

Colección
Instituto Universitario de Investigación
en Estudios Latinoamericanos

EL RECONOCIMIENTO DE LAS DIFERENCIAS
ESTADOS, NACIONES E IDENTIDADES EN LA GLOBALIZACIÓN

JUAN RAMÓN DE LA FUENTE
PEDRO PÉREZ HERRERO
(coords.)

**EL RECONOCIMIENTO
DE LAS DIFERENCIAS**
**ESTADOS, NACIONES E IDENTIDADES
EN LA GLOBALIZACIÓN**

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE INVESTIGACIÓN
EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS, UNIVERSIDAD DE ALCALÁ

Marcial Pons

MADRID | BARCELONA | BUENOS AIRES | SÃO PAULO

2016

Las ideas y planteamientos contenidos en la presente edición son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no comprometen la posición oficial del Banco Santander.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

- © Juan Ramón de la Fuente y Pedro Pérez Herrero (coords.)
- © Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos
- © MARCIAL PONS
EDICIONES JURÍDICAS Y SOCIALES, S. A.
San Sotero, 6 - 28037 MADRID
☎ (91) 304 33 03
www.marcialpons.es
ISBN: 978-84-9123-541-5

ÍNDICE

| | Pág. |
|--|------|
| PREÁMBULO, <i>Juan Ramón de la Fuente y Pedro Pérez Herrero</i> | 11 |
| I. POLÍTICA Y GÉNERO EN LA POSCOLONIALIDAD | |
| Y EL FUTURO, <i>¿A QUIÉN LE IMPORTA?, Juan Ramón de la Fuente</i> | 15 |
| DESPUÉS DE LO POSCOLONIAL: IGUALDAD Y CRÍTICA CULTURAL EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN, <i>John Beverley</i> | 17 |
| PENSAR LO POLÍTICO EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN, <i>Germán Cano</i> ... | 27 |
| 1. ¿Desorientación política en el fin de la historia? | 27 |
| 2. Hacia un particularismo militante | 31 |
| 3. Vuelta al Sur | 38 |
| GOBERNAR LA CRISIS DE LOS REFUGIADOS. LA RAZÓN HUMANITARIA EUROPEA: ENTRE NEOLIBERALISMO Y NECROPOLÍTICA, <i>Miguel Mellino</i> ... | 39 |
| 1. Una geografía de la crisis | 39 |
| 2. Neoliberalismo y racismo: la crisis del antirracismo europeo..... | 41 |
| 3. La necropolítica del neoliberalismo..... | 43 |
| 4. Defender la sociedad..... | 47 |
| 5. Necropolítica y razón humanitaria | 48 |
| LA PROPUESTA DECOLONIAL DESDE ABYA YALA: SIGUIENDO LAS RAÍ- CES FEMINISTAS Y LÉSBICAS AUTÓNOMAS, <i>Jules Falquet</i> | 53 |
| 1. Un largo camino de resistencias a múltiples formas de colonización | 55 |
| 1.1. Raíces profundas..... | 56 |
| 1.2. Desde la caída del Muro, siguiendo el hilo de la corriente autónoma... | 57 |
| 1.3. Nombrándose decoloniales, desde redes activistas y/o académicas..... | 60 |
| 2. Reexaminando las narraciones fundacionales: la colonización, el género | 63 |
| 2.1. La crítica de Lugones a Quijano: no solo la raza en vez de la clase..... | 63 |

| | Pág. |
|--|------------|
| 2.2. La violación originaria, el mestizaje, la construcción de la raza y de la Nación..... | 65 |
| 3. Prácticas concretas actuales: el peso de las perspectivas indígenas y afros... | 67 |
| 3.1. Pedagogías alternativas y otras formas de elaborar conocimientos | 67 |
| 3.2. Aportes de los feminismos «originarios» a la decolonialidad: ejemplos en Guatemala y Bolivia..... | 68 |
| 3.3. Alianzas amplias en contra del militarismo y del extractivismo neoliberal..... | 71 |
| POLÍTICAS CUY-R: PAUTAS LITERARIAS DEL RE-SENTIMIENTO ANDINO, Diego Falconí Trávez..... | 75 |
| 1. Localizar lo cuy-r | 75 |
| 2. Políticas cuy-r desde la literatura: re-sentir la canonización literaria <i>universal</i> | 79 |
| 3. Re-sentir al «indio/mestizo resentido» en los Andes: la necesidad decolonial cuy(r) | 80 |
| 4. Re-sentir el canon literario: cuatro usos | 85 |
| 5. Potencialidades y peligros de los cuy(r)/cuy® | 89 |
| II. INTERLEGALIDADES Y SUBALTERNIDADES | |
| RECONOCIMIENTO Y DERECHO A LA DIFERENCIA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA, Isabel Wences Simon | 93 |
| Introducción | 93 |
| 1. ¿De qué hablamos cuando tratamos de pueblos indígenas? | 94 |
| 2. Pluralismo cultural, reconocimiento y derecho a la diferencia | 96 |
| 3. Pueblos indígenas: reconocimiento y derechos en América Latina | 102 |
| 3.1. El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Avances en materia de reconocimiento..... | 103 |
| 3.2. La Corte Interamericana de Derechos Humanos y los avances en materia de reconocimiento..... | 107 |
| Conclusiones | 111 |
| LA DIVERSIDAD RELIGIOSA Y SU ACOMODO EN LA JURISPRUDENCIA OCCIDENTAL ATLÁNTICA, Isabel Cano Ruiz | 113 |
| 1. Planteamientos preliminares | 113 |
| 2. La significación religiosa de un símbolo | 116 |
| 3. Libertad religiosa y libertad de empresa: imagen corporativa..... | 119 |
| 4. Libertad religiosa y seguridad | 123 |
| 5. Reflexiones finales..... | 125 |

| | Pág. |
|---|------|
| LA MUJER INDÍGENA A LA SOMBRA DE LA DIVERSIDAD, <i>María Cruz La Chica</i> | 129 |
| Introducción..... | 129 |
| 1. Las culturas indígenas y la identidad nacional..... | 131 |
| 2. La defensa de la diversidad como discurso homogeneizador..... | 132 |
| 3. Los derechos colectivos y el pluralismo jurídico..... | 134 |
| 4. La mujer indígena a la sombra de la diversidad..... | 137 |
| 5. Testimonios de mujeres indígenas de Chiapas..... | 139 |
| Conclusiones..... | 141 |
| EL ESTADO Y LA REIDENTIFICACIÓN AFRODESCENDIENTE EN EL PACÍFICO NEGRO: DE LA INVISIBILIZACIÓN AL RECONOCIMIENTO, <i>Manuel Eduardo Góngora-Mera</i> | 143 |
| Introducción..... | 143 |
| 1. El Pacífico Negro..... | 147 |
| 2. Identidad nacional: blanqueamiento, mestizaje, multiculturalismo..... | 153 |
| 3. El proceso Durban y la reidentificación afrodescendiente..... | 156 |
| Conclusiones..... | 160 |
| III. RELATOS EN TRÁNSITO | |
| ESTADOS, NACIONES E HISTORIAS A COMIENZOS DEL SIGLO XXI, <i>Pedro Pérez Herrero</i> | 165 |
| 1. Las tensiones presentes del mundo occidental atlántico..... | 165 |
| 2. ¿Problemas coyunturales o estructurales?..... | 166 |
| 3. La coexistencia de conocimientos heterogéneos..... | 170 |
| 4. Estados y globalización..... | 172 |
| 5. Naciones y universalización..... | 175 |
| 6. Los estudios de área..... | 181 |
| 7. Los enfoques globales..... | 185 |
| 8. Las visiones eurocéntricas y el concepto de progreso..... | 189 |
| 9. Posmodernidad, poscolonialidad y subalternidad..... | 192 |
| 10. El agotamiento de una narrativa..... | 194 |
| 11. Los estudios interdisciplinarios comparados por temas..... | 196 |
| ESCRIBIR EN EL MUNDO GLOBALIZADO: NOMADISMO Y LITERATURA, <i>Marie-Agnès Palaisi</i> | 199 |
| 1. La situación en México..... | 201 |
| 2. Los contrasaberes..... | 202 |
| 3. Un materialismo corporal..... | 204 |
| 4. Devenir escribiendo..... | 205 |
| 5. ¿Qué es la cibercultura?..... | 208 |
| 6. Propuesta de Cristina Rivera Garza..... | 210 |

| | Pág. |
|---|------|
| LAS DESIGUALDADES ENTRE HISTORIA E HISTORIOGRAFÍA Y LA RECUPERACIÓN DE LOS TERRITORIOS DEL HISTORIADOR, <i>Eduardo Cavieres Figueroa</i> | 217 |
| 1. Algunos necesarios recorridos por un pasado..... | 218 |
| 2. De las historias nacionales a la historia de la globalización | 222 |
| 3. Los historiadores y las realidades actuales..... | 227 |
| EL HISTORIADOR Y EL DESAFÍO DEL PLURALISMO POSMODERNO, <i>Jesús Izquierdo Martín</i> | 231 |
| Introducción | 231 |
| 1. La (in)certidumbre del experto | 233 |
| 2. El historiador, el tiempo y la poética | 236 |
| 3. Pluralismo e interpretación de la diversidad | 239 |
| AMÉRICA EN LOS PROGRAMAS UNIVERSITARIOS EUROPEOS (ESPAÑA, FRANCIA, GRAN BRETAÑA Y PORTUGAL), <i>Rodrigo Escribano Roca, Gonzalo Andrés García Fernández, Iván González Sarro, David Montero Pérez y Eva Sanz Jara</i> | 243 |
| Introducción | 243 |
| 1. Análisis de la oferta académica de España..... | 249 |
| 2. Análisis de la oferta académica de Portugal..... | 252 |
| 3. Análisis de la oferta académica de Reino Unido | 254 |
| 4. Análisis de la oferta académica de Francia | 257 |
| 5. Reflexiones finales: ¿Está presente el continente americano en los programas universitarios europeos? | 260 |
| BIBLIOGRAFÍA | 269 |
| SOBRE LOS AUTORES | 297 |

PREÁMBULO

En el mundo global de comienzos del siglo XXI, con economías y sociedades más complejas e interdependientes, con fronteras nacionales más porosas, necesitamos construir nuevos marcos narrativos que permitan entender la convivencia de las sociedades plurales en las que vivimos. La ciudadanía del mundo occidental atlántico reclama, además de justicia e igualdad, el reconocimiento de sus diversidades, el derecho a la diferencia, el respeto a las minorías, la aceptación de la pluralidad. Las identidades nacionales y las representaciones derivadas de ellas, tan propias de la modernidad impulsora del siglo XIX, deben ser repensadas a la luz de las categorías analíticas de la crítica poscolonial: subalternidad, diáspora y cosmopolitismo, desnaturalización, identidades híbridas... Un mundo nuevo requiere una narrativa reinterpretada, revisada. Revisitar, repensar el pasado nos proporciona libertad para comprender el presente, percibir lo que todavía somos pero también lo que hemos dejado de ser: de este modo, seremos más capaces de imaginar posibles futuros alternativos. Precisamos de nuevos relatos que, aun cuando se antojen ilusorios en estos tiempos de posmodernidad, alienen la construcción de marcos jurídicos y sociales que garanticen la convivencia en la pluralidad y la diversidad.

Este libro es el resultado de un Coloquio Internacional, organizado por el Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos (IELAT), que se celebró en la Universidad de Alcalá el lunes, 23 de mayo de 2016. Participaron investigadores procedentes de universidades de América Latina, Estados Unidos y la Unión Europea, y se contó con el patrocinio del Banco Santander. José Antonio Villasante (director general de la División Global Santander Universidades) y Fernando Galván (rector de la Universidad de Alcalá) participaron en el acto de inauguración. Los textos de las ponencias presentadas han sido revisados y actualizados por sus autores para incorporar las ideas surgidas en los intensos debates que tuvieron lugar en el seno del coloquio, tanto entre los ponentes como con un nutrido grupo de participantes.

Deseamos dar las gracias al Banco Santander, a la Universidad de Alcalá y a todos los ponentes por haber hecho posibles tantas reflexiones interesantes. Este libro es un texto académico cuyo objetivo es abrir un debate urgente sobre los futuros que son factibles en este todavía joven siglo XXI. El Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos lleva trabajando en esta línea de investigación varios años. Partimos de una convicción contundente: no

estamos ante el final de la Historia, como algunos no se cansan de repetir, ni ante el comienzo del fin del mundo, como otros más pesimistas tratan de atemorizar-nos, sino ante el inicio permanente de nuevas formas de entender el presente y la aparición de renovados esquemas con los que imaginar los diferentes futuros. El pasado no es uno ni está muerto; el futuro no está predefinido ni es unívoco. A menudo se olvidan los pretéritos al diseñar proyectos de futuro, a pesar de que están entrelazados por tratarse de imágenes especulares. Futuro y pasado se construyen desde el presente como una cristalización de ilusiones y anhelos. Se debe añadir además que las narrativas cerradas de las historias nacionales, consideradas verdades universales y convertidas en discursos científicos por algunos profesionales, han comenzado a ser deconstruidas para dar paso a relatos alternativos que permitan entender los mundos en los que vivimos, compuestos de realidades diversas y plurales que conviven y se retroalimentan sin necesidad de excluirse.

El reconocimiento de las diferencias es la llave para imaginar sociedades plurales en libertad. La paz no se consigue con el reconocimiento de una sola libertad, el autoritarismo ni la violencia, sino con el entendimiento y el diálogo. Deseamos que las reflexiones académicas que aquí se entregan sean, pues, el inicio de un debate que permita cimentar mundos basados en la dignidad y el reconocimiento de los otros. Es una de las funciones de las universidades. Sin duda, la más apasionante.

Juan Ramón DE LA FUENTE
Pedro PÉREZ HERRERO

I. POLÍTICA Y GÉNERO EN LA POSCOLONIALIDAD

Y EL FUTURO, ¿A QUIÉN LE IMPORTA?

Juan Ramón DE LA FUENTE

México es un país que parece vivir al día o, mejor dicho, en el día a día. Se olvida con facilidad el ayer e importa poco el mañana. Quizá por ello el tiempo pasa y los problemas —*mutatis mutandis*— son los mismos o muy parecidos. Las inundaciones, en los lugares de siempre, nos lo recuerdan año tras año.

Quizá también por eso sea poco creíble que las cosas van bien, como insisten algunos políticos en su retórica cotidiana. La ciudadanía sabe que las cosas no van bien. Anhela, exige, con justificada razón, un futuro mejor, menos incierto. Hay, sin embargo, información suficiente para pensar que el futuro, nuestro futuro, pudiera ser menos luminoso de lo que nos gustaría. Por eso la pregunta es relevante: ¿a quién le importa el futuro?

Tomemos como ejemplo el caso del empleo. Según información oficial, poco más del 5 por 100 de la población económicamente activa está desempleada y otro 8 por 100 está subempleada. Si agregamos a esas cifras la del 30 por 100, que de manera conservadora es la que se encuentra en el llamado sector informal, tenemos que casi la mitad de la población que debe estar activa, económicamente hablando, es decir, produciendo riqueza, se encuentra en una situación frágil, socialmente vulnerable.

La esperanza de vida en México es de unos setenta y seis años, y casi el 10 por 100 de la población está ya en la tercera edad. En unos años más este porcentaje se duplicará. Con los niveles de desempleo, subocupación e informalidad que existen, más los evasores —que no son pocos—, es fácil entender las bajas tasas de recaudación del Estado, aunque hayan aumentado algo recientemente, y la dependencia continuada de los ingresos generados por la exportación petrolera, que siguen a la baja. El resultado de esta mezcla explosiva será que en los próximos años cientos de miles, millones de personas, entrarán en la etapa final de sus vidas sin contar con una pensión digna para atender sus necesidades: de salud, sobremanera, pero también de alimentación, vivienda, transporte, esparcimiento. Como si esto fuera poco, el nivel de endeudamiento alcanza ya cifras preocupantes. La única opción, nos dicen, es recortar el gasto. ¿Dónde?

Pues donde siempre: salud, educación, ciencia, cultura. ¿A quién le importa el futuro?

No aprovechamos el bono demográfico que nos daba la oportunidad de educar bien a cientos de miles de jóvenes para generar una fuerza laboral que nos hubiera insertado en la sociedad del conocimiento, como lo hicieron otros países; y no les dejamos más opción que convertirse en migrantes —muchos de ellos ilegales— o engrosar las filas de la economía informal y, peor aún, las del crimen organizado. Vivimos ahora las dramáticas consecuencias de todo ello. Los bajos niveles de inversión en educación, investigación e innovación han tenido como consecuencia, entre otras, que nuestro crecimiento económico sea menor al de otras economías, que han mostrado ser capaces de contender mejor con la compleja trama de los últimos tiempos. La inversión en capital humano es la variable que mejor explica el crecimiento y el desarrollo de las economías emergentes más vigorosas. Las inversiones productivas llegan a los países con certidumbre jurídica y mano de obra cualificada.

Lo asombroso es que se han planteado algunas alternativas al actual modelo de desarrollo, que me parecen dignas de tomar en cuenta, si queremos para los nuestros un mejor futuro, pero han sido sistemáticamente ignoradas. Sobresale, entre ellas, la de extender los derechos sociales a todos los trabajadores de México: pobres y ricos, rurales y urbanos, mujeres y hombres, asalariados y no asalariados, jóvenes y viejos, para eliminar la informalidad en el mercado laboral del país.

La clave radica, sostienen los economistas que recomiendan esta ruta, en fortalecer la Seguridad Social; reconocer que el esfuerzo redistributivo ha sido ineficaz, que los programas sociales en boga, de asignación directa, fragmentados, cubren ciertos riesgos, como podría ser el de la salud, pero inducen a la vez retrocesos en la cobertura de otros, como es el caso de las pensiones.

Si a alguien le importa el futuro del país, debe incluir estos temas en su agenda reflexiva; pensar y repensar cómo pueden las empresas crear empleos más productivos y competir más eficazmente; cómo modificar la estructura tributaria e incrementar el ahorro y el crecimiento con programas redistributivos más eficaces. La desigualdad, desbordada, nos plantea un futuro inadmisibile: si eres pobre, lo serás más; si eres rico, lo serás más.

El último censo de población y vivienda nos confrontó, asimismo, con otras realidades preocupantes: para empezar, resultamos ser casi cuatro millones más de los que se había estimado. ¿Acaso se aflojaron los programas de salud reproductiva, que nos permitieron bajar la tasa de crecimiento poblacional de más del 3 por 100 a menos del 1 por 100, como resultado de una de nuestras pocas políticas de Estado que empezó en los años setenta del siglo pasado bajo el rubro de la planificación familiar?, ¿y cómo está eso de que uno de cada cuatro embarazos ocurre en menores de edad?, ¿y que cuatro de cada diez niños que trabajan no asisten a la escuela? La explicación que se da para esto último es devastadora: es la situación económica de la familia lo que obliga a los niños a trabajar.

Por donde se vea, se antoja urgente un replanteamiento radical de nuestro modelo de desarrollo social. Si de veras nos importa el futuro, esa debe ser la prioridad nacional.

DESPUÉS DE LO POSCOLONIAL: IGUALDAD Y CRÍTICA CULTURAL EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN

John BEVERLEY

El «después» de mi título indica que estamos hoy en un espacio de posibilidad producido en parte por el giro teórico-crítico poscolonial en los años noventa y a comienzos del nuevo siglo, a su vez producto del enorme proceso histórico de la descolonización después de la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, ese después también sugiere que sentimos cierta limitación o *impasse* en la perspectiva poscolonial. No es que la tarea de lo poscolonial haya sido completada o superada: todo lo contrario, si entendemos que el capitalismo es en sí comensurable con la colonialidad; la globalización indica el triunfo casi universal de la colonialidad del poder, más que su desplazamiento. Entonces, entiendo el proyecto teórico-crítico de lo poscolonial como un proyecto a largo plazo, de muchas generaciones. A corto plazo, quizás necesitamos una nueva perspectiva no para suplantar, sino para reanimar la perspectiva poscolonial.

Como se sabe, el tema de la desigualdad ha surgido de nuevo en el centro del discurso de la economía política actual: el libro de Thomas Piketty, *El capital en el siglo XXI* (2013), es quizás el ejemplo más conocido pero no, por supuesto, el único. El argumento de Piketty es que la actualidad y el futuro del capitalismo nos están llevando a una situación de concentración de riqueza y desigualdad económica más y más aguda, y que se está formando algo así como una oligarquía de riqueza y poder. El argumento es económico y estadístico, pero tiene evidentemente consecuencias políticas y culturales que cruzan las zonas de la literatura y las humanidades (la llamada «crisis de las humanidades» sería en parte un síntoma de esta conexión). El propósito de este ensayo es conectar, después del giro poscolonial, y de la situación «posautónoma» de la literatura y el arte, tomando un concepto de Josefina Ludmer, la crítica literaria y cultural con el tema de la igualdad/desigualdad social.

De las consignas de la Revolución francesa —*liberté, égalité, fraternité*: libertad, igualdad, fraternidad— se podría decir que hoy la libertad ha sido conquis-

tada por y para mucha gente de hecho, y en principio para todos. En particular, la democracia es, recurriendo a una expresión del politólogo francés Marcel Gauchet, algo así como «el horizonte insuperable de nuestro tiempo». Por horizonte insuperable no se entiende que no existen o no podemos imaginar otras formas de gobierno en nuestro mundo o en otros mundos posibles. Pero no podemos imaginar o desear permanentemente —a no ser que seamos perversos— una forma normativa distinta de gobierno que la democracia. Si hay problemas con la democracia, son problemas que se resuelven con más democracia, solemos pensar.

Por contraste, pocas personas declararían hoy que la igualdad es «el horizonte insuperable de nuestro tiempo». Muy por el contrario, la tendencia en el pensamiento posmoderno neoliberal es separar la igualdad de la libertad. En el pensamiento de la Revolución francesa, eran en cambio términos concurrentes: la igualdad producía la libertad y, viceversa, la libertad era el ejercicio pleno de la igualdad. Hoy, como Etienne Balibar ha señalado, estos términos parecen estar regidos más bien por una oposición semiótica constitutiva. La igualdad —los Derechos del Hombre— es contemplada como dependiente de la operación coercitiva del Estado (por ejemplo, durante la Revolución francesa, la socialización de los latifundios de la nobleza y la destrucción física de ella misma como clase en el Terror); mientras que la libertad —los Derechos del Ciudadano— consiste precisamente en la limitación del poder del Estado sobre sus ciudadanos. El binomio libertad/igualdad depende a su vez de la distinción entre la ciudad civil y el Estado, donde, en el pensamiento político y cultural del posmodernismo en general, la primera —es decir, la sociedad civil— tiene un valor positivo: la sociedad civil es heterogénea, híbrida, flexible, creativa, etc., mientras que el segundo presenta un signo negativo: el Estado es monolítico, burocrático represivo, «frío».

¿Qué ocurre en este contexto con la *fraternité* —la fraternidad— entonces? Se trata de un afecto: el sentimiento de piedad, rabia, simpatía, identificación. Por un lado, hace posible la libertad y la igualdad y, por otro, resulta de ellas. La fraternidad —en un idioma más contemporáneo hablaríamos quizás de solidaridad— es esencial para la igualdad en el sentido de que provee la fuerza necesaria para que personas o seres en posiciones de subalternidad puedan trascender esa subalternidad. La fraternidad fue la fuerza afectiva que subyacía en el movimiento abolicionista contra la esclavitud, por ejemplo. Es decir, como afecto la fraternidad tiene una fuerza material, concreta, de la que la libertad y la igualdad en sí carecen. Pero si la libertad y la igualdad son estamentos no solo diferentes sino en cierto sentido opuestos, ¿qué pasa con la fraternidad entonces? Parece que no tiene una dimensión o posibilidad de actuar. Es reemplazada en el orden neoliberal por el régimen legal y abstracto de los derechos humanos, y por la caridad globalizada (la Clinton Foundation, etc.).

Ahora bien, debemos dejar claro que la igualdad no es lo mismo que la similitud o la *mismicidad*. Una persona puede tener un aspecto físico o personal distinto, una «desigualdad natural», como lo denomina Rousseau en una famosa distinción que aparece en su *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad entre los hombres* (1755), pero esa desigualdad no se traduce en una desigualdad social —lo que Rousseau llama «desigualdad moral»—, a no ser que esa diferencia marque una relación jerárquica.

Por tanto, me parece un punto débil en el pensamiento de Alain Badiou y sus seguidores la separación de igualdad y diferencia. Recordemos brevemente el argumento: según Badiou, la igualdad y la diferencia pueden tener una relación de antagonismo en el sentido de que la expresión de la igualdad —Badiou diría la verdad de la lógica del comunismo— no es compatible con el relativismo multicultural posmodernista, ni con el énfasis testimonial, también de carácter ético, en la posición de la víctima, porque el capitalismo permite —aún más, alienta— la diferencia, pero no la igualdad.

Entiendo que la intención de Badiou es criticar un multiculturalismo consonante con las normas neoliberales, pero la separación de la igualdad y la diferencia, paradójicamente, parecen repetir la premisa neoliberal de la separación entre igualdad y libertad. Y es aquí precisamente donde estamos en el *después* del giro poscolonial. Hoy no podemos pensar la igualdad sin pensar a la vez la diferencia, porque la colonialidad del poder marca las relaciones de diferencia (sobre todo epistémicas, raciales y de género) como relaciones de desigualdad. La igualdad tendría que ser un estado de las cosas en que las diferencias persisten —o se producen nuevas formas de identidad y diferencia— pero ya no implican relaciones de jerarquía o subordinación.

La crítica del multiculturalismo de Badiou acierta en parte en el sentido de que la diversidad multicultural en sí no apunta necesariamente en una dirección igualitaria. Por tanto, hoy es quizás la forma ideológica predominante de las humanidades. Es más, no toda forma de diferencia es compatible con la igualdad: en una sociedad igualitaria, uno no podría aceptar la subordinación cultural o legal de la mujer, por ejemplo. Y no todas las diferencias persistirían en una situación de igualdad, en el sentido de que en una sociedad más igualitaria lo que es hoy subalterno tendría por definición que haberse vuelto hegemónico. De ser algo, la igualdad sería un modo de vida social en que las diferencias no desaparecen, pero ya no se expresan como formas de subalternidad o marginalidad. Más aún, debemos insistir en que una sociedad igualitaria sea una sociedad de la *proliferación* de diferencias y singularidades.

Esto afecta nuestra manera de pensar el Estado en dos sentidos: 1) cambia la concepción del Estado-nacional de una identidad unitaria y aculturadora a una multicultural o «heterotópica», para recordar el término de Michel Foucault; 2) sugiere que la «conquista» del Estado es todavía necesaria para conseguir o hacer presente la igualdad: es decir, la igualdad es algo que se produce no contra sino desde el Estado.

La ecuación de igualdad y diferencia también afecta el mundo de la literatura y de la crítica literaria y cultural, ese mundo medio absurdo y mezquino, pero no sin un sentimiento de fraternidad perfilado en la primera parte de la novela 2666 de Roberto Bolaño (2004), es decir, nuestro mundo. Jean Luc Nancy, siguiendo una idea de Maurice Blanchot, habla de «un comunismo literario» en este sentido. Menciono esta idea de comunismo literario porque quiero hablar de la igualdad no solo como un tema o una meta abstracta —¿qué es?—, sino también a la vez como una base material o vivencial de lo que hacemos en la crítica literaria y cultural.

No deseo aburrir con una narrativa más de la crisis de las humanidades, pero quizás merece la pena decir algunas palabras sobre este tema. Según el argumento de Bill Readings en su libro póstumo *La universidad en ruinas* (1994), las humanidades literarias, organizadas alrededor de idiomas nacionales o regionales, estaban conectadas orgánicamente con el desarrollo del Estado-nación moderno y a la vez construyeron filológicamente, por así decirlo, la herencia cultural y lingüística del Estado-nación y la autoridad del así llamado idioma nacional —en sí, generalmente una construcción ideológica de la modernidad— y las normas para su uso efectivo. La globalización, por contraste, presupone una separación de las humanidades del Estado-nación y un desprestigio relativo de su función hegemónica anterior. Los estudios culturales son en parte una consecuencia de esto, al igual que lo es más recientemente la emergencia de las humanidades globales (*Global Humanities*).

Propongo añadir a esta narrativa de la crisis de las humanidades y sus variaciones una segunda posibilidad no desarrollada por Readings. A mi entender la crisis de las humanidades está conectada de cierta manera con el desmoronamiento del proyecto del comunismo desde 1989. No quiero por esto atar las humanidades al modelo represivo y en última instancia fracasado de la forma soviética del socialismo. Tampoco quiero sugerir, como lo hizo el gran crítico marxista Georg Lukacs, que el comunismo o la idea de un movimiento inmanente en la historia hacia el comunismo sea parte de un historicismo necesario: el historicismo de las humanidades. La crítica del historicismo ya se dio dentro del proyecto del mismo marxismo (en Althusser, por ejemplo), y yo lo acepto.

Hay *otra* cosa que conecta la cuestión de la crítica literaria y cultural con la igualdad y la idea del comunismo. En términos heideggerianos, hablaríamos de su *Dasein*, su condición de aparición. En la crítica, podríamos decir que la igualdad no solo existe para nosotros como una meta o norma, un horizonte de posibilidad; la igualdad es también nuestra condición ontológica, en cierto sentido. La igualdad es «lo Real» de las humanidades, en el sentido que Jacques Lacan da al orden de lo Real como «lo que resiste la simbolización absolutamente». El comunismo —la idea o ideal del comunismo más que la naturaleza de los regímenes que se llamaron o llaman así— sería a la vez el reconocimiento de lo Real de la igualdad.

La relación entre las humanidades —la literatura en particular— y la igualdad está presente en su mismo origen, ya que en el mundo occidental las humanidades académicas comienzan el medioevo tardío con la premisa doble de que cualquier persona puede ser un intérprete de textos, que no hay una relación de autoridad o mediación hermenéutica necesaria, y de que toda interpretación, dentro de una comunidad interpretativa, tiene igual autoridad (también es igualmente debatible). Es decir, las humanidades implican una comunidad de iguales, no por semejanza —los miembros de esta comunidad pueden ser de diferentes etnias, clases, géneros, etc., como los críticos en la novela de Bolaño—, sino por un acto de participación en común (la representación literaria más temprana que conozco de esta comunidad de personas articulada como comunidad solo por su interés en la literatura en un texto literario es el *Diálogo de la lengua*, del erasmista español Juan de Valdés, escrito en el exilio hacia 1525).

Pero sabemos que, aun así, es decir, como una forma secularizada, a veces heterodoxa y parcialmente democratizada de la hermenéutica textual religiosa monoteísta, las humanidades tenían una función distinta en su origen: son el campo preferido para la formación de las nuevas élites que aparecen en la Europa del Renacimiento y en sus colonias. Esta relación entre literatura, crítica y poder está implicada desde el comienzo en el proyecto de colonización europea. Ha sido un tema central de la crítica poscolonial que la conquista fue en parte justificada por el reclamo de que una literatura vernácula, secular del tipo representado por las nuevas formas de poesía, historia, narrativa y ensayo en el siglo XVI era una forma de cultura superior a la supuestamente no letrada cultura de los pueblos conquistados. Como se sabe, esto lleva a la ecuación colonial entre escritura (literaria) y poder. Se ha hecho la observación —esto ha sido el punto central en el debate sobre el significado del Barroco en América Latina— de que la literatura también provee un nuevo sentido de autoridad basada no ya en la «sangre» o en el hecho de ser metropolitano, sino en la inteligencia y la capacidad de invención: el ingenio. Y esto abre la posibilidad de un nuevo estamento social en las colonias, una intelectualidad propiamente letrada, que se diferencia más y más de su matriz metropolitana en el siglo XVII. Se habla en ese sentido del Barroco como una forma protonacional de cultura. Pero esta intelectualidad criolla-mestiza es también parte de una nueva clase dominante en desarrollo, una «ciudad letrada», para recordar el concepto de Ángel Rama, que disputa con las autoridades virreinales el poder. Por tanto, la criollización barroca no solo no soluciona el problema de la desigualdad producida por el origen colonial de la literatura latinoamericana, sino que lo perpetúa. La línea de división entre la literatura escrita y la población iletrada o parcialmente letrada (hoy sujeta a la oralidad secundaria de los medios masivos) es la línea de división entre lo dominante y lo subalterno.

Sin embargo, esta historia también está determinada por una especie de inconsciente, reprimido pero presente en sus efectos. Para nombrarlo, ese inconsciente sería algo como la fraternidad inmanente entre la literatura y la igualdad social. Para ilustrar esto, voy a comentar no un texto contemporáneo, como *2666* de Bolaño, ya mencionado varias veces (una novela que es esencialmente una meditación sobre el carácter «post-autónomo» —la expresión es de Josefina Ludmer— de la literatura en el contexto de la globalización capitalista), sino un episodio de *Don Quijote*. Es la historia de Marcela y Crisóstomo, la primera del ciclo de siete novelas cortas o «ejemplares», para usar el término de Cervantes, interpoladas en la primera parte del *Quijote*. Pero debo proporcionar antes algo de contexto.

El episodio ocurre después del famoso encuentro de don Quijote con los molinos de viento. Don Quijote y Sancho se topan en el campo al atardecer con un grupo de cabreros. Estos los invitan a comer, y la comida rústica incluye vino (en abundancia) y bellotas. La presencia de los cabreros, la escena rural, la borrachera de los participantes y en particular las bellotas (como la magdalena en la novela *En busca del tiempo perdido* de Proust), hacen que don Quijote se acuerde de la Edad de Oro y lanza una larga arenga medio beoda sobre el tema, basada más o menos en la canónica descripción que hizo el poeta romano Ovidio de las cuatro edades en la *Metamorfosis*. La idea y la iconografía de la

Edad de Oro son la convención de la novela pastoril, siempre una tentación para Cervantes, quizás incluso más que la novela de caballería. Uno de los temas que don Quijote toca —recuérdese aquí que está hablando a un grupo de campesinos pobres— es que la Edad de Oro fue la edad previa a la aparición de la propiedad privada y la división de la sociedad humana en clases. Dice, al pie de la letra: «Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, y no porque en ellos el oro, que en esta nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquella venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes» (Cervantes Saavedra, 1605: primera parte, capítulo XI). La Edad de Oro es un imaginario estético del comunismo, pero que localiza este antes del comienzo de historia en vez de a su final.

Al día siguiente el caballero y Sancho encuentran un grupo de personas, reunidas para enterrar a Crisóstomo, un joven que se ha suicidado. Unos poemas suyos hallados con su cuerpo explican que su suicidio se debió a su rechazo por Marcela, una mujer extraordinariamente bella e independiente, de la cual Crisóstomo se enamoró perdidamente. Marcela y Crisóstomo, y muchos de los que están presentes, son hijos de familias ricas, provenientes de la burguesía rural castellana del siglo XVII, pero van vestidos como pastores a la moda de la Edad de Oro. Son un poco como los *hippies* de los años sesenta del siglo pasado. Han procurado inventar un modo de vivir en imitación de lo que han leído en las novelas pastoriles. Como don Quijote (o madame Bovary) buscan modelar su vida sobre la base de una forma de literatura.

De repente, aparece la misma Marcela en una colina sobre la escena y hace una larga declaración, una de las más famosas sobre los derechos de la mujer en el Siglo de Oro español. En ella, arguye que tiene derecho a vivir independiente del deseo de los hombres y que por tanto no debe ser culpada del suicidio de Crisóstomo. Algunos de los amigos de este pretenden atacarla, pero don Quijote se interpone, tomando partido por Marcela, quien vuelve a adentrarse en el monte una vez que termina su alegato diciendo: «La conversación honesta con las zagalas destas aldeas y el cuidado de mis cabras me entretiene. Tienen mis deseos por término estas montañas, y si de aquí salen es a contemplar la hermosura del cielo, pasos con que camina el alma a su morada primera» (Cervantes Saavedra, 1605: primera parte, capítulo XIV). La intervención de don Quijote es un ejemplo de lo que podemos entender por fraternidad.

Es don Quijote, el «loco», quien defiende a Marcela ante sus detractores, los amigos de Crisóstomo. Y la locura de don Quijote se funda en su lealtad a una forma literaria anacrónica, la novela pastoril (a su vez fundada en la convención literaria-cultural de una Edad de Oro mitológica). Por tanto —esta ha sido la interpretación crítica más frecuente por lo menos—, la defensa que hace Marcela de la independencia de la mujer ante el deseo masculino no representa tanto un feminismo temprano, sino que es también efecto de la imitación de un género novelesco anacrónico aunque bello: en este caso, la novela pastoril. Así pues, queda claro que hay implícito en el episodio el rechazo no solo de un ideal estético, lo pastoril, basado en las convenciones mitológicas de una Edad de Oro, sino también del comunismo como un posible programa para la sociedad actual y

contemporánea de Cervantes: es decir, lo pastoril no solo como un ideal estético vagamente aristocratizante, sino como una posibilidad social actual.

Como Myriam Jehenson y Peter Dunn han señalado en *The Utopian Nexus en Don Quixote* (2006), se discutían mucho en el contexto de la Reforma y Contrarreforma en el siglo XVI pasajes del Nuevo Testamento (en *Actas*, por ejemplo) que hablaban de la «comunidad de bienes» de los primeros cristianos. El debate acerca de esta «comunidad de bienes» se desarrolla tanto entre católicos como entre protestantes. Hay una posición protectora de la propiedad feudal, pero a la vez con elementos protoburgueses, representada, por ejemplo, por Calvino o los erasmistas en España. Para esta posición, comunidad de bienes quiere decir que toda persona es libre para poseer y disponer de su propiedad, incluyendo la propiedad de su propia persona. No es la ausencia de la propiedad la que determina la igualdad, sino su *fungibilidad*. La posición más radical sobre la cuestión de la comunidad de bienes, a la cual a veces los arbitristas españoles como Pedro de Valencia hacen alusión, es la de las rebeliones de los llamados Comuneros en España y las rebeliones campesinas en Alemania, a las cuales se oponía Lutero, y la resistencia de las comunidades indígenas en el Nuevo Mundo a la apropiación de sus tierras y seres. Es de un colectivismo agrario (en el Nuevo Mundo, el sistema de *ayllu* de los incas, por ejemplo) y una posición que aparece en ciertas tendencias (los Levellers, por ejemplo) en la revolución puritana en Inglaterra en 1640, un cuarto de siglo después de la muerte de Cervantes.

El rechazo melancólico de lo pastoril permite que *Don Quijote* avance como novela. Lo pastoril sería una especie de «fin de la historia», localizado, paradójicamente, en su comienzo. La novela moderna tiene que marcar la posibilidad de cambio y transformación. Marcela escapa al bosque, más allá de la comunidad humana, casi literalmente desapareciendo de la novela. Lo pastoril hubiera hecho una especie de cortocircuito. No hay matrimonio (ni hijos) en la Edad de Oro. Es un género literalmente estéril. Pero en este distanciamiento del ideal pastoril —la Edad de Oro— también hay una especie de distanciamiento de la posibilidad de un comunismo.

En una aguda observación, la crítica Ruth El Zafar anotó que la novela pastoril implicaba una «sobreevaluación» de lo femenino, muy distante de la posición misógina dominante en la novela picaresca, por ejemplo. Cervantes —en este sentido es muy erasmista— favorece la independencia y agencia de la mujer, pero solo dentro de un orden hetero-normativo, cuya forma ideal es el matrimonio. Todas las novelas cortas interpoladas en la primera parte de *Don Quijote* tienen que ver con matrimonios. Esta es la razón por la cual, para los que se acuerdan de la primera parte de la novela, es la figura de Dorotea (también como Marcela hija de «labradores ricos»), más que Marcela, quien representa a la mujer independiente. Para Dorotea, el problema no es el rechazo del hombre o del matrimonio, sino lo opuesto: ser burlada por un hombre —el aristocrático Fernando— que promete casarse con ella para seducirla, pero que después no cumple por razones de estamento. Dorotea es, como Marcela, rica, independiente e inteligente, pero no rechaza ni el matrimonio ni la propiedad privada. Es una mujer de negocios, capaz de dirigir una encomienda. Es don Quijote, el hidalgo, quien favorece el ideal del comunismo y de la mujer autónoma, independiente del deseo masculino.

Este es el lado reaccionario o «reformista» del Barroco —y también, hay que decirlo, de Cervantes—, lo que le hace ideológicamente algo parecido a un democristiano (un sujeto moderno también repentinamente anacrónico). Sin embargo, el problema de la igualdad —y del ideal pastoril— reaparece una y otra vez en la novela. En cierto sentido, es la condición de posibilidad de la novela, pero una condición que tiene que ser reprimida o postergada cada vez que surge.

Llega al final la fantasía de don Quijote sobre que Sancho y sus amigos se reinventen como personajes de una novela pastoril, como las jóvenes del episodio de Marcela y Crisóstomo. Don Quijote dice que compraría las ovejas necesarias. Su nombre sería el pastor Quijotiz, y Sancho Panza pasaría a ser el pastor Pancino. Pero en esta fantasía, que coincide con un momento de amarga depresión por el fracaso de sus intervenciones, lo pastoril se ha convertido evidentemente en una especie de Disneylandia, algo que puede ser «producido» y comprado. La sobrina de don Quijote, que como la figura de Dorotea es una mujer sensata, no permite esta última locura, y el caballero pronto enferma y se refugia para morir en su cama. En sus últimos momentos, se dedica a escribir su testamento, cuyo texto forma parte del último capítulo. Y decide recuperar su nombre, Alonso Quijano el Bueno. La connotación erasmista de «el Bueno» es evidente: es decir, el hombre que revela su calidad espiritual en su manera de conducirse en la vida cotidiana, incluidos los negocios. De hecho, no existía antes en la novela ese nombre, es una invención también, o el producto de su propia historia. El famoso desengaño final de don Quijote es entonces una instancia de la articulación protoliberal de la libertad y la igualdad con la propiedad privada que ya hemos comentado. La libertad (la adultez) es la capacidad de disponer responsablemente de la propiedad.

Veo este momento en la novela como una instancia de lo que Badiou ha llamado un «Termidor personal», haciendo referencia al periodo de retracción conservadora dentro de la Revolución francesa. Badiou se refiere al proceso por el cual alguien que ha tenido un pasado radical o revolucionario hace un giro hacia la derecha y lo justifica precisamente por la virtud de haber sido una vez radical o revolucionario.

Algo parecido al Termidor personal está presente en el paradigma del «guerrillero arrepentido» que subyace en la representación narrativa de la militancia revolucionaria de la generación de los años sesenta en América Latina. Un caso conocido sería la figura del Chivo en la película de González Iñárritu, *Amores perros* (2000). Como en el caso de don Quijote, la reconciliación del Chivo con la gran ciudad neoliberal en que vive y con su hija, a la cual abandonó para volverse guerrillero, está marcada por la disposición de sus bienes. La lógica es clara: el sueño revolucionario fue nuestra juventud y adolescencia, marcada por la creatividad, el idealismo y el amor, pero también sujeta a errores morales y exageraciones políticas. Nuestra madurez biológica (me refiero a mi generación, la generación «de los sesenta») es la condición neoliberal actual, donde hemos dejado atrás las ilusiones para reconciliarnos con la realidad y nuestros roles.

En su testamento, don Quijote acaba conformándose con la idea de que la igualdad y la libertad están necesariamente conectadas con la propiedad privada.

Pero el costo de este reconocimiento es su muerte: Cervantes también se está aproximando a su fin cuando escribe el capítulo de la muerte de don Quijote. Y ese fin es también el fin de la posibilidad representada en la misma novela y mantenida abierta por ella: la posibilidad de borrar la línea entre realidad y fantasía, de hacer presente momentos de igualdad. Por tanto, implica la muerte de la novela, o de la literatura misma.

¿Es posible la igualdad? La lección de Cervantes es que sería «quijotesco» contestar de forma afirmativa. Preferible sería un realismo desencantado, irónico, humano: su realismo. Pero sin una igualdad inmanente que, como el inconsciente, «presiona», tampoco habría *Don Quijote*, o literatura.

En el grado en que la literatura y la crítica literaria participan en crear o fortalecer relaciones de subordinación y desigualdad, la igualdad está dirigida contra la autoridad de estas. Es como Cervantes mismo en su parodia del estilo y las convenciones de lo caballeresco o pastoril, antiliteraria, contra el idealismo literario. Mi sugerencia es que un proyecto de leer contra la autoridad de la literatura misma, en nombre de una igualdad que ya desde siempre está presente en ella, y a veces contra lo que el autor y el texto explícita o implícitamente quieren que aceptemos (con o sin un sentido de ironía), es precisamente lo que hacemos en la crítica literaria y cultural.

Sería un poco fantasioso introducir en este contexto el tema del socialismo «real»: sabemos de sobra por qué este concepto y vivencia ha perdido la autoridad y la atracción que antes tenía. Pero quizás no hay otra manera de nombrar la igualdad. Si entendemos por socialismo no tal o cual régimen, sino un proceso continuo de hacer presente la igualdad, entonces el proyecto de construir el socialismo está presente en nuestro trabajo cotidiano, que constituye en este sentido un espacio de «poder dual». Y ese trabajo, como las aventuras de don Quijote, consiste en estar atentos a la lectura y crítica de textos. Es una tarea constantemente renovada y renovable.

PENSAR LO POLÍTICO EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN

Germán CANO

1. ¿DESORIENTACIÓN POLÍTICA EN EL FIN DE LA HISTORIA?

A la vista de los últimos acontecimientos, no parece exagerado afirmar que hoy nos encontramos en una encrucijada extremadamente volátil y ambigua para recomponer una orientación política crítico-emancipatoria a la altura de los nuevos retos del presente. En este sentido, la pinza entre una locomotora económica y tecnocrática que parece descomponer el viejo sueño de la construcción europea desde los criterios austericidas de un totalitarismo financiero insaciable y las nuevas implosiones regresivas caricaturizadas no pocas veces bajo el rótulo de «populismo» nos obliga a pensar de otro modo nuestros antiguos dilemas.

Esta situación de perplejidad podría definirse como una ausencia de cartografías totalizadoras susceptibles de lanzar interpretaciones con voluntad de orientación totalizadora. Sin duda, un rasgo de nuestra coyuntura posmoderna. Es conocido cómo, en los últimos tiempos, teóricos como Fredric Jameson han insistido en que la búsqueda actual de «mapas cognitivos», a saber, de una cultura política pedagógica de intención realista con capacidad de proporcionar al sujeto individual un nuevo y más elevado sentido del lugar que ocupa en el sistema global, ha de adaptarse a las demandas de una nueva situación geopolítica y espacial. Y esta se define por una fragmentación y opacidad enormemente complejas que impiden proponer ningún retorno a las ilusiones del antiguo y confortable espacio nacional. Este reconocimiento de la verdad del posmodernismo y la nueva fisonomía global del capital multinacional ha de tener como respuesta política «abrir una brecha hacia un nuevo modo aún inimaginable de representarlo, mediante el cual podremos nuevamente comenzar a aprehender nuestra ubicación como sujetos individuales y colectivos y a recobrar la capacidad para actuar y luchar que se encuentra neutralizada en la actualidad por nuestra confusión espacial y social» (Jameson, 1996: 72)¹.

¹ No es este el lugar para discutir si, como el trabajo de Jameson ha oportunamente recordado, la consigna realista de «intencionalidad hacia la totalidad» puede interpretarse no tanto como una

Pero ¿cómo salir de este círculo vicioso que reacciona con nuevos repliegues a la nueva opacidad e indefinición cartográfica? «Bancos de la ira»: con esta provocadora imagen el pensador alemán Peter Sloterdijk (2010: 45) ponía el dedo en la llaga hace una década, no sin cierta retórica posmoderna, de un problema de los movimientos emancipadores recientes: su dificultad para recolectar bajo las categorías clásicas de la política y sus moldes histórico-hermenéuticos los nuevos y diversificados malestares sociales emergentes en un contexto como el de la actual hegemonía neoliberal. ¿Cómo recoger colectivamente en la actualidad estos dolores cuando es moneda corriente una nueva desorientación ante los nuevos procesos de globalización?

En *Ira y tiempo* (2010), un diálogo apenas disimulado con *El fin de la historia y el último hombre* de Fukuyama (1992), «uno de los pocos análisis filosóficos contemporáneos —a juicio del pensador alemán— que tocan el nervio de la época», Sloterdijk nos dibuja un paisaje desdramatizado y posteórico de nuestra situación de hondas resonancias fukuyamianas: en un mundo sin presuntas relaciones de poder claras entre señores ni siervos, la indignación carece ya de guión histórico que la pueda articular y de cualquier brecha o límite antagonista («lucha de clases»). Dejando aparentemente al margen sus consecuencias conservadoras, Sloterdijk recoge, sobre todo, el ángulo psicopolítico de Fukuyama y propone seguir ahondando en la tesis de que, dentro del horizonte consumista del nuevo «hombre contento», se abren nuevas fuentes de insatisfacción ligadas al problema del reconocimiento, un bien en todo caso no del todo repartido democráticamente en sociedades contemporáneas acicateadas por la búsqueda hedonista.

Clausurada toda verticalidad y dirección histórica, y siguiendo este hilo argumental, la indignación se vería privada, como señala con gracia Sloterdijk, de «bancos mundiales» que pudieran garantizar, como antaño, el futuro de las inversiones afectivas de nuestra ira. Si la flecha del descontento ya no puede apuntar al cielo de la historia, ¿solo quedaría ya la distensión, el pasaje al acto o el grito puntual, sin consecuencias? ¿Dónde habría que buscar por consiguiente la negatividad capaz de transformarse en un programa positivo de cambio sociopolítico? Allí donde el viejo mundo había conocido al esclavo y al siervo, «que fueron los portadores de la infeliz conciencia de su tiempo», el mundo contemporáneo habría inventado al perdedor, la figura «incomprendida en los juegos de poder de la democracia». Lo que le interesa a Sloterdijk es así enfatizar en el hecho de que este triunfante fin de la «lucha» por el reconocimiento implica una nueva

forma epistemológica, sino como un marco metódico desde el cual diversos tipos de conocimiento se posicionan y son evaluados no como una óptica estrictamente subjetiva, sino como una posibilidad colectiva que descansa en un proyecto de articulación político. Recordemos, no obstante, cómo, en el contexto del siglo pasado, la apelación metodológica al «realismo» era también el presupuesto objetivo de una política de alianzas de un Frente Popular organizado desde el Partido, la estructura última capaz de superar la dispersión subjetivista. En la práctica, por tanto, los sucesivos ataques posmodernos al pensamiento de la «totalidad» y sus narrativas históricas han conducido, para Jameson, a erosionar y abandonar la única perspectiva realista en que podía emerger un proyecto emancipatorio coherente. El viejo realismo progresivo obligaba a entender así el Partido de forma leninista como único puente capaz de superar el hiato entre la «conciencia empírica» de los actores políticos concretos y la «conciencia imputada», pero también llevaba a desentenderse de una posible autocrítica más afinada sobre el papel de la vanguardia y las microestructuras de poder de los dirigentes.

fisonomía del malestar. Que nadie tenga ya el coraje de arriesgar la propia vida —*thymós*— por una meta abstracta o que la lucha ideológica a escala mundial haya sido reemplazada por un consumidor satisfecho, que se limita a gestionar problemas técnicos, plantea nuevos problemas.

Aunque el ensayo de Sloterdijk exhiba a veces, sobre todo en relación con la tradición marxista y revolucionaria, un tono maximalista no exento de mala fe, todo sea dicho, no deja de plantear una cuestión interesante, la que de algún modo introdujo en su día Fukuyama: ¿qué pasa, en efecto, cuando nuestra ira es condenada a desacoplarse de todo guión histórico y abocada a la más estricta inmediatez? ¿Qué precio habría que pagar cuando uno se ve incapaz ya de *capitalizar* de forma rentable su «no» en términos históricos? El indignado actual se movería «a medio camino entre los explotados de ayer y los superfluos de hoy y mañana». Sloterdijk señala, dando una vuelta de tuerca al planteamiento de Fukuyama, que cuanto más *satisfecha*, en estos términos animales y poshistóricos, aparece la sociedad en sus rasgos básicos, más se intensifica también la mala negatividad y un resentimiento orientado al terrorismo. Una vez disuelta, en el Estado universal, la relación, marcada por el deseo de reconocimiento, entre el señor y el siervo, la historia se detendría al abrigo de la figura de un «ciudadano» formal y abstractamente reconocido: un hombre poshistórico sin acción, sin negatividad y sin tiempo. Sobre el trasfondo de este reconocimiento, ¿no ha de dispararse el resentimiento entre los derrotados en el juego social?

No a todos los perdedores les tranquiliza la observación de que su estatus corresponde a su ubicación en una competición. Muchos objetarán que nunca tuvieron la oportunidad de intervenir y situarse después. Sus sentimientos de rencor no se orientan únicamente contra los ganadores, sino también contra las reglas del juego. El hecho de que el perdedor que pierde demasiado a menudo ponga violentamente en tela de juicio las reglas del juego del sistema manifiesta la gravedad de la política después del fin de la historia. La nueva gravedad se presenta actualmente bajo dos formas de aparición: en las democracias liberales, como posdemocrática política de orden que se manifiesta como regresión de la política a la policía y como transformación de los políticos en agentes de defensa del consumidor; en los Estados fracasados, como guerra civil en la que los ejércitos compuestos por violentos superfluos se diezman mutuamente (Sloterdijk, 2010: 98).

Por plantearlo de otro modo: al quedar privada de todo apoyo en una cartografía o narrativa históricas, ¿está nuestra indignación condenada a articularse ya solo en términos de impotencia? Cortado el nervio histórico e ineficaz de toda gramática histórica formal, ¿sería exagerado hablar de una creciente impotencia y despoltización de la negatividad bajo condiciones neoliberales? Así lo piensa el geógrafo y teórico marxista David Harvey, quien, a raíz de los famosos disturbios en Inglaterra durante el verano de 2011, escribió un artículo significativamente titulado «Tala y quema como la nueva normalidad: el capitalismo salvaje toma las calles». Harvey sostiene aquí, más allá del velo moralizador con el que el gobierno y la mayoría de los medios abordaron los acontecimientos, que las revueltas *salvajes* en Brixton o Toxteth solo pueden interpretarse como la otra cara de un modelo social cada vez más obscenamente limitado a la competencia feroz. Como reflujo de un neoliberalismo privado de toda gramática política, este neoprimitivismo solo fomenta los impulsos predadores del emprendedor. «El

thatcherismo desencadenó los instintos salvajes del capitalismo (los “espíritus animales” del emprendedor, como los llamaban con cierto apuro) y no ha surgido nada para frenarlos desde entonces. La tala y quema es abiertamente el lema de las clases dirigentes casi en todas partes» (Harvey, 2011).

¿No corroboran fenómenos como el *Brexit* la incapacidad de los discursos políticos tradicionales para recoger las bolsas amorfas de una indignación expresiva de varios procesos en crisis: políticos, económicos y culturales? Ante la crisis, por dar un ejemplo, de ese Banco de Izquierda que, tradicionalmente, canjeaba «intereses» —de sentido histórico, épica y esperanza— por indignación, ¿cómo dar autoafirmación política al nuevo y huérfano malestar social?

En esta situación acartográfica, por otro lado, como ha recordado recientemente el pensador Alberto Toscano, la clásica antinomia entre soberanismo y globalización hoy nos presenta cada vez mayores dificultades y matices. Y tampoco parece muy plausible seguir confiando en la tranquilizadora oposición entre la Europa del Capital y la «otra Europa», la de los pueblos y la emancipación, «por no hablar de la dificultad (o tal vez la imposibilidad) de dejar atrás realmente la demarcación polémica entre Europa y las otras civilizaciones, culturas o continentes, supuestamente sin una relación inmanente a la democracia, la libertad, la filosofía o lo que sea» (Toscano, 2015: 30).

Todo ello, sin duda, también arroja una luz muy diferente sobre la antinomia clásica entre la apuesta «soberanista» y la «internacionalista». Ante este diagnóstico, Toscano apunta a la necesidad hoy de pensar una variante de la llamada a «provincializar Europa», como Frantz Fanon ya prescribió en *Los condenados de la Tierra* (1962) y ha recordado recientemente Dipesh Chakrabarty. Solo desde esta consigna se podría ensayar una mejor política ideológica orientada a atravesar la actual pinza entre el soberanismo y el internacionalismo, lo particular y lo universal.

En este sentido, no deja de ser llamativo para Toscano que, al lado de poderosos repliegues xenófobos y nacionalistas, la referencia a intereses «populares» (no explícitamente ligados a una política de clase o política anticapitalista) por parte de los nuevos movimientos sociales busque traducir su oposición a la desposesión financiera y al «colonialismo de la deuda» en un nuevo lenguaje de la *soberanía*. No es casual que Toscano evoque aquí la declaración supuestamente anticolonialista de Pablo Iglesias, tras su irrupción electoral en el Parlamento Europeo, de que en España «hemos terminado siendo una colonia alemana que envía su juventud bien formada a poner copas a Londres». Una consecuencia de este panorama, y la más importante desde el punto de vista estratégico, es que los mayores desafíos o interrupciones respecto a la creciente cristalización de la gobernanza europea en un aparato financiero-represivo aparentemente insuperable están procediendo hoy justamente de «los movimientos y organizaciones que tienen un molde nacional, aunque en gran medida (y de ninguna forma en su totalidad) no-nacionalista» (Toscano, 2015: 30). Una diferencia que, según Toscano, es extremadamente importante.

En este sentido radica, como veremos luego, la actualidad de Gramsci, alguien que, paradójicamente, fue profundamente internacionalista por profun-