

«La noción de igualdad no está funcionando»

CONVERSACIÓN CON PARTHA CHATTERJEE EN EL IEP¹

Partha Chatterjee (Calcuta, 1947) es uno de los intelectuales más importantes de la escena mundial contemporánea. Formado en ciencias políticas, Chatterjee destaca por sus trabajos históricos y por sus sólidas reflexiones antropológicas. Ha publicado muchos libros sobre la construcción del nacionalismo en la India (Nationalist Thought and the Colonial World, 1986; The Nation and its Fragments, 1993), que hoy son citados en diversas disciplinas por su originalidad teórica. En uno de sus últimos trabajos (The Politics of Governed, 2004) arremete contra algunas de las categorías centrales de la ciencia política, a las que hace explotar en los contextos de países postcoloniales. Su visita al Perú congregó a un gran número de estudiantes en las universidades de San Marcos y Católica, y en el IEP. Aquí una conversación con él.

enedict Anderson sostiene que el modelo americano y europeo de construcción nacional se convierte, en el siglo XX, en el paradigma a partir del cual los Estados postcoloniales encaran sus propios procesos de construcción nacional. Analizando el caso indio, usted sostiene que esto no siempre ha sido exactamente así. En lugar de construirse sobre las categorías universales heredadas de la Revolución Francesa, el nacionalismo indio se habría construido en una compleja «negociación» entre estas categorías universales y las categorías particulares generadas por las «políticas de la gubernamentalidad» colonial y postcolonial. Podríamos decir que los subalternos imaginan la nación de otra manera, y más que apelar a universales la construyen apelando a la diferencia. ¿Cuál cree usted que es la pertinencia de este enfoque para los países latinoamericanos? ¿No existe la posibilidad de que estemos sustituyendo un enfoque que pretendía ser universal cuando en realidad era local (basado en la experiencia europea), por otro con características similares, basado ahora en la experiencia india?

Partimos de la idea de la existencia de tres modelos: el nacionalismo europeo, el nacionalismo criollo que da origen a las primeras repúblicas nacionales que provienen de movimientos anticoloniales, y el nacionalismo «producido» desde el Estado. Anderson propone que lo que ocurre en Asia y África en el siglo XX es una combinación de estos modelos. Lo que trata de explicar es que existen «nuevos» modelos, que no son necesariamente «copias» de estos tres modelos. La idea central de Anderson es muy potente y muy buena. Él observa que el surgimiento de las naciones está conectado con la producción capitalista a partir de la mediación de la imprenta, las novelas y los periódicos masivos. Es a través de estos dispositivos que se puede comenzar a «imaginar la comunidad». Desde aquí, Anderson sostiene que la nación habita un tiempo «vacío y homogéneo». Todos los ciudadanos comparten las mismas experiencias aunque no se conozcan. Todos los ciudadanos comparten el mismo presente. Eso es muy moderno. No hay un pasado que determine, y este no es visto como un sustrato que contenga a las identidades. Yo sostengo que ver así las cosas es un simple «ideal», una descripción bastante «utópica» que no da cuenta de cómo ha ocurrido efectivamente el problema nacional. El tiempo de las naciones nunca ha sido homogéneo y tampoco está vacío. Es un tiempo desigual que se llena con diferentes contenidos. Cuando las personas han participado en la esfera pública nunca lo han hecho por las mismas razones. Yo considero que lo social es algo esencialmente heterogéneo. Respecto a la comparación entre América Latina y las naciones de Asia y África, hay distinciones y también similitudes. En relación al marco o estructura del imperio, hay una diferencia histórica en cuanto a los imperios español y portugués. La experiencia del imperio español había ocurrido mucho tiempo atrás para el momento en que América Latina experimenta el imperialismo inglés, francés y el de los Estados Unidos. Esto ocurre en el contexto de la globalización impulsada por la industria manufacturera, en lugar de la extracción de metales. Desde el siglo XIX la estructura del imperio

era diferente: producción capitalista, intercambio y circulación de capital, etcétera. Se podría argumentar que las naciones de América Latina, aunque tenían independencia, entraron al sistema global del imperio en posición de «dominadas». Es la idea del «imperio sin colonias»: los procesos de producción ocurren bajo una forma de control imperial sin necesidad de colonización política de territorios. La otra diferencia importante es la cultural. Los nacionalismos criollos de América Latina no se basaron en la «diferencia cultural» de la élite con respecto a los españoles. En cambio, en la India, desde el siglo XIX los conflictos fundamentales se centraron en la diferencia cultural con los europeos. La manera en que el nacionalismo se produce en Asia y África está completamente implicada en este problema. Las preguntas culturales sobre la identidad surgieron mucho después en América Latina. En relación, por ejemplo, al lugar de la población indígena, esto ocurrió a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. La pregunta fue si «todos» debían incluirse en la nación y hasta qué punto la cultura indígena debía tener un lugar en la nación moderna. La secuencia cronológica es diferente. Esto tiene que tener un impacto en la manera en que las respuestas que Anderson ofrece se convierten en limitantes para entender los casos de América Latina y de Asia y África. Por otro lado, hay similitudes importantes, en el sentido de que los países de América Latina son también postcoloniales. El marco —o la estructura del imperio— es experimentado por América, Asia y África.

En sus estudios sobre la evolución reciente de la sociedad india, usted desarrolla el concepto de «sociedad política» (a contraposición del de sociedad civil) para dar cuenta de una nueva forma de interpelación recíproca entre Estado y sociedad, basada no en categorías universales (derechos, ciudadanos, ley) sino en la «negociación» cotidiana de demandas. El Estado ya no interpela a la población de manera homogénea, sino que ahora lo hace a partir de «grupos de interés» o «casos de excepción». Usted ha sostenido en numerosos artículos que lejos de fomentar el caos, aquello es bueno para las identidades subalternas que ahora tienen mayor decisión en las formas en las que son gobernadas. A partir de este diagnóstico, asumiéndolo, una pregunta resulta inevitable: ¿Desde la perspectiva de la «sociedad política» queda espacio para plantear un proyecto de gran transformación social capaz de superar la fragmentación, los grupos de interés y que aspire a la «totalidad»? ¿O, más bien, debemos esperar que esta transformación venga por la acumulación de progresos localizados obtenidos por cada uno de los grupos de la «sociedad política» en el curso de sus propias luchas particulares?

Tenemos que esperar para ver qué sucede, para ver si la sociedad política se convertirá en un lugar para la transformación social de las sociedades. Esto no significa que la «sociedad civil» haya desaparecido, ya que la tendencia es a que los miembros de la sociedad política se conviertan en ciudadanos. Es parte de un proyecto ideal que se encuentra siempre en construcción. El Estado como garante de la legalidad sigue siendo una importante influencia, un modelo para el Estado postcolonial. Esta idea influye particularmente en las élites. La «sociedad política» se percibe como una corrupción, algo así como «este no es el Estado que queremos, estas personas tienen que convertirse en ciudadanos». Es siempre en comparación con esta sociedad ideal que pensamos en las excepciones. Lo cierto es que los Estados contemporáneos funcionan siempre haciendo una diferencia entre los «ciudadanos» y las «poblaciones». Los ciudadanos pertenecen al ámbito teórico y las poblaciones al ámbito político, que es donde se gobierna. Dicho de otra manera, la legitimidad y gobernabilidad no ocurren por la participación ciudadana sino por la administración de poblaciones a partir de disciplinar a la particularidad. Para ser efectiva, la política tiene que ir a lo particular. La vieja idea es que todos los ciudadanos son iguales, participan, etcétera y, en ese sentido, son homogéneos o «homogeneizados»; pero cuando uno piensa en las «poblaciones», entonces la política tiene que estar diferenciada y aparecen los casos de «excepción» de grandes poblaciones que se dedican a actividades supuestamente ilegales (el mercado informal, el contrabando, la apropiación de terrenos, la piratería), con las que el Estado comienza a negociar. Lo cierto es que el gobierno «negocia» con ellas de una manera muy diferente que con la «sociedad civil». Esta gente no pertenece a la «sociedad civil» porque no son, en sentido estricto, «ciudadanos». Sus reclamos son morales. Esta ambivalencia entre lo homogéneo y lo heterogéneo, entre la «sociedad civil» y la «sociedad política», continúa. He tratado de examinar el hecho de acumular excepciones por tanto tiempo. ¿Se está produciendo una idea alternativa a la del Estado y sociedad modernos? ¿Qué ocurrirá si la práctica de otorgar una ciudadanía limitada o derechos diferentes a determinados grupos, por

ejemplo a los inmigrantes, se convierte en un patrón y comienza a ser copiado? Esto puede implementarse por medio de leyes federales y de gobiernos locales. Crear distinciones específicas de grupos distintos de personas que tienen derechos diferentes. Todavía estamos en un proceso experimental. Podemos preguntarnos por qué estos experimentos son necesarios. Lo cierto es que la noción de igualdad no está funcionando. Esta puede usarse también para marginar a las personas, no solo para otorgarles derechos. Yo afirmo que puede haber muchas maneras de ser moderno. No hay un solo modelo de modernidad. Hoy ya podemos aceptar que no hay una «buena modernidad» como único modelo. La política es siempre contextual, temporal y depende mucho de la coyuntura.

En su análisis sobre el surgimiento y la consolidación de la «sociedad política» en la India, constatamos que un elemento fundamental es la existencia de funcionarios públicos, o de partidos políticos, que están incentivados para negociar con los grupos de interés a partir del aliciente que supone la posibilidad de alcanzar y mantener el poder político. De hecho, la «sociedad política» vive de la democracia electoral. El Estado necesita a estos grupos para mantener su puesto. Sin embargo, en el caso peruano observamos que estos incentivos son muy limitados, pues las posibilidades reales que un alcalde o un funcionario público tiene de reelegirse son mínimas por la inexistencia de un sistema de partidos y por el absoluto descrédito en que estos se hayan. ¿Cuál es la pertinencia de la «sociedad política» cuando nos encontramos con un Estado, como el peruano, que por su excesiva debilidad casi no tiene alicientes para convertirse en un interlocutor importante que permita negociar con él la agenda subalterna?

Una de las características de la sociedad política es su necesidad de intermediarios. La naturaleza de los «mediadores» es indeterminada. Pueden ser partidos políticos, pero no necesariamente el problema se reduce a ellos. También están los movimientos sociales, los grupos de interés, las ONG que representan a los subalternos. Estos grupos se organizan en torno a demandas específicas, por ello es difícil predecir cuál será su situación en los próximos años. Por ejemplo, en el caso de Bolivia, ¿podemos decir que el movimiento de Evo Morales continuará? Y se trata de un movimiento muy distinto a los partidos políticos tradicionales. ¿Estos movimientos fragmentarios se unificarán? Lo que es cierto es que el «desarrollo» de los países postcoloniales ha sido muy diferente del de los del centro. Pero hoy observamos que en los centros comienzan a ocurrir hechos similares a los de la periferia. Esta es una pregunta abierta, depende de las posibilidades o circunstancias políticas.

Usted ha sostenido que la revigorización de las demandas «tipo sociedad civil», observada en algunas ciudades indias a finales de la década de 1990, no responde a un aburguesamiento sino a una postergación temporal de la «sociedad política» a medida que las exigencias de la globalización promovían nuevas estrategias urbanas por parte de las autoridades. En los últimos años, en el Perú hemos asistido al ascenso de algunos grupos subalternos urbanos que a través del mercado informal y de las estrategias «tipo sociedad política» han conseguido acumular mucho capital y convertirse casi en una clase media. ¿Usted cree que ellos «evolucionarán» hacia una formulación de demandas al estilo de los grupos de la «sociedad civil» clásica? ¿Existe un grupo equivalente en la India que permita inferir un cambio a mediano plazo en la economía política y en la topografía moral urbana? ¿Por qué considera usted que la relación entre «sociedad política» y «capital» es mucho más importante que la relación entre «Estado» y «sociedad civil»?

Es posible argumentar que la relación entre capital y economía informal es un cambio importante dentro del capitalismo contemporáneo. La evolución histórica de la producción capitalista ha incorporado la producción precapitalista a la producción en gran escala. La dinámica del capital es incorporar este tipo de producción. Muchos de los componentes específicos de la mercancía ya no se producen en fábricas. En lugares como Bangladesh y las Filipinas se producen en los hogares. La línea de producción se ha roto. Es el capitalismo en gran escala, que es capaz de integrar lo que antes se veía como formas precapitalistas de producción. Podríamos llamarlo capitalismo en «gran escala descentrado». Lo que antes era informal y en pequeña escala permanece como tal y, sin embargo, es integrado a la producción en gran escala. No es necesario trasladar a las personas a las ciudades, no es necesario transformarlas en trabajadores urbanos industriales. La relación entre capital y sociedad política se hace más interesante. No aparecerán los sindicatos tradicionales, sino tendremos organizaciones de sociedad política. La relación entre

capital y sociedad política puede ser algo nuevo. El capital tendrá que diseñar maneras de negociar con la sociedad política y encontrará formas de negociar con la llamada «informalidad». ¿Los subalternos se convertirán en burgueses? ¿Conservarán las características de asociación comunal? Tenemos el caso de una secta islámica sufi en Senegal que se dedica al comercio internacional de relojes y otras prendas en Europa y en los Estados Unidos. En el siglo XIX comerciaban maní y en el siglo XX se trasladaron al negocio de venta al menudeo. Se trata de un orden comercial y religioso al mismo tiempo. ¿Se están convirtiendo en capitalistas burgueses? Sin la organización de la secta, el negocio sería imposible. Esta puede ser una nueva forma de empresa. Existen nuevas formas sociales que no son las que Max Weber nos enseñó. Se puede argumentar ahora que las mujeres están mejor conectadas con la producción en gran escala que los hombres. El trabajo de las mujeres puede ser integrado sin sacarlas de su hogar o de su pueblo. El sistema de microcréditos ha sido percibido como un avance para las mujeres. El modelo exitoso es Bangladesh. Según las ONG, esto otorga poder a las mujeres, pero las consecuencias sociales de tales proyectos no han sido evaluadas todavía. Ocurrirán cambios sociales, pero no podemos predecir que esto mejorará la situación de las mujeres. En cuanto a los trabajadores migrantes, los países podrían dar algunos pasos para regular esta situación. Sugiero plantear la pregunta de esta manera: ¿Si hay libertad de movimiento de capitales y de mercaderías, por qué no hay libertad de movimiento de la fuerza de trabajo? La contradicción es clara: se teme legalizar la situación de los inmigrantes y, al mismo tiempo, los industriales y negociantes se dan cuenta de que los inmigrantes mantienen bajos los costos de producción y necesitan esta fuerza laboral. Hay intentos de regular la situación, por ejemplo bajo la figura de los trabajadores invitados o trabajadores temporales, y se producen distintas formas de ciudadanía con derechos diferentes.

Usted ha afirmado que el otro nombre de la «Gran Paz» es «Imperio», pero también ha sostenido que gracias a ella Europa pudo desarrollarse por medio del estado de bienestar. ¿Por qué entonces deberíamos ser antiimperialistas? ¿Por qué no sería bueno extender la «Gran Paz» a todo el mundo? ¿Debemos entender que nos encontramos ante un argumento moral (la negativa a la dominación) o ante un argumento en clave de economía política (la imposibilidad de extender la «Gran Paz» a todo el mundo)?

Hay personas influyentes que han sostenido que la «Gran Paz» debe extenderse. Este es el argumento de Hardt y Negri. La vieja noción de soberanía nacional está profundamente minada. El imperio no tiene un centro, pero ejerce poder sobre el Estado-Nación. Es la idea de Macchiavello: el imperio es una estructura que mantiene la paz; las naciones, por el contrario, se pelean entre ellas. No encuentro persuasivo este argumento. Estados Unidos no aceptará ningún tipo de supervisión internacional sobre su nación porque tienen un enorme poder militar. No creo que en la actualidad la «Gran Paz» se pueda extender. Lo que sugiero es encontrar maneras de limitar el poder de los Estados Unidos. ■

1 Esta entrevista fue preparada y hecha por un grupo de intelectuales que durante varios meses estuvieron reuniéndose en el IEP para discutir la pertinencia de la crítica postcolonial en el Perú y para leer los libros de Partha Chatterjee antes de su visita a Lima. En el grupo participaron Víctor Vich, Eduardo Toche, Cecilia Esparza, Raúl Hernández Asensio, Gonzalo Portocarrero, María Eugenia Ulfe, Marcel Velásquez, Ramón Pajuelo, Santiago López Maguiña, Roberto Bustamante y Rocío Silva Santisteban.