

Estados Unidos, en manos de la enfermedad de Huntington

Slavoj Žižek

El octogésimo libro de Agatha Christie, *Pasajero a Frankfurt*, publicado en 1970, que lleva por subtítulo la frase «una extravaganza», es una de sus pocas obras que no ha sido adaptada, y además, es un libro que «varía desde lo improbable hasta lo inconcebible, terminando en un embrollo incomprensible. Deberían dar un premio a los lectores que hayan entendido el final. Trata sobre el tumulto juvenil de los 60s, las drogas, una nueva raza aria, temas que Christie, por así decirlo, no dominaba del todo.»¹

Sin embargo, este «embrollo incomprensible» no se debe a la senilidad de Christie: sus causas son claramente políticas. *Pasajero a Frankfurt* es la novela más íntima de Christie, la más sentida y, al mismo tiempo, más política; expresa su confusión personal, su sensación de extrañeza con lo que estaba pasando en el mundo a finales de la década de los 60: drogas, revolución sexual, protestas estudiantiles, asesinatos, etc. Es crucial advertir cómo un abrumador sentimiento de confusión se formula por una autora cuya especialidad son las novelas de detectives, historias sobre crímenes, historias sobre el lado más oscuro de la naturaleza humana; la razón más profunda de su desesperación es la sensación de que, en el mundo caótico de 1970, ya no es posible escribir novelas de detectives que sigan presuponiendo una sociedad de ley y orden estable momentáneamente perturbada por el crimen cuyo orden restaura el detective.

En una sociedad de 1970 el caos y el crimen reina abiertamente, así que no es de extrañar que *Pasajero a Frankfurt* no sea una novela de detectives: no hay asesinato, ni lógica ni deducción. (Este no es el sitio para abordar el hecho de que una de las tendencias de la novela detectivesca de hoy en día es precisamente ubicar una historia con una trama tipo *whodunit* [contracción de «Who has done it», referido al asesino C.S.] en un contexto histórico que parece muy ajeno a su entorno habitual: tenemos historias en la Alemania nazi (Phillip Kerr), en Moscú en pleno

1. Robert BARNARD: *A Talent to Deceive – an appreciation of Agatha Christie*, Londres, Fontana Books, 1990, p. 202

apogeo de las purgas estalinistas (William Ryan)... ¿qué significa este fenómeno?) Esta sensación de colapso de la cartografía cognitivo elemental, este miedo abrumador al caos, se refleja claramente en la introducción de la novela de Christie:

Es lo que la prensa te ofrece cada día, servido con el periódico de la mañana, debajo de los titulares de las noticias en primera plana. ¿Qué está pasando hoy en el mundo? ¿Qué es lo que todo el mundo dice, piensa y hace? Echa un vistazo al reflejo de la Inglaterra de 1970. Lee la primera página todos los días durante un mes, toma nota, reflexiona y clasifica. Todos los días se comete un asesinato. Una muchacha es estrangulada. Una mujer mayor es atacada para robarle sus escasos ahorros. Jóvenes y adolescentes atacan o son atacados. Edificios y cabinas de teléfono son destrozados y saqueados. Tráfico de drogas. Robos y asaltos.

Niños desaparecidos y cadáveres de niños asesinados, hallados no muy lejos de sus casas. ¿Puede ser esto Inglaterra? ¿Es Inglaterra *realmente* así? Uno siente que aún... aún no, *pero podría llegar a serlo*. Comienza a aparecer el miedo, el miedo de lo que puede llegar a ser, no tanto por los acontecimientos actuales, sino por las posibles causas que hay detrás, algunas conocidas, otras desconocidas, pero *presentidas*. Y no sólo en nuestro país.

En las otras páginas, hay párrafos más breves que nos informan de lo que sucede en Europa, en Asia, en las Américas, noticias del mundo entero. Secuestro de aviones. Violencia. Disturbios. Odio. Anarquía. Todo cada vez más fuerte. Todo parece conducirnos al culto por la destrucción y el placer de la crueldad. ¿Qué significa todo esto?

Efectivamente, ¿qué significa? En la novela, Christie proporciona una respuesta: he aquí la trama. En un vuelo a casa desde Malasia, Sir Stafford Nye, un aburrido diplomático, es abordado en el salón de pasajeros del aeropuerto de Frankfurt por una mujer cuya vida está en peligro; para ayudarla, acepta prestarle su pasaporte y tarjeta de embarque. Así se ve sin saberlo atrapado en una intriga internacional de la cual el único escape es burlar a la condesa von Waldsauen, enloquecida de poder, que quiere alcanzar el dominio mundial mediante la manipulación y el armamento de la juventud del planeta. Esta terrible conspiración mundial tiene algo que ver con Richard Wagner y «El Joven Siegfried» (¿Qué?) Nos enteramos de que, hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, Hitler visitó una institución mental, se reunió con un grupo de personas que pensaban que eran Hitler, e intercambió su lugar con uno de ellos, sobreviviendo así a la guerra. Luego escapó a Argentina donde se casó y tuvo un hijo que fue marcado con una cruz gamada en el talón –«El Joven Siegfried». Mientras tanto, en el presente, las drogas, la promiscuidad y las protestas estudiantiles son secretamente provocadas por agitadores nazis que quieren incitar a la anarquía para que puedan restaurar la dominación nazi a escala mundial...

Esta «terrible conspiración mundial» es, por supuesto, una fantasía ideológica en estado puro: una extraña condensación del miedo a la extrema derecha y a la extrema izquierda. Lo que sí que podemos decir a favor de Christie es que ella ubica el corazón de la conspiración en la extrema derecha (neonazis) y no

en ninguno de los otros habituales sospechosos (comunismo, judíos, musulmanes...) –aunque uno debe notar cómo la forma de la respuesta de Christie (un gran agente secreto detrás de todo) extrañamente refleja la idea fascista de la conspiración judía: hay una gran trama nazi detrás que explica todo... La idea de que los neonazis estaban detrás de los manifestantes estudiantiles del 68 y la lucha por la liberación sexual, con su obvia locura, es testigo sin embargo de la desintegración de una cartografía cognitiva coherente de nuestra situación: el hecho de que Christie se vea obligada a refugiarse en una construcción paranoica tan loca indica la total confusión y el pánico en el que se encontró.

La imagen que pinta de nuestras sociedades es simplemente confusa, al margen de la realidad (y, dicho sea de paso, aunque en menor grado, lo mismo ocurre con la novela más extraña de John le Carré, *Una pequeña ciudad de Alemania*, que se desarrolla en la misma situación). Pero, ¿es su visión realmente demasiado chiflada para ser tomada en serio? ¿Es nuestra era con «líderes» como Donald Trump y Kim Ying Un no tan loca como su visión? ¿No somos todos hoy en día como un grupo de pasajeros a Frankfurt? Nuestra situación es tan embrollada como la descrita por Christie: un gobierno derechista que aplica los derechos de los trabajadores (en Polonia), un gobierno de izquierda que aplica la política de austeridad más estricta (en Grecia)... No es de extrañar que, para recuperar una cartografía cognitiva mínima, Christie recurra a la Segunda Guerra Mundial, «la última buena guerra», retraduciendo nuestro embrollo a sus coordenadas.

Sin embargo, uno debe advertir que la forma de la respuesta de Christie (un gran agente secreto detrás de todo) extrañamente refleja la idea fascista de la conspiración judía: hay una gran trama nazi detrás que explica todo... A día de hoy, la extrema derecha populista propone una explicación similar a la «amenaza» del inmigrante musulmán. En el imaginario antisemita, el «judío» es el Maestro invisible que secretamente mueve los hilos, por lo que los inmigrantes musulmanes NO son los judíos de hoy: todos son demasiado visibles, no invisibles, claramente no están integrados en nuestras sociedades, y nadie dice que secretamente manejen los hilos: si uno ve en su «invasión de Europa» una trama secreta, entonces los judíos tienen que estar detrás de ella, como fue en el caso de un texto que apareció recientemente en una de las principales revistas semanales de derecha eslovena donde podíamos leer: «George Soros es una de las personas más depravadas y peligrosas de nuestro tiempo», responsable de «la invasión de las hordas negroides y judías y, por lo tanto, del ocaso de la Unión Europea». / ... / en tanto típico sionista del Talmud, es un enemigo mortal de la civilización occidental, del estado-nación y del hombre europeo y blanco». Su objetivo es construir una «coalición arcoíris compuesta de marginados sociales como los maricas, las feministas, los musulmanes y los marxistas culturales que odian el trabajo, que posteriormente realizarían «una deconstrucción del Estado-nación y transformarían a la Unión Europea en una distopía multicultural de los Estados Unidos de Europa». Además, Soros es inconsistente con su promoción del multiculturalismo:

«Él lo promueve exclusivamente en Europa y Estados Unidos, mientras que en el caso de Israel, de una manera totalmente justificada para mí, está de acuerdo con su monoculturalismo, racismo latente y construcción de un muro. A diferencia de la Unión Europea y los Estados Unidos, tampoco exige a Israel que abra sus fronteras y acepte «refugiados». Una hipocresía propia del sionismo del Talmud».²

¿Es esta fantasía repugnante que une el antisemitismo y la islamofobia tan diferente de la escenificada por Christie? ¿No son ambos un intento desesperado para orientarse en tiempos de confusión? Las oscilaciones extremas en la percepción pública de la crisis coreana son significativas como tales. Una semana nos dicen que estamos al borde de una guerra nuclear, luego hay una semana de respiro, luego la amenaza de guerra vuelve a estallar... Cuando visité Seúl en agosto de 2017, mis amigos de allí me dijeron que no había una amenaza seria de guerra, dado que el régimen de Corea del Norte sabe que no puede sobrevivir a ella, pero ahora las autoridades de Corea del Sur están preparando a la población para una guerra nuclear... Entonces, ¿cómo llegamos a este punto? Una breve mirada a la presidencia de Trump puede sernos útil aquí.

Es significativo que el primer viaje al extranjero de Trump fuese a Turquía, Arabia Saudita e Israel: si combinamos esto con su triunfante recepción de El-Sisi en la Casa Blanca, podemos ver cómo un nuevo eje del mal en Medio Oriente está tomando forma con el apoyo total de los Estados Unidos: Turquía, Arabia Saudita, Israel, Egipto. La última exclusión brutal de Qatar es el primer gran acto de este eje, probablemente un castigo por el papel positivo de *Al Jazeera* en la Primavera Árabe. La ironía impresionante que existe aquí es que se hace en nombre de la lucha contra el terrorismo, mientras que Arabia Saudita está involucrada en el terror estatal más brutal en Yemen, bombardeando y desplazando a millones de personas. El hecho de que este terror estatal sea más o menos ignorado por nuestros medios lo dice todo. Por deplorable que sean los últimos ataques terroristas en Londres, deberíamos decir que aquellos que no quieran hablar sobre Yemen también deberían guardar silencio sobre Londres.

Es el trasfondo geopolítico de estos cambios tectónicos lo que debería preocuparnos. Una caricatura publicada en julio de 2008 en el diario vienés *Die Presse* mostraba a dos robustos austríacos de aspecto nazi sentados en una mesa, uno de ellos sostenía en sus manos un periódico y comentaba a su amigo: «¡Aquí puedes ver de nuevo cómo un antisemitismo totalmente justificado está siendo mal utilizado para una crítica barata de Israel!» Esta caricatura revierte el argumento estándar contra los críticos de las políticas del Estado de Israel, y cuando los fundamentalistas cristianos que apoyan en la actualidad la política israelí rechazan las críticas izquierdistas a las políticas israelíes, ¿no es su línea implícita de argumentación siniestramente cercana a su razonamiento?

2. Cita de Bernard BRŠČIČ: «George Soros es una de las personas más depravadas y peligrosas de nuestro tiempo» (en esloveno), *Demokracija*, 25 de agosto de 2016, p. 15.

Recordad a Anders Breivik, el xenófobo asesino noruego de masas: era antisemita, pero pro israelí, ya que vio en el Estado de Israel la primera línea de defensa contra la expansión musulmana, incluso quiere ver reconstruido el Templo de Jerusalén; sin embargo escribió en su «Manifiesto»: «No hay un problema judío en Europa occidental (a excepción del Reino Unido y Francia) ya que solo tenemos 1 millón en Europa occidental, mientras que 800.000 de este millón viven en Francia y en el Reino Unido. Los Estados Unidos, por otro lado, con más de 6 millones de judíos (un 600% más que Europa) de hecho tiene un problema judío considerable». De esta forma, su postura refleja la paradoja definitiva del antisemitismo sionista.

Hoy recibimos una nueva versión de este antisemitismo sionista: *respeto islamofóbico por el Islam*. Los mismos políticos que advierten del peligro de la islamización del Occidente cristiano, desde Trump hasta Putin, felicitaron respetuosamente a Erdogan por su victoria: el reinado autoritario del Islam está bien para Turquía pero no para nosotros... Así que podemos imaginarnos una nueva versión de la caricatura de *Die Presse* con dos robustos austríacos de aspecto nazi sentados en una mesa, uno de ellos sosteniendo en sus manos un periódico y comentando a su amigo: «¡Aquí se puede ver de nuevo cómo una islamofobia totalmente justificada se está utilizando mal para una crítica barata de Turquía! ¿Cómo vamos a entender esta extraña lógica? Es una reacción, una cura falsa, a la gran enfermedad social de nuestro tiempo, la de Huntington.

Los primeros síntomas típicos de la enfermedad de Huntington son movimientos espasmódicos, aleatorios e incontrolables llamados corea: la corea puede exhibirse inicialmente como inquietud general, pequeños movimientos involuntarios o incompletos, falta de coordinación... ¿no os parece que guarda una gran similitud con una brutal explosión de populismo? Comienza con lo que parecen ser excesos violentos al azar contra los inmigrantes, arrebatos que carecen de coordinación y simplemente expresan inquietud y desasosiego general a propósito de «los extranjeros intrusos», pero luego gradualmente se convierte en un movimiento ideológico bien coordinado: lo que el otro Huntington (Samuel) llamó «el choque de civilizaciones». Esta afortunada coincidencia es reveladora: lo que generalmente se menciona bajo este término es efectivamente la enfermedad de Huntington del capitalismo global de hoy.

Según Huntington, después del final de la Guerra Fría, la «cortina de hierro de la ideología» fue reemplazada por la «cortina de terciopelo de la cultura». La oscura visión de Huntington del «choque de civilizaciones» puede parecer todo lo contrario a la brillante perspectiva de Francis Fukuyama del Fin de la Historia bajo el disfraz de una democracia liberal mundial... ¿qué puede ser más diferente de la idea pseudohegeliana de Fukuyama de que la Fórmula final del mejor orden social posible sea la democracia liberal capitalista, que un «choque de civilizaciones» como la principal lucha política en el siglo XXI? ¿Cómo, entonces, encajan los dos?

Desde la experiencia de hoy en día la respuesta es clara: el «choque de civilizaciones» ES la política en «el fin de la historia». Los conflictos étnico-religiosos son

la forma de lucha que encajan en el capitalismo global: en nuestra era de la «post-política» cuando la política propiamente dicha es reemplazada progresivamente por una administración social experta, las únicas fuentes legítimas de conflictos que quedan son las tensiones culturales (étnicas, religiosas). El aumento actual de la violencia «irracional» debe concebirse como estrictamente correlativo a la despolitización de nuestras sociedades, es decir, a la desaparición de la dimensión política propiamente dicha, su traducción a diferentes niveles de «administración» de los asuntos sociales. Si aceptamos esta tesis sobre el «choque de civilizaciones», la única alternativa sigue siendo la coexistencia pacífica de civilizaciones (o de «modos de vida», un término más popular en la actualidad): los matrimonios forzados y la homofobia (o la idea de que una mujer que va sola a un lugar público significa una violación) están bien, solo que están limitados a otro país que, por otra parte, está completamente incluido en el mercado mundial.

El Nuevo Orden Mundial que está emergiendo ya no es el NOM de Fukuyama de la democracia liberal global, sino un NOM de la coexistencia pacífica de diferentes modos de vida político-teológicos: la coexistencia, por supuesto, en el contexto del funcionamiento sin problemas del capitalismo global. La obscenidad de este proceso es que puede presentarse como un progreso en la lucha anticolonial: al Occidente liberal ya no se le permitirá imponer estándares a los demás, todos los modos de vida serán tratados como iguales... no es de extrañar que Robert Mugabe mostrase simpatía por el lema de Trump «¡América primero!» – «América primero!» para ti, «Zimbabue primero!» para mí, «¡India primero!» o «Corea del Norte primero!» para ellos... Así es como el Imperio británico, el primer imperio capitalista global, funcionaba ya: cada comunidad étnico-religiosa podía seguir su propio estilo de vida, los hindúes en la India quemaban viudas sin peligro, etc., y estas «costumbres» locales eran criticadas como bárbaras o alabadas por su sabiduría premoderna, pero tolerada ya que lo que importaba era que eran económicamente parte del Imperio...

La expresión más visible de este NOM son las explosivas guerras culturales. Hace algunas décadas, el ayatolá Jomeini escribió: «No tememos las sanciones. No tememos la invasión militar. Lo que nos asusta es la invasión de la inmoralidad occidental.» El hecho de que Jomeini hable sobre el miedo, sobre qué debería temer un musulmán en Occidente, debe tomarse literalmente: los fundamentalistas musulmanes no tienen ningún problema con la brutalidad de las luchas económicas y militares, su verdadero enemigo no es el neocolonialismo económico occidental y la agresividad militar sino su cultura «inmoral». Lo mismo vale para la Rusia de Putin donde los nacionalistas conservadores definen su conflicto con Occidente como uno cultural, en última instancia centrado en la diferencia sexual: hablando sobre la victoria de la *drag queen* austríaca en el concurso de Eurovisión, el mismo Putin dijo en una cena en San Petersburgo: «La Biblia habla de los dos géneros, hombre y mujer, y el principal propósito de la unión entre ellos es producir hijos». Como de costumbre, el rabioso nacionalista Zhirinovsky fue más abierto y «llamó

al resultado de este año 'el fin de Europa', diciendo: 'No hay límite para nuestra indignación. / ... / No hay ya solo hombres o mujeres en Europa, solo *eso*.'

Tengan en cuenta la misma lógica que con Jomeini: ni el ejército ni la economía, el objeto verdaderamente temido es la depravación inmoral, la amenaza a la diferencia sexual. En muchos países africanos y asiáticos, el movimiento gay también se percibe como una expresión del impacto cultural de la globalización capitalista y de su socavamiento de las formas sociales y culturales tradicionales, de modo que, en consecuencia, la lucha contra los homosexuales aparece como un aspecto de la antilucha colonial ¿No sucede lo mismo con, digamos, Boko Haram? Para sus miembros, la liberación de las mujeres aparece como la característica más visible del destructivo impacto cultural de la modernización capitalista, de modo que Boko Haram (cuyo nombre puede ser traducido de manera aproximada y descriptiva como «La educación occidental está prohibida», específicamente la educación de las mujeres) puede percibirse y retratarse como un agente que lucha contra el impacto destructivo de la modernización, mediante la imposición de una regulación jerárquica de la relación entre los sexos.

El enigma es este: ¿por qué los musulmanes, que indudablemente han estado expuestos a la explotación, a la dominación y a otros aspectos destructivos y humillantes del colonialismo, se dirigen en su respuesta a lo que es (para nosotros, al menos) la mejor parte del legado occidental: nuestro igualitarismo y las libertades personales, incluida una saludable dosis de ironía y una burla de todas las autoridades? La respuesta obvia es que su objetivo está bien elegido. Lo que para ellos hace que el Occidente liberal sea tan insoportable no es solo que practique la explotación y la dominación violenta, sino que, para colmo, presenta esta brutal realidad bajo la apariencia de su opuesto: libertad, igualdad y democracia.

La política de «América primero» de Trump dio espacio para que China se presentase como el nuevo agente de una nueva globalización: hace un mes, el presidente chino Xi Jinping instó a los líderes mundiales a rechazar el proteccionismo, abrazar la globalización y unirse «como una bandada aerotransportada de gansos de cuello largo». Xi celebró los nuevos proyectos chinos de infraestructuras de miles de millones de dólares como un medio para construir una versión moderna de la antigua Ruta de la Seda, anunciando una nueva era dorada de la globalización. Es crucial ver que no hay contradicción entre la globalización del mercado y el acento en la «forma de vida» particular de uno en la esfera cultural. La última guerra cultural en los Estados Unidos, impulsada por la exigencia de eliminar las estatuas del general Robert E. Lee de lugares públicos, hace que las tensiones de este proyecto sean palpables.

¿Era Robert E. Lee un caballero? Hay una figura del caballero sureño popular incluso en la literatura «progresista». Recordad a Horace, de *La Loba* de Lillian Hellmann, un patriarca benévolo con un corazón débil que está horrorizado por los planes de su esposa para la brutal explotación capitalista de sus propiedades, mirad a Atticus Finch de *Matar a un ruiseñor* que, como se revela en la secuela,

también tenía un reverso oscuro y racista. Así que, de repente, la Confederación no trataba de la esclavitud, sino de proteger un «modo de vida» local de la brutal arremetida capitalista... Estas figuras icónicas liberal-izquierdistas del anticapitalismo bucólico-patriarcal conservador ayudan honestamente a los negros del Sur cuando son oprimidos y falsamente acusados, pero su simpatía se detiene cuando los negros comienzan no solo a luchar, sino también a cuestionar la libertad real proporcionada por el *establishment* liberal del norte.

Pero Robert E. Lee ni siquiera era tan caballero. No hay informes de que tuviera dudas internas sobre la esclavitud. Además, incluso entre los propietarios de esclavos había una división entre aquellos que, cuando vendían sus esclavos, se ocupaban de que las familias con hijos permanecieran juntas, y aquellos que no se preocupaban y separaban a las familias. Lee estaba en este segundo grupo. Él bien pudo haber sido un caballero con buenos modales y honestidad personal pero, sin embargo, trató brutalmente a los esclavos; lo difícil de aceptar es que las dos cosas van juntas.

Un verdadero caballero blanco fue asesinado por Robert E. Lee (no personalmente, por supuesto, Lee estaba al frente de la unidad que lo ejecutó): John Brown, una de las figuras políticas clave en la historia de Estados Unidos. El abolicionista fervientemente cristiano que estuvo más cerca de introducir la lógica emancipadora-igualitaria radical en el paisaje político de los Estados Unidos. Como dijo Margaret Washington, dejó muy claro que no veía diferencia entre blancos y negros, y «no lo dejó claro con sus palabras, lo dejó claro con sus acciones»³: así es como un verdadero caballero habla y actúa, si el término «caballero» pudiese tener una dimensión emancipadora. Su consecuente igualitarismo lo llevó a involucrarse en la lucha armada contra la esclavitud: en 1859, intentó armar a los esclavos y así crear una violenta rebelión contra el Sur; la sublevación fue reprimida y Brown fue llevado a la cárcel por una fuerza federal dirigida por nada menos que... Robert E. Lee.

Después de ser declarado culpable de asesinato, traición e incitación a una insurrección de esclavos, Brown fue ahorcado el 2 de diciembre. Incluso hoy en día, mucho después de la abolición de la esclavitud, Brown es la figura divisoria en la memoria colectiva estadounidense: su única estatua –que se encuentra en un lugar oscuro en el vecindario de Quindaro en Kansas City (la ciudad original de Quindaro era una parada importante de metro)– a menudo era objeto de vandalismo.

Por lo tanto, huelga decir que todos los grandes mitos fundadores de Estados Unidos deberían volver a analizarse: hay otro lado oscuro de la Guerra de la Independencia, Álamo, etc. Los «héroes de Álamo» también defendían la propiedad de esclavos. Este otro lado está retratado en una interesante película de 1999, *Héroes sin Patria*, de Lance Hool, que cuenta la historia de Jon Riley (interpretado por

3. Margaret WASHINGTON, en <<http://www.pbs.org/wgbh/amex/brown/filmmore/reference/interview/washington05.html>>.

Tom Berenger) y el Batallón de San Patricio, un grupo de inmigrantes católicos irlandeses que desertan del ejército de Estados Unidos mayoritariamente protestante, que se pasan al bando católico-mexicano durante la Guerra de México y Estados Unidos de 1846 a 1848 y luchan heroicamente para defender la República de México de la agresión estadounidense. Al final de la película, mientras trabajan en una cantera para prisioneros militares, su ex comandante estadounidense le dice a Riley que ha sido puesto en libertad, a lo que él responde: «Siempre he sido libre».

El objetivo no es solo desmitificar la Guerra de la Independencia: hay una dimensión emancipadora indudablemente en las obras de Jefferson, Paine, etc. A pesar de ser un propietario de esclavos, Jefferson es un eslabón importante en la cadena de luchas emancipadoras modernas, y uno está justificado para afirmar que la lucha por la abolición de la esclavitud fue básicamente la continuación del trabajo de Jefferson. Jefferson no es lo mismo que Robert E. Lee, y las inconsistencias en su postura solo demuestran cómo la revolución estadounidense es un proyecto inconcluso (como lo hubiera expresado Habermas). En cierto sentido, su verdadera conclusión, su segundo acto, fue la guerra civil; en cierto sentido, solo terminó en 1960, con el derecho negro al voto; en cierto sentido, como lo demuestra la persistencia del mito de la Confederación, aún no ha terminado. (De manera similar, aunque los puntos de vista de Immanuel Kant sean racistas, contribuyó al proceso que condujo a las luchas emancipadoras contemporáneas; por decirlo de forma tajante, no hay marxismo ni socialismo sin Kant). Este es el punto que Trump omitió cuando introdujo el «Respeto» por Lee en la línea del respeto por la tradición estadounidense y preguntó dónde se detendría todo esto: primero Lee, luego Washington, luego... Lo que se esconde detrás de la lucha por las estatuas de Lee es simplemente la negativa a llevar hasta el final la revolución estadounidense.

Pero hay otro aspecto de las proclamaciones de Trump que se ignora en general: su renuncia a condenar inequívocamente la violencia de la derecha y sus repetidas afirmaciones de que «ambas partes son culpables» refleja extrañamente la estrategia multiculturalista de la izquierda («es cierto, el ISIS está cometiendo crímenes horribles, pero ¿no hacemos cosas igual de malas? ¿Quiénes somos para juzgarlos?»). Como señaló Jamil Khader en una intervención crucial,⁴ cuando reaccionó al asesinato de Charlottesville Trump no solo traicionó el multiculturalismo sino también, y sobre todo, el legado emancipador del universalismo. Este punto también faltaba en la mayoría de las respuestas liberales e izquierdistas a los comentarios de Trump sobre la esclavitud y la supremacía blanca:

Ninguna identidad puede llenar fácilmente el espacio vacío de la universalidad con su propio contenido, y esas identidades siempre deben tomarse para cumplir las promesas de la dimensión universal inmanente que existe en la forma de una brecha en su núcleo. El cambio radical, si no revolucionario, solo puede

4. Jamil KHADER: «Against Trump's White Supremacy: Embracing the Enlightenment, Re-nouncing Anti-Eurocentrism» (citado desde el manuscrito).

ocurrir cuando los liberales y los izquierdistas reconsideren su concepción de identidad a la luz de esta dimensión universal reprimida en su núcleo. / ... / El problema es que los discursos izquierdistas y liberales dominantes sobre política identitaria, también la corrección política, han cambiado la lucha por la justicia, la libertad y la igualdad contra la opresión y la explotación por la tolerancia y el respeto bajo la bandera de una ideología posracial. / ... / Las otras declaraciones controvertidas de Trump sobre la equivalencia moral entre los terroristas supremacistas blancos neonazis y los activistas antifascistas no surgieron del vacío. En efecto, sus declaraciones sobre la violencia en «muchos bandos» y su opinión sobre que había «gente muy buena en ambos bandos» son sintomáticos de las mismas estrategias humanistas que los liberales y los izquierdistas habían usado durante las guerras culturales y sobre el canon para relativizar conflictos, subjetivizar al Otro (dándole al Otro malvado una voz y una historia humanas) y permanecer en terreno neutral.

Cuando tratamos de aclarar cómo relacionar la lucha universal por la emancipación con la pluralidad de los modos de vida, nada debe dejarse al azar, ni siquiera las nociones generales más evidentes. Los liberales de izquierdas ven la misma noción de «modo de vida» con sospecha (si no se relaciona con minorías marginales, por supuesto), como si ocultara un veneno protofascista: contra esta sospecha, uno debería aceptar este término en su versión lacaniana, como algo que apunta más allá de todas las características culturales hacia un núcleo de lo Real, del Goce –un «modo de vida» es en última instancia el modo en que una determinada comunidad organiza su goce. Esta es la razón por la cual la «integración» es un tema tan delicado: cuando un grupo está bajo presión para «integrarse» en una comunidad más amplia, a menudo se resiste por miedo a perder su modo de goce. Una forma de vida no abarca solo rituales de comida, música y danza, vida social, etc., sino también y sobre todo hábitos, reglas escritas y no escritas, de la vida sexual (incluidas las reglas de apareamiento y matrimonio) y de la jerarquía social (respeto por los ancianos, etc.). En la India, por ejemplo, algunos teóricos postcoloniales defienden incluso el sistema de castas como parte de un modo de vida específico que debería defenderse contra el ataque global del individualismo globalizado.

Para lidiar con este problema, la visión preferida es la de un mundo global unido con todas las formas particulares de vida prosperando, cada una afirmando su diferencia ante los demás, no como una relación antagonica, no a expensas de los demás, sino como una muestra positiva de creatividad que contribuye a la riqueza de toda la sociedad. Cuando a un grupo étnico se le impide expresar / producir su identidad de esta manera creativa, pues está bajo presión para renunciar a ella e «integrarse» a la cultura y forma de vida predominante (generalmente occidental), no puede dejar de reaccionar para retirarse en una diferencia negativa, un fundamentalismo purista regresivo que lucha contra la cultura predominante y que incluye recurrir a medios violentos; en resumen, la violencia fundamentalista es una reacción de la que es responsable la cultura predominante.

Toda esta visión de diferencias creativas, de identidades particulares que contribuyen a un mundo unido, amenazada por la presión violenta sobre las minorías para «integrar» –en otras palabras, por la falsa universalidad del modo de vida occidental que se impone como un estándar para todos–, debe ser rechazada en su totalidad. El mundo en el que vivimos es uno, pero es uno porque está atravesado (y en cierto modo incluso unido) por el mismo antagonismo, el que está inscrito en el corazón del capitalismo global. La universalidad no se encuentra por encima de identidades particulares, no es su contenedor neutral sino un antagonismo que corta desde dentro cada modo de vida. Este antagonismo sobredetermina todas las luchas emancipadoras particulares y parte desde dentro cada forma de vida: reglas explícitas y no escritas de jerarquía, homofobia, dominación masculina, etc., son componentes clave de una forma de vida en la que se dan.

Tomemos el caso extremadamente delicado de China y el Tíbet: la brutal colonización china del Tíbet es un hecho, pero este hecho no debería cegarnos por el tipo de país que era el Tíbet antes de 1949 e incluso antes de 1959: una sociedad feudal extremadamente dura con una jerarquía extrema regulada detalladamente. A finales de la década de 1950, cuando las autoridades chinas aún toleraban más o menos el «modo de vida» tibetano, un aldeano visitó a sus familiares en un pueblo vecino sin pedir permiso a su maestro feudal. Cuando lo atraparon y lo amenazaron con un castigo severo, se refugió en una guarnición militar china cercana, pero cuando su maestro lo supo, se quejó de que los chinos se estaban entrometiendo brutalmente en la vida tibetana. ¡Tenía razón! Entonces, ¿qué debieron hacer los chinos? Otro ejemplo similar es el de una costumbre tradicional tibetana: cuando un siervo se encuentra con un terrateniente, o un sacerdote en un camino estrecho: «Se detiene a un lado, a cierta distancia, arremangándose hasta el hombro, inclinándose y sacando la lengua –una cortesía pagada por aquellos de menor estatus a sus superiores– y solo se atreve a reanudar su viaje después de que los antiguos amos hayan pasado».⁵

Para disipar cualquier ilusión sobre la sociedad tibetana, no es suficiente advertir la naturaleza desagradable de esta costumbre. Más allá de lo habitual, además de hacerse a un lado e inclinarse –para echar más leña al fuego, por así decirlo–, el individuo subordinado tenía que modificar su rostro con una expresión de estupidez humillante (boca abierta con la lengua estirada, los ojos vueltos hacia arriba, etc.) para señalar con esta grotesca mueca su inútil estupidez. El punto crucial aquí es reconocer la violencia de esta práctica, una violencia que ninguna consideración sobre las diferencias culturales y el respeto por la otredad debería obviar. De nuevo, en casos como estos, ¿hasta cuándo llega el respeto por el modo de vida del otro? Es cierto, uno no debe intervenir desde el exterior, imponiendo nuestros estándares, pero ¿no es el deber de cada luchador por la

5. Wang LIXIONG y Tsering SHAKYA: *The Struggle for Tibet*, Londres, Verso Books 2009, p. 77.

emancipación apoyar incondicionalmente a aquellos de otra cultura que, desde dentro, se resisten a tales costumbres opresivas?

Los anticolonialistas por regla general enfatizan cómo los colonizadores intentan imponer su propia cultura como universal y así socavar la forma de vida indígena, pero ¿qué pasa con la estrategia opuesta que consiste en fortalecer las tradiciones locales para hacer que la dominación colonial sea más eficiente? No es de extrañar que la administración colonial británica de India elevara *Las Leyes de Manu* –una justificación detallada y un manual del sistema de castas– a la categoría de texto privilegiado para que se utilizara como referencia para establecer el código legal que haría posible la dominación más eficiente de la India –hasta cierto punto, incluso se puede decir que *Las Leyes de Manu* se ha convertido en EL libro de la tradición hindú retroactivamente. Y, de una manera más sutil, las autoridades israelíes están haciendo lo mismo en Cisjordania: toleran silenciosamente (o al menos no investigan seriamente) los «asesinatos por honor», conscientes de que la verdadera amenaza para ellos no son los devotos tradicionalistas musulmanes, sino los palestinos modernos. Esta es la lección que todos los miembros de las comunidades tradicionales deben aprender (y no solo lo refugiados): la forma de devolver el golpe al neocolonialismo cultural no es resistirlo en nombre de su cultura tradicional, sino reinventar una modernidad más radical.

Es esta falta de disposición para aceptar el papel primario de la universalidad lo que mina el grueso de los estudios poscoloniales. La obra de Ramesh Srinivasan⁶ es representativa en cuanto a los esfuerzos para «descolonizar» la tecnología digital que no es solo un marco tecnológico neutral universal de intercambio entre culturas: privilegia una cierta cultura (la occidental moderna), de modo que incluso los esfuerzos benevolentes para ampliar la alfabetización informática e incluir a todos en la «aldea global» digital prolonga secretamente la colonización, impone la integración de los subalternos en la modernidad occidental y, por lo tanto, oprime su especificidad cultural. Srinivasan menciona brevemente que las propias comunidades son «multifacéticas y diversas», pero en lugar de desarrollar este punto desde la noción de los antagonismos que atraviesa cada comunidad, lo diluye en la relativización global y la parcialidad de cada punto de vista. La unidad básica de su visión de la realidad es el hecho de que hay comunidades que, a través de sus modos de vida, forman su propia visión de la realidad; son el punto de partida y las «conversaciones que superan los límites de la comunidad» quedan en segundo lugar, de modo que cuando las practiquemos siempre debemos tener cuidado de respetar la voz auténtica de la comunidad en particular. Ahí radica la trampa de la noción popular de «aldea global»: impone supuestos particulares de comunidades no occidentales que no son suyos, es decir, practica el colonialismo cultural:

6. Ramesh SRINIVASAN: *Whose Global Village? Rethinking How Technology Shapes Our World*, Nueva York, New York University Press, 2017. Los números entre paréntesis se refieren a las imágenes de este libro.

Si bien es importante aprender sobre otras personas, culturas y comunidades en sus propios términos, debemos respetar el poder y la importancia de los usos creativos locales, culturales indígenas y basados en la comunidad de la tecnología. Las conversaciones que superan los límites de la comunidad pueden y deben surgir, pero solo cuando las voces de sus participantes sean verdaderamente respetadas. Desde esta perspectiva, la «aldea global» es el problema más que la solución. Debemos rechazar las suposiciones sobre tecnología y cultura dictadas por los conceptos occidentales del cosmopolitismo (209).

Esta es la razón por la que Srinivasan critica a Ethan Zuckerman que «tiene razón al decir que muchos de los desafíos actuales, como el cambio climático, requieren una conversación global y una conciencia transcultural. Pero no todos los desafíos son globales y, de hecho, pensar globalmente sobre las tradiciones, los conocimientos, las luchas y las identidades de las personas puede excluirlos involuntariamente de las posiciones de control y poder» (213). Entonces, de nuevo, la visión global es estrictamente secundaria, lo primero es la multiplicidad de las comunidades locales con sus «ontologías» particulares. E incluso la ciencia moderna, que goza de un histórico alcance global, se relativiza como una entre las prácticas de conocimiento sin derecho a ser privilegiada: Srinivasan cita con aprobación a Boaventura Santos, que afirma que:

El privilegio epistemológico otorgado a la ciencia moderna desde el siglo XVII en adelante, que hizo posible las revoluciones tecnológicas que consolidaron la supremacía occidental, también fue instrumental en la supresión de otras formas y conocimientos no científicos. / ... / Ahora es el momento de construir una sociedad más democrática y justa y / ... / descolonizar el conocimiento y el poder (224).

Sería fácil mostrar que tal «ontología fluida» de la multiplicidad de culturas vadea una visión postmoderna típicamente occidental basada en la historización de todo conocimiento, una visión que no tiene nada que ver con las sociedades premodernas reales. Pero mucho más importante es el vínculo entre la desautorización de la universalidad por parte de Srinivasan (su insistencia en la primacía de culturas/comunidades particulares) y su ignorancia de los antagonismos internos constitutivos de comunidades particulares: son los dos lados de la misma falta de reconocimiento ya que la universalidad no es un marco neutral elevado sobre culturas particulares, está inscrita en ellas, trabajando en ellas, bajo la apariencia de sus antagonismos internos, inconsistencias y negatividades disruptivas. Cada modo particular de vida es una formación político-ideológica cuya tarea es ofuscar un antagonismo subyacente, una forma particular de enfrentar este antagonismo, y este antagonismo atraviesa todo el espacio social. Aparte de algunas tribus en la selva amazónica que aún no han establecido contacto con las sociedades modernas, todas las comunidades de hoy en día son parte de la civilización global en el sentido de que su autonomía en sí misma debe ser contabili-

zada en los términos del capitalismo global. Tomemos el caso de los intentos de las tribus nativas americanas para resucitar su antiguo modo de vida: este modo de vida descarriló y se vio frustrado por su contacto con la civilización moderna, por los efectos devastadores de este contacto que dejó a las tribus totalmente desorientadas, privadas de un marco comunal estable, y sus intentos de recuperar cierta estabilidad para resucitar el núcleo de su modo de vida tradicional dependen, como regla, de su éxito para encontrar su nicho en la economía de mercado global: muchas tribus gastan sabiamente los ingresos obtenidos por los casinos y los derechos mineros en esta resurrección.

En la novela *1984* de Orwell, hay un intercambio famoso entre Winston y O'Brien, su interrogador. Winston le pregunta: «¿Existe el Gran Hermano?» 'Por supuesto que existe. El Partido existe. Gran Hermano es la encarnación del Partido». «¿Existe de la misma manera que yo existo?» «No existes», dijo O'Brien.» ¿No deberíamos decir algo similar sobre la existencia de la universalidad? A la afirmación nominalista de que no existe una universalidad puramente neutra, de que toda universalidad está atrapada en el conflicto de modos de vida particulares, uno debería responder: no, hoy en día los modos de vida particulares no existen como modos autónomos de existencia histórica, la única realidad real es la del sistema capitalista universal. Por eso, en contraposición con la política de identidad que se centra en cómo cada grupo (étnico, religioso, sexual) debería ser capaz de afirmar plenamente su identidad particular, existe la tarea mucho más difícil y radical de permitir a cada grupo el pleno acceso a la universalidad. Este acceso a la universalidad no significa reconocer que también se sea parte del género humano universal, o la afirmación de algunos valores ideológicos que se consideran universales. Significa reconocer la propia universalidad funcionando en las fracturas de la identidad particular de uno, como el «trabajo de lo negativo» que socava toda identidad particular, o, como dijo Buck-Morss, «la humanidad universal es visible en los límites» (p. 151):⁷

En lugar de dar a las múltiples y distintas culturas el mismo trato, por el cual las personas son reconocidas como parte de la humanidad indirectamente a través de la mediación de identidades culturales colectivas, la universalidad humana emerge en el acontecimiento histórico en el punto de ruptura. En las discontinuidades de la historia es donde las personas cuya cultura ha sido forzada hasta el punto de ruptura manifiestan una humanidad que va más allá de los límites culturales. Y es en nuestra identificación categórica con este estado crudo, libre y vulnerable, cuando tenemos la oportunidad de entender lo que dicen. La humanidad común existe a pesar de la cultura y sus diferencias. Una no-identidad de una persona con lo colectivo permite solidaridades subterráneas que tienen una posibilidad de apelar al sentimiento moral universal, la fuente actual de entusiasmo y esperanza (p. 133).

7. Susan BUCK-MORSS: *Hegel, Haiti, and Universal History*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 2009). Los números entre paréntesis se refieren a las páginas de este libro.

Buck-Morss ofrece en este punto un argumento preciso contra la poesía posmoderna de la diversidad: enmascara la *mismidad* subyacente de la brutal violencia promulgada por las culturas y los regímenes culturalmente diversos: «¿Podemos estar satisfechos con la llamada a reconocer «modernidades múltiples», con una política de «diversidad» o «multiversalidad» cuando, en realidad, las inhumanidades de estas multiplicidades son sorprendentemente iguales?» (pp. 138-139). El siguiente paso es reconocer que esta universalidad «falsa» no puede ser socavada mediante la movilización de nuestras identidades particulares, sino solo mediante la construcción de una universalidad emancipadora diferente. ¿No estaba Malcolm X siguiendo esta idea cuando adoptó la letra X como su apellido? El hecho de elegir la X como apellido y así señalar que los traficantes de esclavos que trajeron a los esclavos africanos de su tierra natal habían sido privados brutalmente de su familia y raíces étnicas, de todo su mundo cultural, no sirvió para movilizar a los negros a luchar por el retorno a algunas raíces africanas primordiales (podemos ceder fácilmente esta tarea a la diversión popular como la miniserie de televisión *Roots*), sino para precisamente aprovechar la apertura provista por X, una identidad nueva y desconocida (una en falta) engendrada por el mismo proceso de esclavitud que hizo que las raíces africanas se perdieran para siempre. La idea es que esta X que priva a los negros de su tradición particular ofrece una oportunidad única para redefinirse (reinventarse) a sí mismos, para formar libremente una nueva identidad mucho más universal que la universalidad declarada de los blancos. (Como es bien sabido, Malcolm X encontró esta nueva identidad en el universalismo del Islam.)

Reflexionando más atentamente, uno nota cuán difícil es la política de identidad multicultural con respecto a este punto. Cuanto más marginal y excluido es uno, más se le permite afirmar la identidad étnica y modo de vida exclusivo; así es como se estructura el paisaje Políticamente Correcto: a las personas alejadas del mundo occidental se les permite afirmar plenamente su identidad étnica particular sin ser proclamados identitarios racistas esencialistas (nativos americanos, negros...); cuanto más nos acercamos a los notoriamente blancos varones heterosexuales, más problemática es esta afirmación: los asiáticos siguen estando bien, italianos e irlandeses tal vez, con los alemanes y los escandinavos ya es problemático... Sin embargo, tal prohibición de afirmar la identidad particular de los hombres blancos (como el modelo de opresión de otros), aunque se presente como la admisión de su culpa, les confiere una posición central: esta misma prohibición de afirmar su identidad particular los convierte en el medio universalmente neutral, el lugar desde el cual la verdad sobre la opresión de los demás es accesible. En 1952, Frantz Fanon brindó la expresión más conmovedora de la negativa a sacar provecho de la culpabilidad de los colonizadores:

Yo soy un hombre, y me corresponde recuperar todo el pasado del mundo. No soy solamente responsable de la revuelta de Santo Domingo. Siempre que un hombre ha contribuido a la victoria de la dignidad del espíritu, siempre que un

hombre ha dicho que no a una tentativa de esclavización de su semejante, yo me he sentido solidario de su acto. /.../ Yo, como hombre de color, no tengo derecho a esperar que en el hombre blanco haya una cristalización de la culpa hacia el pasado de mi raza. Yo como hombre de color no tengo derecho de buscar formas de aplastar el orgullo de mi antiguo amo /.../ No hay una misión negra, no hay una carga blanca. /.../ Me descubro en un mundo y me reconozco un único derecho: el de exigir un comportamiento humano al otro.⁸

La gran tarea de la izquierda occidental es, por lo tanto, dejar atrás el proceso Políticamente Correcto de auto-culpabilización infinita. Aunque la crítica de Pascal Bruckner a la izquierda de hoy en día a menudo roza el ridículo, esto no le impide generar ideas pertinentes de vez en cuando; uno no puede sino estar de acuerdo con él cuando detecta en la auto-flagelación europea políticamente correcta la adhesión invertida a la superioridad de uno. Cada vez que Occidente es atacado, su primera reacción no es la defensa agresiva, sino el examen de uno mismo: ¿qué hicimos para merecerlo? En última instancia debemos ser declarados culpables por los males del mundo; las catástrofes del Tercer Mundo y la violencia terrorista son meras consecuencias de nuestros crímenes... la forma positiva de la Carga del Hombre Blanco (la responsabilidad de civilizar a los bárbaros colonizados) es simplemente reemplazada por su forma negativa (la carga de la culpa del hombre blanco): si ya no podemos ser los maestros benévolos del Tercer Mundo, al menos podemos ser la fuente privilegiada del mal, privándolos condescendentemente de la responsabilidad de su destino (si un país del Tercer Mundo se involucra en crímenes terribles, nunca es plenamente responsable, sino que es siempre un efecto posterior de la colonización: simplemente imitan lo que hacían los maestros coloniales, etc.):

Necesitamos nuestros clichés miserabilistas sobre África, Asia, América Latina, para confirmar el cliché de un Oeste depredador, mortal. Nuestras estridentes estigmatizaciones solo sirven para enmascarar el amor propio herido: ya no somos la ley. Otras culturas lo saben y siguen culpabilizándonos solo para escapar de nuestros juicios sobre ellos.⁹

Occidente queda atrapado en la situación típica del superyó: cuanto más confiesa sus crímenes, más culpable se siente. Esta idea también nos permite detectar una duplicidad simétrica en la forma en que los países del Tercer Mundo critican a Occidente: si la flagelación continua de Occidente por los males del Tercer Mundo funciona como un intento desesperado de reafirmar nuestra superioridad, la verdadera razón por la cual el Tercer Mundo odia y rechaza a Occidente no es el pasado colonizador y la pervivencia de sus efectos, sino el espíritu auto-

8. Frantz FANON: *Black Skin, White Masks*, Londres, Grove Press, 2008, pp. 226-222.

9. Pascal BRUCKNER: *La Tyrannie de la penitence*, París, Grasset, 2006, p. 49.

