde los sectores políticos dominantes quedan desconcertados y generalmente actúan sin comprender que lo nuevo ha venido para quedarse. Es muy usual que en esta fase las acciones hegemónicas retroalimenten por sus propias torpezas la potencialidad emergente. Esta etapa, como cualquier otra, puede extenderse semanas o años, pero inexorablemente, excepto que los sectores subalternos sean derrotados, se abrirá un tercer momento. En casos muy particulares puede constatarse una transformación social y cultural de amplia magnitud, pero lo más usual es que los sectores dominantes modifiquen su estrategia inicial y desplieguen un sinnúmero de mecanismos con combinaciones variables de coacción y negociación. Las formas de asistencia, los dispositivos clientelares, algunas formas específicas del multiculturalismo, las mesas interminables de negociación y muchas otras son estrategias frecuentes y conocidas. Si la potencia emergente y su capacidad de interpelación social no resultan suficientes, los movimientos ingresan a procesos relativos de incorporación. O son divididos o quedan marginados. Así se abre entonces un cuarto momento en el cual se estabiliza una hegemonía que presenta características distintas de la anterior, porque dentro de las identificaciones posibles, dentro de los repertorios de acción, dentro de las formas de conflictividad, hay algo nuevo y diferente.

La afirmación de que se trata de una estrategia que cambia algo para que no cambie nada suena contundente, pero por ello mismo conviene otra vez desconfiar. Justamente, una de las características que definen al proceso hegemónico es la posibilidad de conceder aquello que no es el corazón mismo de la disputa, pero eso no significa que sean concesiones vacías o insignificantes. Es preferible analizar situaciones históricas concretas que construir afirmaciones trascendentes y descontextualizadas sobre estos procesos.

¿SUBALTERNO?

Una cuestión decisiva, difícil de comprender para quienes pensamos las sociedades en términos de hegemonía, son los procesos culturales y políticos que no pueden reducirse a las dinámicas de lo instituido y lo instituyente. Sabemos que las identificaciones son relacionales, pero las relacionalidades populares no pueden concebirse en todos y cada uno de los casos como respuestas, resistencias o negociaciones con un poder central.

Existen procesos históricos de autoconstitución que deben ser analizados desde el punto de vista de sus protagonistas. Analizar las tramas hegemónicas y, posteriormente, todas las acciones sociales como adecuadas o desviadas respecto de aquellas puede hacernos caer en un hegemónico-centrismo. Comprender las prácticas productivas o alimentarias, religiosas o musicales, desde la perspectiva de los actores pueden permitirnos definir cuáles son, para ellos mismos, sus propios contextos, sus concepciones del poder, su manera de procesar lo relacional y sus imaginaciones de mundos de vida diferentes. Las políticas de la diferencia necesariamente ingresan en tensiones con los poderes de la coacción civilizatoria y asimilacionista, aunque también pueden inscribirse en reconversiones de diferenciaciones instituidas.

¿Cómo contemplar y analizar también las indiferencias, los saberes específicos que se usan y se disfrutan, las formas de relación con otros grupos no hegemónicos? Eduardo Restrepo apunta al leer esta pregunta: “In-diferencia es el concepto clave. Es lo que en general cae por fuera de la plantilla de legibilidad de los sectores y discursos dominantes, lo que no produce sentido y no puede ser comprendido”.

Los lugares múltiples de la hegemonía como las formas publicitarias, las propuestas políticas, la narrativa de la inseguridad, la segregación urbana, son contestados, desviados, apagados, pero también son activamente ignorados. Ángel Quintero afirma, a partir de su análisis de la música, que Occidente postula una epistemología que requiere un centro, la melodía, análoga a su monoteísmo. Pero otras músicas, subalternizadas y mulatas, implican otras epistemologías, descentradas y descentrantes, en combinatorias con el ritmo, la armonía y la melo-

día, que implican procesos dialógicos. Analizar los modos en que los poderes afectan y constituyen las subjetividades y los cuerpos desde una perspectiva no centralista, no hegemónico-céntrica, implica estar abiertos a encontrar zonas, en extremos, donde el poder lo es todo y donde el Poder –con mayúscula– no es nada. No puede presuponerse una afirmación trascendental de que no existen espacios de autonomía o autonomización. Afirmaciones tan simples y macrosociológicas se acercan demasiado a tipologías abstractas escasamente sensibles -por decir lo menos- para la comprensión de las formas de vida, pensamiento, sentimiento, imaginación y acción de los seres humanos que pueblan el planeta.

Se trata de una cuestión empírica que debe analizarse sin prejuicios en cada situación concreta. Operar esa rotación de perspectiva que postulaba Florestan Fernandes, y que fuera retomada por Viveiros de Castro, nunca podría ceder a la ilusión de no reconocer las limitaciones de aquello que florece cediendo, de hecho, el mundo global a los poderes instituidos. Quiero decir: aprender a mirar desde el lugar no hegemónico, con categorías y formas de percepción no occidentales (o no exclusivamente) es decisivo, a la vez que no puede distraernos de cómo, los autoconstituidos, pueden estar siendo rodeados, arrinconados, físicamente y epistemológicamente amenazados.

El giro propuesto, entonces, no se traduce en mitigar la relevancia de la noción de hegemonía, sino en introducir una serie de precisiones. No puede reificarse la hegemonía como si fuera una cosa, como si fuera un hecho clausurado. Sabemos que es un proceso abierto. Así como desde Foucault no puede concebirse al poder sólo como impedimento o prohibición, sino también como posibilidad y como potencia, así es un error trivial y grave otorgarle un signo ético político definido a toda hegemonía. Del mismo modo, no puede concebirse la hegemonía como una externalidad respecto de los sujetos efectivamente hegemónizados. Como proceso de disputas sociales, este no acontece entre grupos sociales puramente hegemónicos y puramente subalternos. Los subalternos no son cosas, sino posiciones que se instituyen en tensiones complejas con una hegemonía que, si está vigente, los atraviesa. Tercero y último, no puede presuponerse que un Estado nacional, por ejemplo, logre siempre que su dispositivo hegemónico alcance al conjunto de su población. Esto habrá de ser verificado. Pero tampoco puede presuponerse que todas y cada una de las acciones sociales sean un modo de hablar del proceso hegemónico. Esto sería un nuevo reduccionismo, por más que sea un reduccionismo relacionalista.

Hace cuarenta años se planteó un intenso debate teórico en la sociología latinoamericana acerca de cómo comprender a “la masa marginal”. Mientras la posición más ortodoxa afirmaba que se trataba

básicamente de un ejército industrial de reserva y que en ese sentido cumplía una función ya caracterizada para disciplinar a los trabajadores, una visión innovadora (planteada por José Nun) se interrogó acerca de los motivos que exigían pensar la funcionalidad de todos los procesos sociales y concluyó que había una a-funcionalidad de la marginalidad en diferentes lugares de América Latina. Traducido al universo de los procesos simbólicos, debemos cuestionar los sedimentos de funcionalismo que aún permanecen en ciertos análisis de la hegemonía y de los mundos populares.

Así puede comprenderse que el hecho histórico de que los subalternos puedan hablar no significa que quieran o puedan estar hablando todo el tiempo. Sus voces asumen diferentes tonalidades en contextos contrastantes y siempre es una pregunta cómo lograr escuchar, comprender, registrar aquellas voces. La pregunta no alude, claro está, a las sonoras irrupciones, sino a los mecanismos cuasi silenciosos, oblicuos, fugaces, enunciados en simbologías que no comprendemos o que lo hacemos parcialmente.

También se refiere a los procesos alternativos, de lo que Escobar ha llamado las alternativas a la modernidad que no están estructurados principalmente por el lenguaje, las agendas y las categorías hegemónicas. Ya Guha había planteado, para ciertos contextos históricos, la necesidad de procurar las huellas de las acciones subalternas en la prosa de la contrainsurgencia. Quintero, recuperando a Arcadio Díaz Quiñones, agrega la necesidad de localizar “el arte de bregar”. La “brega” es un término omnipresente en el lenguaje coloquial puertorriqueño que Díaz Quiñones analiza y eleva a categoría analítica para comprender aspectos cruciales de la cultura política de su país. Al traducirse al castellano no puertorriqueño como “lidiar” o a la teoría cultural como las formas de negociación, pierde densidad semiótica y teórica, exigiéndonos que aceptemos que, como el Kula o el Potlatch, hay conceptos situados que deben ser comprendidos junto al contexto en el cual son enunciados. En las conversaciones de la reunión del Grupo de Trabajo de CLACSO, Winocour postuló la necesidad de realizar una “etnografía de los conceptos emergentes”, analizando su capacidad performativa en los espacios vividos. Su trabajo aquí incluido ofrece indicios en dicha dirección.

Albino Rubin, por su parte, como propuso en la reunión, a partir de vivir y pensar la experiencia brasileña también propone que rastreemos esas voces en ciertas aperturas que realizan los estados o en las brechas que se abren en las institucionalidades vigentes. Esto implica asumir un giro inspirado en Gramsci pero que García Linera lo extiende más allá de la guerra de posiciones en la sociedad civil. En ciertos contextos es necesario reconocer que dentro del propio Estado existen disputas e intereses contrapuestos, proyectos diferenciales que los mo-

vimientos sociales producen y utilizan de modos divergentes. Más allá de las posiciones que cada proceso político genere en los diferentes actores y también más allá de la evidencia de que no son pocos los estados que permanecen uniformes y clausurados a los procesos subalternos, resulta claro que hay estados que ya no pueden ser pensados sólo como maquinarias excluyentes y en los cuales aparecen marcas, a veces poderosas, de intervenciones originalmente subalternas.

DIFERENCIA

La reunión del Grupo de Trabajo no consiste solamente en la presentación de trabajos, sino en un debate intenso que se refleja en los diferentes capítulos de este libro. En ese debate sobre “políticas de la diferencia” me pareció que muchas veces nos resulta más claro qué significa “política”, en su polisemia que va desde la micropolítica a las políticas públicas, que el significado de “diferencia”. Sabemos que las diferencias son socialmente construidas, pero sabemos menos sobre los papeles culturales que cumple hoy la biología y las tecnologías del ADN. Retomando la pregunta de Ortner, ¿es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura? O la formulación de Stolcke, ¿es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad? ¿Cuál es el lugar de las clasificaciones identitarias que pueden contener, como muestra Restrepo, categorías cambiantes? ¿Cuáles son las diferencias y desigualdades tolerables para cada sociedad? ¿Cuáles son las igualdades intolerables para los sectores más poderosos?

Hemos trabajado desde América Latina construyendo categorías conceptuales que permitan comprender la heterogeneidad, sus articulaciones históricas, sus lógicas políticas. Formaciones de indianidad (de la Cadena), formaciones nacionales de alteridad (Segato y Briones), políticas de alterización (Restrepo) son algunos modos de comprender los modos contextualizados que asume la conflictividad.

El lector puede estar seguro, más allá de los matices y las divergencias que tornan productivo cualquier debate, que los autores de este libro no tienen una visión ingenua y menos aún romántica de la diferencia. Nivón señaló las distintas políticas de la diversidad que generan los estados y los movimientos sociales, realizando una crítica de los intereses contrapuestos que se ponen en juego con aquella palabra con tan bonitas resonancias. Besserer planteó la necesidad de estudiar las micropolíticas de la diferencia y sostuvo que cuando estas derivan en un “gobiérnate a ti mismo” implica el fin de la sociedad. Esteban Llaguno Thomas y Luis Gómez Ordóñez agregaron la necesidad de incluir otro nivel de análisis, el que se refiere a las mesopolíticas. Si la diáspora no podría generalizarse como espacio público transnacional, en este libro Besserer muestra que la comunidad transnacional también es

una red donde se trabaja la diferencia. Restrepo propuso des-otrorizar la diferencia, en sintonía con un planteo de Briones que llamaba la atención críticamente sobre las teorías que sólo pueden concebir contrastivamente a las identidades. Bidaseca, en línea con su capítulo en este volumen, se preguntó qué significa y constituye la mujer como objeto de diferencia. Salazar explicitó el dilema que se genera cuando las políticas de la diferencia acaban consolidando desigualdades.

La cuestión de la diferencia no puede abordarse de modo ingenuo, excepto que se pretenda o se esté dispuesto a recoger los frutos opuestos de los que se estaba buscando. Portocarrero analizó las políticas de blanqueamiento, mientras también se aludió a las de mestizaje y a las retóricas de convivencia en la diversidad. Besserer y García Cancini intervinieron en el debate planteando la necesidad de especificar el papel de las empresas, las transnacionales, los mercados y estados en la producción de las diferencias. Como mostró Fernando García, existen desigualdades salariales y de empleo en base a la cuestión étnica o racial y esto no puede desvincularse de los modos en que la Conquista instituyó una sociedad de castas. Restrepo planteó la necesidad de analizar las geografías nacionales de la raza y los procesos de etnicización y culturalización. En esta polifonía subyacía a todos la preocupación de Salazar, acerca de la relación diferencia y desigualdad, así como el planteo de Agamben de las poblaciones prescindibles y sacrificables. La diferencia prescindible es la a-funcional. No es el Oriente de Said, el agua que requiere Occidente para postular su propia existencia. Es la que puede desaparecer.

Dijimos que la etapa del neoliberalismo y del multiculturalismo neoliberal han entrado en crisis. Este libro es producto de la necesidad de pensar de modo situado los lugares y las políticas de la diferencia vinculadas a las construcciones de género, de clase, de etnicidad, de raza, de nación. Las contribuciones se adentran en contextos densos y complejos que incluyen diferentes países y grupos de nuestra región, diversos conflictos y tensiones. Este libro es el resultado de la colaboración en red en el Grupo Trabajo de Cultura y Poder de CLACSO que, a través de análisis concretos de realidades concretas, busca comprender las dimensiones simbólicas que se anudan a nuestras desigualdades contemporáneas. Esas desigualdades han sido y son naturalizadas y legitimadas a través de la fabricación constante de diferencias y es también desde las diferencias desde donde son producidas tensiones que desestabilizan las clasificaciones hegemónicas. A veces son las diferencias ya inscriptas, pero muchas otras son diferencias desplazadas, formuladas desde las fronteras, que buscan resquebrajar los límites de la imaginación política instituida. Y lo consiguen, no porque hayan arribado a un punto de llegada prefijado en algún pronóstico clásico

o de moda, sino porque esas hendiduras, esos agenciamientos, esas acciones corrosivas, son las acciones que permiten vislumbrar otras formas de relación y organización social. Lejos están los textos aquí reunidos de cualquier romanticismo ingenuo hacia los protagonistas de ese trabajo incesante. Se trata, más bien, de un compromiso altamente reflexivo y crítico que permita, a través de la práctica de la investigación y la escritura, contribuir a la apertura de otras configuraciones.

Alejandro Grimson