

NACIÓN, COMUNIDAD Y OBRA¹

Nation, community and work

Jorge F. Hernández Pérez*

Ahora bien, la esencia de una nación está en que todos los individuos tengan muchas cosas en común y también que todos hayan olvidado muchas cosas.

Renan. *¿Qué es una nación?* (en línea)

Resumen

Análisis de la polémica entre un discurso latinoamericanista que intenta ver en las obras literarias del continente una esencia o denominador común y el pensamiento actual sobre la comunidad que constata la imposibilidad de un “dato previo” a la comunidad. La idea de comunidad nacional tiene polémicas posiciones teóricas y diversas modulaciones —sean ellas nacionales u operativas— como en Fanon (1963) Anderson (2007) y Nancy (1999). Se propone aquí pensar la comunidad (nacional) como una construcción que podría revisar sus basamentos escritos en pos de una concepción de sí que exceda las limitantes esencialistas y considere su radical materialidad e historicidad.

Palabras clave: Comunidad, comunidad imaginada, nación y nacionalismo, obra, operatividad e inoperancia.

Abstract

There exists a controversy between *latinoamericanista* discourse that tries to see in the literary works of the continent an essence or common denominator and the current thought on the community that ascertains the impossibility of “previous data” to the community. The idea of national community has different modulations in Fanon, Anderson and Nancy. This essay poses this controversy from the existent relationship between, first, the idea of community in its national modulation and, second, the national idea concerning its operative dimension; that is to say, from its production or presentation as a work, using the theses of Anderson in *Imagined Communities* and Nancy in *The Inoperative Community*, works that give account of this crash of theoretical positions concerning the community. Our attempt is to suggest the community (national) as a construct which could review its written

¹ Versión preliminar del proyecto “Literatura de la Búsqueda. Comunidad e Identidad en América Latina”, tesis para optar al grado de Licenciado en Educación y al título de Pedagogo en Filosofía (Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación). El autor agradece al Dr. Rodrigo Naranjo por su invaluable apoyo para llevar a cabo este proyecto.

Jorge F. Hernández Pérez

basements towards a conception of it that exceeds its essentialist limits and consider its radical materiality and historicity.

Key words: Community, imagined community, nation and nationalism, work, operative and inoperative.

Considerar que existe un sustrato característico de la literatura y del ensayismo crítico de Latinoamérica conduce a enfrentar contradictoriamente cierta zona del pensamiento actual sobre la comunidad, en el que la búsqueda de esa clave intrínseca a ella misma se vuelve insostenible. Tal es ese discurso que denominaremos latinoamericanismo literario.²

Jean-Luc Nancy, en el “Prefacio a la Edición en Español” de *La Comunidad Inoperante*, sostiene

Que la obra de muerte (la exterminación acometida por los nazis)... haya sido realizada en nombre de la comunidad... es lo que puso término a toda posibilidad de reposar sobre cualquier *dato* del ser común (sangre, sustancia, filiación, esencia, origen, naturaleza, consagración, elección, identidad orgánica o mística). A decir verdad, incluso es lo que puso término a la posibilidad de pensar un ser común bajo cualquier modelo de un “ser” en general (1999:13. *Cursivas nuestras*).³

Esto desde la filosofía contemporánea. Posiciones similares se hacen sentir desde el pensamiento poscolonial de, por ejemplo, Homi Bhabha

Si uno es consciente de esta emergencia (y no origen) heterogénea de la crítica radical, entonces [...] la función de la teoría dentro del proceso

² La denominación de “latinoamericanismo literario” está inspirada en las tesis de E. Said en su célebre *Orientalismo* (1978) en el que propone comprender las relaciones (políticas, económicas, epistemológicas, etc.) entre Occidente y Oriente como marcadas por una supremacía occidental, en la que el discurso orientalista se establece como el prisma, en constante perfeccionamiento, por el cual atraviesan regularmente las “opiniones” de Occidente respecto de Oriente. Este prisma está constituido por archivos, bibliotecas, museos, instituciones de investigación de la cultura, etc. Lo que nosotros llamamos “latinoamericanismo literario” está pensado a la manera de un discurso (en el sentido foucaultiano, es decir, con sus despliegues materiales específicos) en el que regularmente se fundan las opiniones sobre la cultura latinoamericana.

³ Nancy con esta afirmación intenta, a nuestro modo de ver, redespigar las consecuencias de lo que Adorno, Horkheimer y otros coincidieron en llamar “efecto Auschwitz” como el agotamiento de la posibilidad de seguir articulando un discurso especulativo, sobre todo en lo referente a la historia. En el intento de Nancy radica no la posibilidad de relevar especulativamente ese acontecimiento como tropiezo de la racionalidad moderna, sino en la tarea que da al pensar el Holocausto en tanto resultado estructuralmente contenido en esa racionalidad, en ese modo homogéneo de interpretar la historia y pensar a la comunidad.

político tendría un doble filo. Nos hace conscientes de que nuestros referentes y prioridades políticas —el pueblo, la comunidad, la lucha de clase, el anti-racismo, la diferencia de géneros, la afirmación de una tercera perspectiva, de una perspectiva negra, o de una anti-imperialista— no están ahí en un sentido primordial, naturalista. Tampoco reflejan un objeto político unitario u homogéneo. *Sólo toman sentido en la medida en que vienen a ser construidos* por los discursos del feminismo, o del marxismo, o del Third Cinema o de cualquier otra cosa, cuyos objetos de prioridad —clase o sexualidad o la “nueva etnicidad”— *están siempre en tensión histórica y filosófica*, en referencia cruzada con otros objetivos (en línea).

La imposibilidad de pensar un dato inmanente o trascendente a la comunidad misma, que la constituya como tal, se contrapone a la lectura de los textos latinoamericanos considerados como portadores de (y, en última instancia, sostenidos por) un denominador o factor común que sería, por ejemplo, la cuestión de la *búsqueda* o cualquier otro denominador. Dicho factor transversal no sólo juega un papel fundamental en lo que respecta a la literatura, sino que, como veremos, se erige como estrategia de comprensión de una cultura —una identidad en muchos casos— latinoamericana, de la cual la literatura viene a ser instancia simbólica primordial. Vale decir, un conocimiento con carácter de verificación desde una autoridad dominante, hegemónica o metropolitana. Esto quiere decir: dada la adquisición (que, en realidad —como enseñó Nietzsche— es una construcción) de ese factor común transversal por parte del latinoamericanismo literario, éste utiliza a aquél como matriz de adquisición de lo que denomina *lo* latinoamericano. Esta adquisición autoriza —al menos así se lo interpreta— al latinoamericanismo literario a un conocimiento positivo, apropiante de todo ese campo de la realidad que se denomina Latinoamérica. No sólo la literatura sino la historia, el sujeto, la política, etc., se transforman en el ámbito⁴ de este discurso.

⁴ Esto último, en el sentido que Said otorga al concepto al referirse al “Ámbito del Orientalismo”, en tanto cierta comprensión del conocimiento en términos de “verificación” “autoridad” y “dominación”. Cito la afirmación completa: “Conocimiento, para Balfour, significa estudiar una civilización desde sus orígenes hasta su época de esplendor y su declive, y, por supuesto, *significa tener los medios para hacerlo*. Conocimiento significa elevarse por encima de las contingencias inmediatas, salir de uno mismo y alcanzar lo extraño y lo distante. El objeto de un conocimiento así está expuesto por naturaleza a que se proceda a su *verificación*; es “una realidad” que, aunque se desarrolle, cambie o se transforme de la misma manera en que frecuentemente lo hacen las civilizaciones, es, fundamental e incluso ontológicamente, estable. Conocer así un objeto es *dominarlo, tener autoridad* sobre él, y autoridad aquí significa, para “nosotros”, negarle autonomía —al país oriental— porque nosotros lo conocemos, y, en cierto sentido, existe tal y como nosotros lo conocemos” (2003: 59. *Cursivas nuestras*).

Entonces se despliega el problema de cómo ingresar y mantenerse en el análisis de un texto sin caer en su propia trama de búsqueda. O, formulado de otra manera, ¿Cómo desmontar *esa* búsqueda sin fundar, consciente o inconscientemente, de nuevo la búsqueda de una identidad común? ¿Cómo hacer una obra responda a sus particularidades materiales sin asignarle (por cultura, nacionalidad, clase, territorio, lengua, etc.) un factor trascendente o inmanente de clasificación? En suma, ¿Cómo no caer, parafraseando a Said, en el ámbito del latinoamericanismo literario?

Podemos pensar esta misma situación desde la postura poscolonial de Bhabha, en la que defiende el lugar del discurso teórico respecto de la acción política. Bhabha comprende la existencia histórica de las posturas críticas que discuten la hegemonía de las “formas que se presentan como la actualidad del poder”⁵ y, por tanto, advierte sobre la peligrosidad de esencializar, con el fin de producir una “comunidad de resistencia” o “comunidad de reivindicación” que se considere a sí misma como ahistórica o en los términos siempre sospechosos de la pureza;⁶ ese es el doble filo al que se refiere Bhabha.

Resulta, por lo demás, instructiva la aclaración que realiza Bhabha al principio del argumento que citábamos más arriba: se trata de entender la diferencia que ya Foucault (pensando éste en Nietzsche) había vislumbrado entre *origen e invención* (*emergencia* para Bhabha), esto es, entre *Ursprung* y *Erfindung*, diferencia que propone dos formas contrapuestas de ingresar en el análisis de conceptos entregados por la tradición, e incluso de ingreso al *modo de esa entrega*. Foucault propone a Nietzsche como modelo, atribuyendo a éste cierto tipo de análisis histórico de la aparición del sujeto y del saber. Esta preeminencia del pensar nietzscheano la funda Foucault en una sutil distinción de significados, a saber, la distinción del alemán entre *Ursprung* y *Erfindung*. Foucault demuestra que cuando Nietzsche utiliza *Erfindung* lo que intenta es contraponer ese concepto a *Ursprung*, es decir, contrapone “invención” a “origen” (1996:20). Nietzsche ve en la utilización de “origen”, un endurecimiento, una solidificación de aquello “originario”; la estrategia de Nietzsche es, ahí donde toda la tradición ha utilizado la palabra “origen” hacer uso de la palabra “invención” y, en ese gesto, descentrar al sujeto de

⁵ Utilizamos, aquí, una formulación que Thayer y Oyarzún entregan para ingresar en el trabajo intelectual de Patricio Marchant en la “Introducción” de *Escritura y Temblor* (2000).

⁶ Con todo, nuestra posición aquí cuenta con un carácter demasiado general. Gayatri Spivak ha escrito respecto de la posibilidad de un cierto “esencialismo estratégico” que permitiría, de manera consciente a la historicidad del discurso, discutir hegemonías metropolitanas. Sin embargo, no profundizamos aquí mayormente sobre esta posibilidad dado que su presentación, a nuestro entender, supondría la presentación de su contraparte teórica inmediata, a saber, el pensamiento de la excepción y el estado-de-excepción que, por motivos de espacio, nos es imposible abordar en este lugar.

conocimiento y al conocimiento mismo que, en última instancia, es a lo que se reduce nuestro problema.

Así, encontramos que en las enumeraciones hechas tanto por Nancy como por Bhabha se repiten nociones que han permitido configuraciones que olvidan su propio modo de producción (es decir, funcionan bajo el mismo modelo que las configuraciones que intentan criticar: el modelo del *Ursprung*). Ese es el doble filo al que se refiere Bhabha en la cita ya reproducida: estas nociones (esencia, sustancia, origen, identidad, territorio, nación, pueblo, raza, etc.) han servido de base para posiciones tanto conservadoras como de resistencia crítica radical a las fuerzas conservadoras.

La única posibilidad de salida de este problema es, para Bhabha, estar advertidos de este doble filo como tarea de la teoría. Para Nancy, es descentrar las nociones canónicas de obra y comunidad, entre otras. Nos dedicaremos sólo a estos dos últimos tópicos, con el fin de presentar sus potencialidades deconstructivas del discurso latinoamericanista que utiliza dichas nociones para representar a Latinoamérica.

Una de las primeras preguntas que lanza Anderson al lector es por qué las naciones, siendo fenómenos históricos que no cuentan con más de algunos siglos de existencia, se piensan a sí mismas como hundiendo sus raíces en los orígenes del tiempo. Este hecho lo presenta como una de las tres paradojas que agobian al estudioso del nacionalismo: “la modernidad objetiva de las naciones a la vista del historiador, frente a su antigüedad subjetiva a la vista de los nacionalistas” (2007:22).⁷ Las naciones se piensan a sí mismas como comunidades cooriginarias con el tiempo histórico positivo. Así, por ejemplo, los chilenos representarán sus deseos de unidad y de homogeneidad nacional en el pueblo mapuche pensado *como ya* “chileno”; incluso antes de la llegada del primer español a los territorios que después de muchos años fueron decididos como Chile ¿Qué nos dice este deseo de origen? Antes que nada, para Anderson, este deseo tiene que ver con la necesidad de una cierta continuidad, ante el ocaso de los grandes sistemas religiosos. La nación emerge ahí donde las certidumbres trascendentales han llegado, en cierto sentido (pero sólo en *cierto* sentido) a su límite. “La magia del nacionalismo es la conversión del azar en destino”, afirma Anderson (2007:29). Ésta es una comprensión, por muy contradictoria que nos parezca, mítico-secular de la fatalidad. Mítica por lo dicho anteriormente: las naciones y los nacionalismos se piensan a sí mismos regularmente con un pasado inmemorial y miran un futuro infinito. Secular porque, caídas o desintegradas las grandes comunida-

⁷ Las otras dos paradojas son: la universalidad del concepto sociocultural de nación respecto de sus manifestaciones específicas y el poder político demostrado por los nacionalismos respecto de su pobreza conceptual y filosófica.

des religiosas y sus promesas de salvación eterna, la condición esencialmente azarosa que constituye la nacionalidad (el nacer en tal o cual territorio, delimitado y decidido políticamente como nación un par de generaciones atrás) adquiere el valor de una determinación esencial al individuo, pero finita. Esto lo presenta Anderson con una elocuente frase de Debray: “Sí, es enteramente accidental que yo haya nacido francés; pero después de todo Francia es eterna” (2007:29).

Presentamos estas consideraciones de Anderson, dado que —como él mismo afirma— no se trata de pensar un “continuismo” demasiado simple que esquematizaría el paso desde lo religioso a lo nacional, sin más (“Lo que estoy proponiendo es que el nacionalismo debe entenderse alineándolo, no con ideologías políticas conscientes, sino con los grandes sistemas culturales que lo precedieron, de donde surgió por oposición”, 2007:30) sino de entender la nación como una de las formas preeminentes que adquirió y adquiere el pensamiento de la comunidad desde el siglo XVIII a nuestros días. Lo religioso y lo nacional deben entenderse desde el carácter de “marcos de referencia” que funcionan de modo acrítico.

Ni siquiera el pensamiento que, en primera instancia, debía entenderse a sí mismo como el descentramiento de la nación (entre muchos otros descentramientos prometidos) a saber, el marxismo, logró advertir el peligro que culminó en el devenir de los Estados marxistas en nacionales, no sólo en su forma (única manera de comprender positivamente este devenir: como etapa “nacional” del comunismo, abandonable tan pronto lograrse su objetivo de “arreglar cuentas” con su “propia burguesía”)⁸ sino, también, en su sustancia, es decir, el devenir nacionalista de los Estados marxistas.⁹

Entonces, la nación se presenta como una de las formas que preeminentemente adquiere cualquier pensamiento de la comunidad en el que

⁸ Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista* expresaban este proceso formal de este modo: “El proletariado *recorre diversas etapas* antes de fortificarse y consolidarse. Pero su lucha contra la burguesía data del instante mismo de su existencia (...). Al principio son obreros aislados; luego, los de una fábrica; luego, los de toda una rama de trabajo, los que se enfrentan, *en una localidad*, con el burgués que los explota” (1996:45-6. Cursivas nuestras). No es difícil continuar con la transformación de esa “localidad” en una “provincia” o “región” para luego dar el salto a la “nación”, el problema reside en el “estancamiento” que se produce llegado el momento de romper con el régimen tradicional de la nación.

⁹ “Eric Hobsbawm tiene toda la razón cuando afirma que ‘los movimientos y los Estados marxistas han tendido a volverse nacionales no sólo en la forma sino también en la sustancia, es decir, nacionalistas’. Nada sugiere que esta tendencia no continuará”. Anderson (2007:19). Esta reflexión de Hobsbawm, citada por Anderson, es inspirada por esta otra presente en el *Manifiesto*: “Por su forma, aunque no por su contenido, la campaña del proletariado contra la burguesía empieza siendo nacional. Es lógico que el proletariado de cada país ajuste ante todo las cuentas con su propia burguesía”. Marx y Engels (1996:51).

se intenten resolver los problemas que trae consigo la mentada caída de los grandes sistemas religiosos (que, con todo, no han “caído” en sentido estrictamente pragmático, sino que han formado “sistema” mítico-secular con las naciones) sistema que *opera* de maneras determinadas. La nación viene a ser uno de los modos como se piensa la comunidad, en la ilusión de que la comunidad puede representarse, hacerse presente a sí misma. La nación como modalidad del pensamiento de la comunidad que confía en su capacidad de hacerse transparente a sí misma (en su origen y en su destino) y operar de acuerdo a esa obra, a ese trazado, a esa escritura.

Frantz Fanon representa, aquí, un punto conflictivo con lo que hemos afirmado hasta ahora. Antes que nada, dado que —como es sabido— Fanon apoyó y trabajó activamente como estratega del Frente de Liberación Nacional (FLN) organización que reivindicaba la liberación nacional argelina y la descolonización africana por medio de la lucha y de la resistencia armada. Para Fanon, la nación es una etapa necesaria de la lucha anticolonialista. “La reivindicación de una cultura nacional pasada no rehabilita sólo, no justifica únicamente una cultura nacional futura” (1963:128). La nación como momento esencial de la reivindicación anticolonialista no sólo establece científicamente que existió una administración territorial anterior a la actual colonia o una “sensibilidad nacional” previa, ni tampoco es sólo una defensa de la nación futura, sino la puesta en juego de una operatividad al parecer necesaria ante la actualidad colonial, es una lucha contra la operación de barbarización del pasado de la colonia, la destrucción de su escritura, su transformación en cultura oral, o incluso, en “incultura” (130).

Fanon discutió fuertemente, por ejemplo, la capacidad del discurso de la “negritud” a favor de la conciencia nacional. Para él, la negritud vino a ser nada más que la primera confrontación cultural directa de los intelectuales africanos contra la homogenización del discurso colonialista: una respuesta de conjunto a la barbarización del pasado de las colonias fomentada por las metrópolis y por los intelectuales colonizados cooptados por ésta para, así, presentar su estancia imperialista como necesaria en tanto deber “humanista”. La barbarización del pasado de la colonia constituye una operación discursiva en la que, por medio de un saber científico (histórico, antropológico, psicológico, etc.), se justifica la ocupación territorial, la dependencia política y la explotación económica. “La madre colonial defiende al niño contra sí mismo, contra su yo, contra su fisiología, su biología, su desgracia ontológica” (129). Claramente, aquí vemos en operación uno de los supuestos que Said nos evidenciaba en la relación Occidente-Oriente, a saber, la estabilidad ontológica de las comunidades de las que se pretende enunciar el discurso actúa como justificación de la situación colonial. El colonialismo

Jorge F. Hernández Pérez

“optimiza” sus ataques a las colonias emprendiéndolas contra un solo gran referente

El colonialismo no ha creído necesario perder su tiempo en negar, una tras otra, las culturas de las diferentes naciones. La respuesta del colonizado ha de ser también, de entrada, continental. En África, la literatura colonizada de los últimos veinte años no es una literatura nacional, sino una literatura de negros. El concepto de la “negritud”, por ejemplo, era la antítesis afectiva si no lógica de ese insulto que el hombre blanco hacía a la humanidad (130).

En este sentido, ante dicha homogenización, el discurso de la negritud se presentó para Fanon como un primer apronte posteriormente abandonable dado que, en última instancia, era un discurso funcional al poder colonial en tanto operaba como una especie de “demostración” de lo dicho por el saber colonial: en el discurso de la negritud, los negros responden al poder imperial como “negros” indiferentemente de sus circunstancias histórico-políticas efectivas. Incluso, el propio Sartre parece no poder escapar de dicha homogenización en el prefacio que escribió al libro de Fanon: “Aquí se detiene Fanon. Ha mostrado el camino: vocero de los combatientes, ha reclamado la unión, la unidad del Continente africano contra todas las discordias y todos los particularismos” (15). Nos parece que esta afirmación de Sartre está profundamente errada, pues para Fanon

La negritud encontró su primer límite en los fenómenos que explican la historización de los hombres. La cultura negra, la cultura negro-africana se fraccionaba porque los hombres que se proponían encarnarla comprendían que toda cultura es primero nacional y que los problemas que mantenían alertas a Richard Wright o a Langston Hughes eran fundamentalmente distintos de los que podían afrontar Leopold Senghor o Jomo Kenyatta (132).

La postura de Fanon oscila entre la negación ante la tendencia homogenizante del discurso de la negritud y la afirmación de la reivindicación nacional como lucha histórico-política efectiva contra la situación colonial. La comparación expresada por Fanon es entre los problemas que enfrentaron los liberacionistas africanos y los luchadores sociales norteamericanos, pero ya antes había afirmado expresamente que la batalla en el ámbito cultural llevada a cabo por medio del discurso de la negritud, es decir, de la racialización de la lucha, era “un callejón sin salida” (131). Es desde este punto que Fanon postula nacionalizar y no racializar las reivindicaciones. Comprendemos, entonces, la ingenuidad que constituye pensar a la nación desde un solo

modelo de interpretación y transformarla demasiado simplemente en un “monstruo metafísico” al cual destruir.¹⁰ Convendría, más bien, mantener siempre en mente lo dicho por Bhabha en el texto antes citado, en el sentido de estar alerta del doble filo que poseen los referentes y prioridades que funcionan como lugares de enunciación de la crítica radical, esto es, asumir positivamente su emergencia heterogénea a fin de no caer en una defensa naturalista u originaria de estos referentes.¹¹

Sería interesante interpretar las palabras de Fanon desde la perspectiva de la comunidad que identificábamos en el pensamiento contemporáneo al comienzo y que desarrollaremos luego. Esta oscilación de Fanon entre la negación de la negritud y la afirmación de la cultura nacional podría pensarse como la negación de una homogenización esencialista, un pensamiento en último término ahistórico como es el de la negritud y la operatividad anticolonialista, política, económica e históricamente situada en un contexto nacional, que se presenta —a su modo de pensar— como única posibilidad efectiva de lucha en la que no se cae en entidades que, por sus dimensiones y supuestos, no logran situarse frente a la ocupación colonial para discutir y combatir sus efectos y circunstancias históricas concretas.¹² Interpretar lo dicho por Fanon, según postulamos, no radica en el develamiento de un ser-nacional sino en la emergencia de un estar-nacional enfrentado al colonialismo. Esto es, entender la lucha por el rescate de una cultura nacional no como la búsqueda de ese “dato previo” a la comunidad colonial sino (por supuesto, en circunstancias específicas) como un momento de la lucha en contra de las clasificaciones y categorías impuestas por el colonialismo.

Se hace necesario entonces, a nuestro modo de ver, una revisión del trabajo deconstructivo llevado a cabo por Nancy en *La Comunidad*

¹⁰ Partha Chatterjee presenta este escenario de forma descarnada: “En los 1950s y 1960s, todavía se consideraba al nacionalismo como un estandarte de las luchas anticolonialistas en Asia y en África. Pero simultáneamente, en la medida en que las nuevas prácticas institucionales políticas y económicas en los estados postcoloniales se normalizaron y regularon bajo las rúbricas conceptuales de “modernización” y “desarrollo”, el nacionalismo fue relegado al campo de historias específicas de este u otro imperio”. (En línea) www.cholonautas.edu.pe, 2.

¹¹ A este respecto aclaramos que lo que sigue se establece como un análisis de la nación entendida desde las posturas que no advierten ese doble filo y que, tal como la anteriormente mencionada ambigüedad del marxismo en lo que concierne a la nación, no logran escapar a la calcificación de su propio discurso.

¹² No estamos en condiciones de profundizar esto aquí, pero parece posible argumentar que la posición de Fanon por nacionalizar y no racializar la lucha de liberación africana tenga relación con su postura respecto de la necesaria utilización de la violencia en esa liberación. Recuérdense las primeras líneas de *Los Condenados de la Tierra*: “Liberación nacional, renacimiento nacional, restitución de la nación al pueblo, Commonwealth, cualesquiera que sean las rúbricas utilizadas o las nuevas fórmulas introducidas, la descolonización es siempre un fenómeno violento” (1963:20).

Inoperante respecto de la noción de comunidad. “La comunidad de estar —y no el ser de la comunidad— de eso debe tratarse desde ahora. O si se prefiere: la comunidad de la existencia y no la esencia de la comunidad” (1999:139). Es notorio, ya en esta primera referencia, el afán de descentrar la noción tradicional de comunidad, concepción tradicional que piensa a la comunidad como “conjunto de individuos” que se han hecho conscientes de que los atraviesa un “ser-común” el cual comparten o deben realizar. La comunidad ha sido pensada (esto es, ante todo, se ha pensado a sí misma) como representable para sí o para *otra* comunidad. Esta concepción se concentraría en el “ser” de la comunidad, antes que en su “estar”. Nancy llega a lanzar provocativamente una pregunta a toda la historia que podríamos identificar como dependiente de este supuesto: “El ser está en común, ¿Hay algo más fácil de constatar? Y, con todo, ¿Qué ha sido más ignorado, hasta ahora, por la ontología?” (139). Se trata, entonces, de polemizar con esa concentración del pensamiento de la comunidad en el “ser” de la comunidad oponiéndole un pensamiento de su “estar”. La comunidad para Nancy no está constituida por un sustrato que yazca bajo ella del cual podamos hacernos conscientes, o que alguna otra comunidad mejor “preparada” o mejor posicionada respecto de un destino humano universal pueda conocer y hacérsela patente.¹³ Como observábamos en la primera cita que hacíamos de Nancy: estamos en la imposibilidad de comprender a la comunidad como la búsqueda¹⁴ o la adquisición de un dato que, revelado o autoconstituido, nos permita elaborar un discurso ontológicamente pleno de la comunidad. La comunidad, en suma y para enunciarlo en una palabra, existe tal como existe el *dasein* heideggeriano, esto, en tanto es lo por esencia sin esencia. La comunidad no tiene más esencia que su propia existencia histórica, proyectada (crítica o

¹³ ¿En qué otra cosa consistió el colonialismo? ¿En qué consiste si no la condición poscolonial? Esta polemización con el pensamiento del “ser” de la comunidad (la comunidad como ser-común) se establece como lugar de enunciación privilegiado para discutir las posiciones que Said, en la cita respecto del conocimiento como verificación, presentaba como la más frecuente del pensamiento colonialista del siglo XIX. El mito que nos permite confiar, por un lado, en la estabilidad ontológica de las comunidades y sus culturas (que puede esgrimirse ella misma como “desmitificación” de sí al presentarse como pensamiento de los modos de producción o de las estructuras, por ejemplo) y, por otro, la confianza en el conocimiento como adquisición plena, en la *inteligibilidad* de la comunidad. De todas formas, lo que llamamos “confianza” no debe interpretarse como una simple “ingenuidad” sino, más bien, como una persistencia radical del pensamiento del “ser” de la comunidad, de la representación de la comunidad, en tanto de él dependió —y depende, en gran parte (si no en todo)— el sistema económico del mundo. Fue parte esencial del colonialismo y aún funciona, con matices que se podrían buscar, incluso, en el latinoamericanismo literario, en el orden de cosas poscolonial.

¹⁴ Como se habrá advertido, en esto consiste la estrategia de disponer en los tópicos del *viaje* y de la *búsqueda* de la esencia de lo latinoamericano.

acríticamente; apropiada o des apropiada, diría Heidegger) desde una tradición, desde una lengua. Lo primero es comprender esto.

Nancy propone, desde esta posición, una lectura de la comunidad no como una forma de la existencia entre otras “escogibles”, sino como el *modo* del ser. El ser, es decir, la existencia, se da en común. La comunidad, para ponerlo en una cierta terminología aristotélica, no es potencia de una unidad pre-existente a la comunidad, sino que es puro acto, pura performatividad de la existencia. La comunidad no como un dato segundo de la existencia (única manera en que, paradójicamente, podría pensársela desde el modelo del *Ursprung*, del origen), sino como la (ex)posición de la existencia

(La existencia) es “la mera posición” de la cosa. Allí el ser no es ni la sustancia ni la causa de la cosa, sino que es un ser-la-cosa donde el verbo “ser” posee el valor transitivo de un “poner”, pero donde “poner” no pone sobre otra cosa (ni en virtud de otra cosa) que sobre (y en virtud de) el estar-ahí, el estar-arrojado, entregado, abandonado, ofrecido, de la existencia. (El *ahí* no es un suelo para la existencia, sino que su tener-*lugar*, su llegada, su venida, vale decir, también su diferencia, su retirada, su exceso, su excripción) (1999:141. Cursivas en el original).

El término (ex)posición puede llevar, aquí, a equívocos. Ante todo, no se trata del “disponer” de las cosas por parte del ser, en el sentido en que alguien pone una cosa sobre otra (por ej.: el ser humano, como unidad, como individuo, “puesto” sobre el mundo, un sistema de unidades). Este modo de comprender el asunto sería heredero todavía de la lógica de la mismidad. Habrá que entender que la comunidad es “simplemente la posición real de la existencia” (Nancy, 1999:140), que la existencia se da “en” comunidad; pero donde este “en” no forma parte de una decisión de un individuo pre-existente a la comunidad.¹⁵ La (ex)posición, entonces, refiere a un doble carácter: estar-ofrecido, a saber, expuesto *a* (y *con*) los otros seres singulares, pero —y éste sería el segundo carácter— siempre expuesto, diferido de la posicionalidad inmanente de la mismidad.

En este sentido, la existencia es el tener-*lugar*, el espaciamento de un ser singular (en rigor: de los seres singulares) que no puede estar presente a sí, sino estando ofrecido a lo común. El pensamiento de la mismidad, su lógica,

¹⁵ Sin embargo, parece indispensable un cierto pensamiento de la *decisión*, de este ser arrojado-en-comunidad. Que se decida a un pensamiento de la comunidad como su modo de estar no-decidedo, irreflexivo en cierto sentido, en suma, que se decida por un pensamiento del “estar” de la comunidad y a abandonarse a él. Comprender este estar-en-común como la imposibilidad de cualquier dato previo, de cualquier legalidad natural u orgánica. “No debe saldarse (la culpa por *estar en falta de ser*) en el modo de una restitución del ser, sino precisamente en el modo del estar y de la decisión por estar”, J-L Nancy (1988:176).

se ve develada por este pensamiento del estar-en-común como carácter de la existencia, en donde el sí-mismo no tiene cabida más que como, cada vez, diferencia de sí. El sí-mismo en su afán de mentar una subsistencia previa a la comunidad, no hace sino exponerse. Y esto, no en el sentido en que alguien es presentado o “expuesto” sacando “a la luz” sus “reales intenciones”, cuestión que aún nos llevaría a suponer una “intencionalidad” que develaría una mismidad,¹⁶ sino en su radical estar-ofrecido, co-estando, incluso ahí, en las elucubraciones más elevadas sobre el sentimiento o el tema de la “soledad”. La mismidad no es más que un pliegue en la tela de la existencia. Nancy lo expresa del siguiente modo: “el individualismo (vale decir para nosotros: la forma preeminente del pensamiento actual sobre la mismidad) es un atomismo inconsecuente: se olvida de que la cuestión del átomo es la de un mundo” (1999:23). La “exposición”, de este modo, refiere al estar en el mundo no como una mismidad, inmanente a su propia esencia, sino como entregado al estar-con, al estar-en-común. “Estar” es estar-con.¹⁷ Entonces, comprendiendo esto que aquí hemos dicho toscamente, vemos que no es posible un pensamiento que disponga como dato primero una mismidad (individual o comunitaria: nación, cultura, Estado, raza, nacionalidad, género, clase, etc.), sin devenir, por sí mismo, en su propia muerte, en su propio acabamiento, en tanto la cuestión de la existencia sería la “comunidad de la existencia” y no la “esencia de la comunidad”. Pensar en la presentación de la “esencia de la comunidad” sería (y de hecho ha sido) el auto-acabamiento de la comunidad, por cuanto intenta siempre “verificar” una legalidad pre-existente en una existencia que, en cuanto tal, es una (ex)posición, una modalidad, una declinación del ser en el estar, y no una cosa, objeto o sujeto por muy “complejo” y/o múltiple que se nos (re)presente (sujeto, cultura, raza, nacionalidad, etc.) que deba responder a un dato previo, a una legalidad asumida originariamente.

Quizá no haya otra noción que funcione tan fuertemente ligada a esta idea de presencia a sí de la comunidad, en la lógica de la mismidad, como la noción de “obra”. La idea tradicional de comunidad que nosotros bosquejábamos más arriba responde, en el pensamiento de Nancy, a dos modos de conjugarse con la idea de obra: “(...) una comunidad que se lleva a efecto en

¹⁶ Por ejemplo, entender el orientalismo (o el latinoamericanismo literario) como un conjunto de enunciados “malintencionados” respecto de una “realidad” oriental o latinoamericana *otra* de la (re)presentada en la textura de su discurso. Pensamiento que aún nos impele a pensar la pre-existencia de una mismidad cultural transparente a sí.

¹⁷ Valga una aclaración: estar-con no significa un estar presente que deba ser “presenciado” por algún otro igualmente “presente”, cuestión que, nuevamente, nos pondría frente a, al menos, dos “presencias”, unidades pre-existentes a la relación, al vínculo. Se trata de entender que “estar-con” es el hecho previo a cualquier vínculo decidido por una conciencia individual.

lo absoluto de la obra, o que se lleva a efecto ella misma como obra” (1999:28). Llevarse a efecto “en” la obra, o “como” la obra: de eso se trata para la(s) comunidad(es) que piensa(n) desde la transparencia a sí, esto es, desde los dos supuestos que identificábamos más arriba: *estabilidad ontológica* de la comunidad (estabilidad que puede ser, simplemente, la persistencia de un ritmo primario, como la búsqueda) e *inteligibilidad* de lo real y, por ende, *inteligibilidad* de esa configuración segunda de lo real que es, para este pensamiento, la comunidad y que significa, ante todo, que la comunidad puede ser representada “en” o “como” una obra.

Volvamos, por un momento —y para intentar explicarnos— a la desaparición de lo sagrado de los grandes sistemas religiosos que Anderson proponía más arriba. La nación y el nacionalismo simplemente no relevan a la religión sino que se despliegan como “sistema cultural”, como modelo del pensamiento y (re)presentación de la comunidad, tal como lo fueron preeminentemente los grandes sistemas religiosos o el reino dinástico y sus inmensas comunidades.¹⁸ Son obra de este *cierto* pensamiento de la comunidad que intentamos tematizar.

El argumento de Anderson se juega, en última instancia, en lo que puede denominarse como los supuestos de estas grandes comunidades: su posición “central” en el mundo y la confianza en el carácter sagrado de sus lenguas, que les otorgaba un acceso privilegiado (en rigor, único) a la realidad. Una lengua no arbitraria sino esencial al mundo es lo que marca a estas comunidades religiosas y/o dinásticas; la estructuración centrípeta del poder, en la que cada individuo, sobre todo el soberano, ocupa su lugar esencial en la comunidad; y una concepción de la temporalidad en la que origen y comunidad coinciden plenamente. La nación, para Anderson, emerge desde la declinación de estos supuestos, solidificándose por medio del “capitalismo impreso”, entre otros cambios infraestructurales

La declinación lenta y desigual de estas certezas interconectadas, primero en Europa occidental y luego en otras partes, bajo el efecto del cambio económico, los “descubrimientos” (sociales y científicos) y el desarrollo de comunicaciones cada vez más rápidas, introdujeron una cuña dura entre la cosmología y la historia. *No es sorprendente así que se haya comenzado a buscar, por decirlo así, una nueva forma de unión de la comunidad, el poder y el tiempo, dotada de sentido.* Es posible que nada haya precipitado esta busca en mayor medida, ni la haya hecho más fructífera, que el capitalismo impreso, el que permitió que un

¹⁸ “Pocas cosas son más impresionantes que el vasto territorio del Islam que se extiende desde Marruecos hasta el archipiélago Sulú, el de la cristiandad que va desde Paraguay hasta Japón, y el del mundo budista desde Sri Lanka hasta la península coreana” Anderson (2007:30).

número rápidamente creciente de personas pensarán acerca de sí mismos, y se relacionarán con otros, en formas profundamente nuevas (Anderson, 2007:62. *Cursivas nuestras*).

Vemos, aquí, funcionando el argumento de Nancy respecto de las dos conjugaciones posibles entre obra y comunidad. Para Anderson la nación y el nacionalismo emergen ahí donde ha operado, ya, cierta transformación de la obra. Donde un tipo específico de trazado de la comunidad en la obra ha quedado desplazado, a saber, su trazado mítico-religioso. Ocurre, aquí, una transformación del carácter de la obra que la nación, en esta “necesidad” de *dotar* de sentido a comunidad, poder y tiempo no advierte dado que, en último término, se trata de *su* constitución como *el* sentido de comunidad, poder y tiempo. No se trata ya de *una* obra (en forma regular, pero no excluyente, *un* libro sagrado en *una* lengua igualmente sagrada) sino de un sistema de obras que logran configurar un imaginario autodenominado nación.

Este sistema tiene como condición de posibilidad un cierto número de cambios en las relaciones y los medios de producción, entre los que resalta el “capitalismo impreso”; con éste, lengua y escritura —y la obra de esa lengua y escritura— pierden irreparablemente su supuesta “originalidad”. En la evidencia de la pluralidad de lenguas, la lengua de los sacerdotes pierde su privilegio de acceso al ser. Esta transformación en el carácter de la obra todavía es, sin embargo, heredera del modelo binario forma-contenido. Este supuesto subsiste en la confianza de que la obra cambia de forma, sin cambiar, en lo sustantivo, de contenido, dado que la comunidad continúa siendo ontológicamente estable. No se trata (para evitar los equívocos que nuestra afirmación de la lógica binaria forma-contenido pudiera causar) de suponer que —en una oposición simple de lo que dijimos arriba— el contenido sí cambia al cambiar la forma, sino de entender que no hay forma ni contenido de la comunidad (o, lo que es lo mismo: que coinciden plenamente): hay sólo “estar” como modo del “ser”. Esto quiere decir que todavía la nación piensa a la obra como conteniendo, condensando, el sustrato de la comunidad a la que atañe y que la atañe. La nación se piensa o bien como origen de la comunidad o como obra a realizar por ésta. En la modernidad, dibujada por Anderson y su capitalismo impreso, aún se juega en la obra, para las naciones (en el sistema de obras que se despliegan como “literaturas nacionales” o “historia nacional”), el ser y el destino de la comunidad. La literatura nacional se presenta como la forma en que se condensa un ser-común, ya sea como sustrato, esencia o identidad de una comunidad o como configuración programática esencial de la comunidad. La comunidad aún es un dato segundo que se lleva a efecto “en” la obra o

“como” la obra. Todo eso está develado en esa “necesidad” de dotación de sentido a la comunidad.

Pero, y esto es evidente, un cambio ha operado, aun cuando la nación no lo advierta o lo olvide (cuestión que no debiese extrañarnos si se atiende al hecho de que la nación es un pensamiento de la comunidad desde el modelo del *Ursprung*). La obra “sagrada” al ser desmantelada, desmantela consigo la posibilidad de pensarla como representación de una comunidad. Dicho de otra forma: en la declinación de la obra sagrada se declina la “sacralidad” de la obra en general (idea, por lo demás, inspirada en Benjamin: la pérdida irrecatable del “valor cultural” de la obra). La obra no está más para llevar en la textura de su *opus*, de su ser-obra, la esencia presente o futura de una comunidad. Para Nancy esto es claro, la obra no constituye más (de hecho, siendo estrictos, nunca constituyó sino en la mitificación de sí) una concentración simbólica de la comunidad o una proyección de la comunidad como obra. No hay contenido de la comunidad condensado en una obra, ni forma que la comunidad deba alcanzar por medio de sus obras, siendo ella misma una obra. Las naciones y sus historias (y las llamadas literaturas nacionales) presentan este carácter común, es decir, aún ligan a comunidad y obra de un modo esencial.

Anderson está advertido de todo esto y nos lo presenta al comienzo de su estudio. La nación como comunidad imaginada cuenta con tres caracteres fundamentales, a saber: se imagina *limitada* (ninguna nacionalidad pretende predicarse de la humanidad completa), *soberana* (en tanto en su emergencia se opone al reino dinástico divinamente ordenado) y, sobre todo, se imagina como *comunidad* (dado que se concibe como un lazo horizontal y fraternal no obstante la desigualdad y explotación que en todo caso la estructura) (Anderson, 2007:24-5). Y es en este último carácter en el que queremos profundizar ahora, ya que en él se inscribe una reestructuración teórica interesante entre la primera y segunda edición del libro de Anderson y una pregunta que persigue al autor por todo su texto: ¿Por qué los individuos están dispuestos a morir por estas invenciones? (200). La emergencia esencialmente narrativa de la nación parece dar la respuesta. Ante todo, es en su relación con la escritura que una nación se constituye, asentándose sobre ese entramado de textos que, dirigidos a un “público específico”, diseñan su genealogía y su destino en una lengua y en un tiempo “homogéneo y vacío”. Cierta léxico (Madre Patria, Hogar, Hermandad, Padres Fundadores, Padres de la Patria, etc.) común a las narrativas nacionales instituye para Anderson una relación de corte, desinteresada, en tanto condición “natural”, no decidible (tal como color, sexo, linaje, época de nacimiento) donde un sentido de pertenencia permite sacrificios, en pos del proyecto, que bien puede ser la simple supervivencia nacional (Anderson, 2007:202). Es desde ese desinterés que se

explica el sacrificio. Ese vocabulario —común a las narrativas nacionales— remite a una *comunidad* entre los individuos connacionales que no necesitan, ni deben exigir, mayores explicaciones para ese sacrificio so pena de “repensar” todo lo que la nación dice representar. A nuestro modo de ver, en esto consiste ese “olvido necesario” que Renán atribuye a la nación: acontecimientos que deben ser olvidados, contradicciones teóricas y sociales que han de ser obviadas, ese es el modo de constitución de la comunidad nacional imaginada.

El tópico “imaginadas” que Anderson predica de las comunidades nacionales remite a este fenómeno. Si bien Anderson nos dice en forma explícita que la comunidad es *imaginada* pues “aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas (...) pero en la mente de cada uno vive la imagen de su *comunidad*” (2007:23, cursivas nuestras), lo que intenta mostrar es que *esa comunidad es lo imaginado* que constituye a esa comunidad. La comunidad se dota de sentido en esa *comunidad*, se instituye como nación en ese olvido. Sin embargo, Anderson reconoce en el “Prólogo” a la segunda edición que esta interpretación de lo dicho por Renan era insuficiente.¹⁹ ¿Qué nos dice a nosotros esta rectificación de Anderson? A decir verdad, bastante. Esa *comunidad* quedaba, en última instancia, incuestionada en tanto *dejaba el sentido de la comunidad en la comunidad de sus miembros*. Anderson advierte este peligro y lo neutraliza en uno de los apéndices de la segunda edición, profundizando su interpretación de la clásica frase de Renan. Así llega a la argumentación de que lo que se juega en la frase de Renan es un cierto modo de circulación de la *comunidad* y no la *comunidad* misma, a saber: se trata de la producción escritural de una imagen mítica que otorga una tranquilidad, un *continuum* tranquilizador, a un presente nacional

Tener que “haber olvidado ya” unas tragedias que nos tienen que “recordar”, incesantemente, es un recurso característico en la construcción ulterior de las genealogías nacionales. Resulta instructivo que Renan no diga que cada ciudadano francés “debe haber olvidado ya” la Comuna de París. En 1882, su recuerdo aún era real y no mítico, y lo bastante doloroso para que se dificultara leerlo bajo el signo de “tranquilizadamente fraticida” (Anderson, 2007:279).

¹⁹ La primera edición de *Comunidades Imaginadas* data de 1983; la segunda, donde Anderson incluye dos apéndices (“El censo, el mapa y el museo” y “La memoria y el olvido”) es de 1991, y es donde reconoce la insuficiente comprensión de lo dicho por Renan en la primera edición del texto.

Este signo “tranquilizadamente fratricida” remite a la escritura de grandes tragedias y dicotomías sociales insalvables que en la perspectiva del pensamiento de la nación como transparente a sí misma son “incorporadas” como tragedias y dicotomías entre connacionales, entre compatriotas, superponiendo la nacionalidad a grupos que bien pudieron estar discutiendo justamente *esa* denominación nacional. Se presentan histórica y literariamente (si se nos permite esa distinción entre historia y literatura) como “luchas entre compatriotas” o entre “hermanos”, episodios que exceden esa predicación. La denominación chilena de “Pacificación de la Araucanía” es singularmente expresiva en este sentido. En lo estrictamente teórico, esta calibración de enfoque hecha por Anderson respecto de Renan permite seguir sosteniendo la tesis central de su argumento: las naciones son, ante todo, narraciones. No se trata de la comunión de una comunidad sino de la comunicación permanente de esa comunión mítica. No hay comunión que se haga consciente a una comunidad y la constituya, sino comunicación, narración de una comunión mítica, imaginada.

Lo que parece faltar en la argumentación de la primera edición de *Comunidades Imaginadas* (quizá injusta, pero no banalmente buscado, dado el carácter de la investigación) es la posibilidad de que la comunidad (y, por esto mismo, el tiempo y el poder que son, ante todo, tiempo y poder *en* la comunidad; modos de su reparto de los seres singulares) no necesita ser “dotada” de sentido. Ella misma *es* el sentido. El pensamiento de Nancy sugiere que el sentido es desde siempre, pero de manera evidente desde esta transformación del carácter de la obra, lo inapropiable de una comunidad, lo que ninguna obra puede, en el desmantelamiento de la noción tradicional de obra (mismidad representante, concepto, símbolo, etc.) arrogarse como tejido interno a la textura de su *opus*. La obra es, en suma, exposición de los seres singulares, esto es, *comunicación*, o *narración* para Anderson (y no una *comunión* que los seres compartan o deban realizar) que los presenta como comunidad, es decir, co-estando en el reparto del ser, puesto que “el ser se reparte en su evento singular”.²⁰ La existencia denominable como singular (pero no como individual) está siempre en relación dado que su ser se constituye como estar-*con*, en el reparto del ser, o en palabras de Nancy: “La pluralidad del ente está en el fundamento del ser” (2006:21) y, esto mismo, respecto del sentido del ser, es decir, del sentido de la comunidad: “Por esto el sentido del ser se da como la existencia, el ser-en-sí-fuera-de-sí que *nosotros* hacemos explícito, nosotros “los hombres” (...)” (2006:28). En esta comprensión de sentido, la obra (cada obra) no es ni una sustancia, ni un significado, ni —por más que lo quiera— el acabamiento de un tema o de una

²⁰ J. M. Garrido. “Prefacio del Traductor”, en J-L Nancy (1999:10).

Jorge F. Hernández Pérez

“zona” de la realidad sino, simplemente, narración, explicitación de un acceso, entre otros muchos, al estar-en-común. La nación, pensada de este modo, queda (ex)puesta. Ya no es pensable bajo el modelo de un ser-común en el que repose la comunidad, esto es, en la “nacionalidad” en tanto esencia común u obra a realizar por nuestras comunidades. Es “obra”, pero en la declinación y desmantelamiento de la obra que Anderson argumentaba; en la comprensión de sentido que Nancy nos proponía, esto es, entregada a su inoperancia como toda obra. La obra no responde, ni corresponde, a un original sino que está entregada a su estar, a su inoperancia, a su “desobramiento”. “Habrá que decidirse a decir que el ser está *en* común, sin jamás ser común” (1999:153). Los nacionalistas han entregado, a pesar suyo, su obra para que un nosotros —un cierto nosotros por develar o pensar— la desmantele, la evidencie en su inoperancia estructural, en su —por esencia— sin esencia.

*Quebrada del Salado N° 1090**
C. P.: 7910902 Peñalolén, Santiago (Chile)
jorgehernandezperez@gmail.com

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Traducción de Eduardo Suárez. México: F. C. E., 2007.
- BHABHA, Homi. “*El Compromiso con la Teoría*”. www.cholonautas.edu.pe, (en línea al 29/03/09). Traducción de Ana Romero.
- CHATTERJEE, Partha. “*Comunidad Imaginada: ¿Por quién?*” www.cholonautas.edu.pe. (En línea al 29/03/09). Traducción de Julio Maldonado Arcón para *Revista Historia Caribe*. Vol. II. N° 7 (2002).
- FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Prefacio de J. P. Sartre. Ciudad de México, D. F.: F. C. E., 1963. Traducción de Julieta Campos.
- FOUCAULT, M. *La Verdad y las Formas Jurídicas*. Traducción de E. Lynch. Barcelona: Gedisa, 1996.
- MARCHANT, Patricio. *Escritura y Temblor*. Pablo Oyarzún y Willy Thayer (Ed.). Santiago: Cuarto Propio, 2000.
- MARX y ENGELS. *Manifiesto Comunista*. Traducción de Wenceslao Roces. Barcelona: Libros de la Frontera, 1996.
- NANCY, J-L. *Ser Singular Plural*. Traducción de Antonio Tudela. Madrid: Arena libros, 2006.
- *La Comunidad Inoperante*. Traducción de Juan Manuel Garrido. Santiago: Arcis-Lom, 1999.

- *La Experiencia de la Libertad*. Traducción de Patricio Peñalver. Barcelona: Paidós, 1996.
- RENAN, Ernest. “¿*Qué es una nación?*” www.cholonautas.edu.pe (en línea al 29/03/09). Traducción de Tomás Ruiz Ibarlucea.
- SAID, Edward. *Orientalismo*. Traducción de María Luisa Fuentes. Barcelona: Mondadori, 2003.