

Joseba Gabilondo

Globalizaciones

La nueva Edad Media
y el retorno de la diferencia

SIGLO
XXI
ESPAÑA



Siglo XXI / Serie Filosofía y pensamiento

Joseba Gabilondo

Globalizaciones

La nueva Edad Media y el retorno de la diferencia



Después de que el neoliberalismo haya erosionado la política, alienado nuestras subjetividades y transformado la realidad, los valores y los conceptos que nos brindó la modernidad se muestran hoy yermos. Las categorías que nos eran familiares no sirven para comprender la actualidad y nuestro papel en ella. ¿Quién estaría dispuesto hoy a morir por el mercado como el soldado hacía por su patria antaño?, ¿quién rendiría tributo al pie del cenotafio del consumidor desconocido? Frente a lo que el discurso dominante señala, que nuestro presente desarrolla una nueva modernidad llamada posmodernidad, en *Globalizaciones. La nueva Edad Media y el retorno de la diferencia* se muestra cómo nuestro mundo se enraíza, más que en la caída del Antiguo Régimen y la Ilustración, en el Medioevo y el feudalismo. Joseba Gabilondo, en este brillante ensayo, explica cómo la visión utópica de la ideología moderna, cuyo eje central del Estado-nación giraba en torno al ciudadano, ha sido reemplazada por una nueva en la que el consumismo, el populismo de corte fascista y el fin del Estado de bienestar han venido para quedarse generando contradicciones insostenibles para el neoliberalismo. Estas abren puertas a una heterogeneidad de globalizaciones sociales y políticas que podrían implicar el final del capitalismo y una ecología post-apocalíptica.

Joseba Gabilondo, después de su docencia en Duke University, Bryn Mawr College y University of Florida entre otras, es profesor de Literatura y cultura peninsulares en Michigan State University. De entre su vasta obra, destacan títulos como *Restos de la nación: prolegómenos a una historia postnacional de la literatura vasca contemporánea* (2006); *Nueva York-Martutene: Sobre la utopía del postnacionalismo vasco y la crisis de la globalización neoliberal* (2013, Premio Euskadi de Ensayo); *Antes de Babel: Una historia de las literaturas vascas* (2016); *España atlántica y literatura: postimperialismo y el largo siglo xix* (2016) y *Populismos: soberanía global e independencia vasca* (2017). Su próxima obra se titulará *Postimperialism, Postnacionalism, and Populism in Spain*.

El presente ensayo, en su versión en euskera, recibió el Premio Unamuno de Ensayo en 2015 y fue finalista al Premio Nacional de Ensayo en 2016.

Diseño de portada
RAG

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Nota editorial:

Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

© Joseba Gabilondo, 2019

© Siglo XXI de España Editores, S. A., 2019

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.sigloxxieditores.com

ISBN: 978-84-323-1941-1

INTRODUCCIÓN

Hablar de la globalización es hablar de lo desconocido, de algo para lo que no disponemos de un modelo fijo, de forma parecida a aquellas descripciones radicalmente distintas que ofreció un grupo de ciegos en una habitación cuando se enfrentó, sin más recurso que el tacto, a un elefante que introdujeron en dicha habitación. Con la diferencia de que, en nuestro caso, todos estamos ciegos y todos somos elefantes. La crisis económica de 2008, además, ha subrayado que la mayoría de hipótesis sobre la globalización desarrolladas hasta principios de milenio han dejado de ser operativas.

La razón principal es el aspecto novedoso y sin precedentes de la globalización. Tras el periodo discurrido entre 1776 y 1825, es decir, desde la Declaración de Independencia de Filadelfia hasta la última guerra de independencia de Ayacucho (Perú), la mayoría de las repúblicas americanas consiguió la independencia colonial como naciones soberanas. Así, la idea –o la utopía– de la nación sacudió todos los rincones de la tierra y, ligada al término «modernización», se convirtió en modelo para prácticamente el mundo entero, hasta que, tras la Segunda Guerra Mundial, conformó también a Estados-nación postcoloniales como la India, Nigeria, Argelia y Vietnam. Durante esos dos largos siglos, la sola ideología del nacionalismo modernizante prestó su modelo concreto al mundo, aunque más tarde esa ideología se bifurcara en socialista y capitalista e intentara proclamarse «internacionalista» o «cosmopolita».

Hoy en día, la ideología ligada a la nación y la modernización ha perdido su vigor utópico, en sus dos versiones, capitalista y socialista. Todos hemos abrazado la ideología del consumismo; nos mantenemos en la intuición de que vivimos todos en un solo mercado capitalista y hemos renunciado al caduco contenido utópico de la nación y la modernidad –aunque en algunos lugares persiste la lucha por la consecución de un Estado independiente–. Sin embargo, esta ideología consumista carece de fuerza utópica, sobre todo desde la caída de la Unión Soviética. ¿Quién va a querer dar su vida y su sangre por el mercado? ¿Dónde está la estatua –o la tumba– dedicada al consumidor desconocido? Igual que los derechos humanos, también la democracia liberal

de mercado se ha convertido en una especie de infraestructura que, como los caminos o las autopistas, nos son, al parecer, necesarios, pero que ya no emocionan a nadie y no ayudan a avanzar. Aún más: desde la década de los noventa tenemos la intuición de que los derechos humanos y la democracia son estructuras que el neoliberalismo ha erosionado, desmontado y derribado para pasar a darles una existencia marcadamente simbólica a pesar de la insistencia en su universalidad (el racismo, la homofobia, el sexismo, la opresión de clase... siguen ahí). Y, aunque esta destrucción neoliberal ha sucedido ante nuestros ojos, no parece que nos haya preocupado mucho hasta la crisis del 2008. Ahora, el final del Estado de bienestar, la precarización de la mayoría de la población –incluida la clase media–, el auge de populismos reaccionarios y la creciente irreversibilidad de la crisis ecológica son temas que preocupan, pero que, dado que no tienen una explicación global clara, generan, más que nada, la reacción que menos contribuye al cambio político: el miedo.

En la medida en que ofrecía una historia y una cultura, el Estado-nación nos proporcionaba una ubicación, una pertenencia. La democracia neoliberal de mercado, en cambio, no ofrece ni historia ni identidad. Y, por tanto, en lugar de acercarnos a la realidad, nos aleja de ella. Esto es, ahora que vivimos más unidos que nunca, en un mundo donde la noticia de un terremoto en China se propaga por el mundo en cinco minutos, sabemos menos que nunca acerca de la globalización. Incluso se discute la propia existencia de la misma (Hirst y Thompson 1990) y, aún más, no pocos proponen que la globalización es el caballo de Troya de la explotadora ideología del neoliberalismo y oponen un altermundismo o alterglobalización como salida (Pleyers 2011).

Irónicamente, vivimos en la época en que se tiene más información que nunca sobre el mundo. Disponemos de más imágenes del globo que nunca, empezando por esas fotografías azuladas de la Tierra tomadas desde los satélites o desde la luna y terminando con las de los cromosomas y cadenas de ADN que a todos nos definen: deberíamos conocer el mundo mejor que nunca. Desde el nombre de la mujer más vieja del mundo hasta el del último niño andaluz que nació ayer noche, toda esa información la tenemos a mano. Ya Borges mostró esa paradoja en uno de sus cuentos («Del rigor de la ciencia»; 1954: 131-132), en el que los cartógrafos de un imperio sin nombre elaboraron mapas de tamaño real de regiones y parajes, en su afán de documentar cualquier detalle y minucia del territorio. Los mapas resultaron

completamente inservibles, inútiles, pues redoblaban la incomprensible complejidad de la propia realidad, a fuerza de exactitud.

Es decir que, para dar de verdad una visión unificada del mundo, al contrario de aquellos cartógrafos imperiales de Borges, se trata de suprimir los matices, los detalles, de borrarlos, de ignorarlos, para que el mapa recobre su utilidad, como cuando en los mapas de Google abrimos el *zoom* hacia afuera. Y la cuestión es esta: ¿qué suprimir? ¿Qué dejar fuera de nuestro mapa de la globalización, ahora que disponemos de tal cantidad de información que haría enloquecer a aquellos cartógrafos imperiales? ¿Quién podría ser hoy en día un cartógrafo capacitado de la globalización, especialmente después de la crisis del 2008? ¿Quién podrá ofrecer el último mapa adecuado y eterno? ¿Cómo hacer para abrir y cerrar al mismo tiempo el *zoom* en los mapas de Google, para comprender la complejidad tridimensional de los mapas? Al fin y al cabo, queremos entender también las relaciones humanas y los vínculos sociales que albergan dichos mapas. Queremos comprender la precarización global de la población o los efectos del calentamiento global.

Si alguien cree que la solución al problema de los mapas es el buscador universal de Google, recurra de nuevo a otro cuento de Borges. El Aleph, que el autor argentino describe, es un precedente del buscador Google: un mirador para contemplar todo el mundo desde un único punto de vista («El Aleph»; 1961: 118-134). Sin embargo, tal como Borges ironiza, el punto de vista del Aleph no ofrece más que eso: la posibilidad de verlo todo desde un solo lugar, algo que no proporciona sabiduría. El protagonista del relato no es más que un mediocre poeta de segunda fila, que desea escribir poemas sobre todos los puntos geográficos del mundo.

No disponemos del saber previo necesario para elaborar la cartografía de este todo tan complejo, salvo los mapas pequeños y limitados de las naciones y los Estados –así pues, mapas variados de diferentes democracias (neo)liberales capitalistas–. Y es que, precisamente, el mapa más difícil, el más trabajoso, el que requiere la más fina artesanía, es el de la totalidad, un mapa simple de la mayor riqueza y exuberancia, que todos podamos comprender. Si a ese mapa le añadimos, además, las razas, las lenguas, las gentes, las gastronomías, los cuerpos, las sexualidades, y las nuevas y diversas apariencias del poder (neoliberalismo, populismo, etc.), ese mapa tridimensional se vuelve imposible, pero, al mismo tiempo, de imperiosa necesidad.

Aunque los datos cambian de manera exponencial, a principios de la presente década, la información que circulaba por internet durante un día tenía el mismo volumen que la que procesa un cerebro humano en ese mismo intervalo; así de complejo es el órgano pensante humano (Chorost 2011). Y, sin embargo, nunca la capacidad inteligible del cerebro había estado tan alejada del mundo. En cierta época, la mayoría de las culturas tenía la categoría de «bárbaro» para referirse a todo aquel que no pertenecía a la de «nosotros los “hombres”, los únicos humanos» y, por tanto, la división entre «nosotros» y «el desconocido resto del mundo» era precisa, conocida y segura. Ahora, en cambio, llevamos a los bárbaros con nosotros, ya que somos bárbaros de nosotros mismos, y en esta situación todos estamos más acá y más allá de la frontera, atrapados entre distinciones imposibles. El problema, en fin, se vuelve más complejo, dado que lo que ya se ha escrito sobre la globalización es más extenso que lo que una persona, incluso un grupo de especialistas, puede leer en toda una vida. Si buscamos en el sistema Hollis de la biblioteca central de la universidad de Harvard, por ejemplo, el término «globalización» aparece en 10.000 títulos en 2014; si buscamos «global», 32.000. El término «nacionalismo», aun siendo mucho más antiguo, remite a 11.000 ejemplares en los estantes de Harvard, y la palabra «nación» a 31.000. Es decir, en su breve existencia, la información sobre la globalización, comparada con la del nacionalismo, ha crecido y se ha extendido exponencialmente, conformando un saber sobrehumano que nadie podrá nunca leer ni entender. Por eso hemos de empezar este ensayo diciendo que hablar de la globalización es hablar sobre lo que no sabemos.

Pero dado que este ensayo no termina aquí, y su objetivo es que el lector o la lectora no nos abandone y no se abandone al miedo global reinante, digamos también que tenemos que hablar de la globalización y sus múltiples dimensiones (del capitalismo neoliberal a los populismos reaccionarios y la cuarta ola del feminismo), que hemos de manifestar qué sabemos acerca de lo que ignoramos, que debemos crear una ciencia o un arte de lo incognoscible, que es nuestro inevitable deber el confeccionar un discurso de lo inabarcable –lejos de la teoría del caos, porque en lo que nos ocupa no hay caos– o de postmodernismos fáciles donde se evita la totalidad para darle al mercado neoliberal la oportunidad de imponer su versión. Así pues, la desesperada promesa de este ensayo es el anuncio de un saber –un mapa– sobre la imposibilidad del conocimiento de la globalización –si es posible saber qué

es lo que no sabemos, como dijo Donald Rumsfeld, ya que lo que ignoramos que no sabemos no puede preocuparnos, aunque es ahí donde reside el mayor potencial de sabiduría.

De hecho, Walter Benjamin decía que, para articular la historia –y este presente global nuestro que no es más que la punta del iceberg de dicha historia– no hay que entenderla como un objeto estable y acabado, sino como una situación de peligro, en la que hay que arrebatarse el recuerdo del pasado y la tradición a las clases dominantes (2008: 40). Desde la crisis del 2008, el *dictum* benjaminiano tiene incluso más relevancia que en épocas recientes, ya que la emergencia de nuevas formas de populismo reaccionario acecha en el horizonte y amenaza con reescribir nuestro presente y su historia. Por eso, es preciso aferrarse a este momento que constituye el presente y articularlo de manera inteligible, antes de que sea demasiado tarde. Esa es la verdadera labor del conocimiento histórico de lo global: una labor artesana, artística, no científica y, sin embargo, necesaria y política.

Y por eso, hoy día, para articular el presente de manera inteligible, como requería Benjamin, es necesario movilizar una historia, unos conceptos y una manera de pensar que nos lleve más allá del discurso moderno y nos sitúe en un nuevo horizonte de pensamiento sobre lo global: la Edad Media y la irreducible multitud de diferencias políticas y sociales que la constituyó. Aunque la disciplina de los estudios internacionales ya ha desarrollado un pensamiento llamado *neomedievalismo*, que ha servido a una agenda neoconservadora globalista (Holsinger 2007, 55-65), es necesario elaborar un pensamiento crítico de lo global que sea eminentemente medieval para sacar a la izquierda del estupor que ha entrado desde 1989 con la caída del Muro de Berlín –y que la crisis económica del 2008 y el auge de populismos reaccionarios solo han intensificado–. En otras palabras, este ensayo propone un análisis diferente que ofrezca una salida al pensamiento de la izquierda, tanto socialdemócrata como marxista, presa y víctima de los límites de una ontología y teleología modernas, que la avocan, irónicamente, a una proclamación muy medieval de la universalidad insuperable y cuasi-religiosa del capitalismo.

Todos coincidimos, de manera intuitiva, en que vivimos en una nueva Edad Media global. Este libro es un intento de explicitar y articular esta intuición.

Nota sobre las traducciones del texto. La traducción del texto original en

euskera corrió a cuenta de Gerardo Markuleta; el autor ha expandido y revisado dicha versión. Todas las traducciones de las citas de fuentes inglesas y francesas para las que no existe traducción al castellano han sido realizadas por el autor. En dichos casos, y para facilitar la comprensión y la fluidez del texto, se ha dado el título de las obras consultadas en castellano y, entre paréntesis, en el original inglés o francés.

Finalmente, una aclaración sobre la terminología: el eufónico, conciso y claro neologismo vasco «ekoezina» ha tenido que ser traducido, por falta de mejor equivalencia, con el largo y disonante «eco-impotencia». La otra alternativa, «eco-imposibilidad», nos ha parecido todavía menos apetecible ya que por lo menos el neologismo «eco-impotencia» es casi homófono del tradicional «incompetencia».

HIPÓTESIS

PRELUDIO

Dado que lo que sigue ha sido pensado ligando entre sí tres hipótesis diferenciadas, expliquemos en qué consiste cada una de ellas. En primer lugar, queremos proponer que no existe una sola globalización, sino varias, diversas globalizaciones locales; de ahí las dificultades para explicar la globalización. En segundo lugar, pretendemos defender que la vía más adecuada para explicar históricamente las globalizaciones es acudir a la Edad Media, distinguiendo en ella dos momentos: el primero, el momento inicial bárbaro y diverso que provocó la caída del Imperio romano; el segundo, más tardío, protagonizado por un feudalismo aristocrático y elitista. Nuestra intención es demostrar que estamos a las puertas de esas dos Edades Medias y que en un futuro próximo se decidirá cuál de ambas se impondrá en función, o a pesar, de nuestras acciones y movilizaciones. En tercer y último lugar, queremos adelantar que no podemos pensar el futuro de una manera unificada, tal como se ha hecho desde Hegel hasta Fukuyama, que no hay universalidad en el futuro; en consecuencia, postulamos que hemos de abandonar el concepto de Revolución (Marx) y la idea de la política única (Naciones Unidas, Gobierno Global...) y hemos de desarrollar y pensar una historia y una política futuras que surgirán del choque entre la nueva aristocracia global y la heterogeneidad bárbara, dejando de lado cualquier proyecto de unificación o universalización, ya que la universalidad se convertirá siempre en el discurso hegemónico de la aristocracia neofeudal global. Describamos ahora con mayor concreción cada una de esas tres hipótesis.

I. HISTORIA DE LAS GLOBALIZACIONES

El modo más adecuado de comprender que las globalizaciones siempre son múltiples y diversas –más allá de una pura constatación empírico-sociologizante de los efectos locales de la globalización (Berger y Huntington 2002)– es darse cuenta de que las teorías acerca de la globalización a través de la historia han sido siempre numerosas y excluyentes de las anteriores. Quien propone una globalización única e igual para todos no hace sino presentar como universal su propio punto de vista singular y concreto. En el pasado siempre hubo globalizaciones, es decir, distintas globalizaciones. Las visiones globales son tan antiguas como la modernidad que se inicia en el siglo XV con la expansión colonial europea en África y América. En este sentido hay que criticar la idea de que nuestra globalización, a diferencia de cualquier momento histórico anterior, sea la primera genuinamente global; lo que ha cambiado no es la cualidad global de momentos históricos anteriores, sino la ideología particular contemporánea de erigirse a sí misma como la primera y única genuinamente global. Cualquier afirmación histórica de universalidad es consustancialmente global y globalizante; lo que cambia es la particularidad histórica y geopolítica desde la que se articula dicho universalismo globalista –incluso la división entre «humano-otros» de la tribu más pequeña es universalizadora y, por tanto, global–. Citemos ahora cuatro visiones globales históricas y comprobemos cuán antiguas, diversas y diferentes son entre sí e, irónicamente, cuán poco difieren de esta otra globalización nuestra que nos sigue resultando, a pesar de todo, tan novedosa.

A partir del siglo XVI, y sobre todo tras la consolidación del Imperio hispano de los Austrias (Felipe II-IV), muchos autores, como el consejero real Diego de Saavedra Fajardo, creyeron que aquel Imperio era testigo de la materialización del vaticinio del profeta Daniel recogido en la Biblia (Monod 2001). Para dichos autores, se estaba cumpliendo la llegada de la quinta y última monarquía, vaticinada por la Biblia, con el reinado de los Austrias. Según el credo o ideología «globalista» de esta dinastía, su reino iba a convertirse en eterno y todos los demás monarcas se le someterían. En su *Corona Gótica* (1646), Saavedra Fajardo todavía pensaba que «últimamente,

profetiza Daniel que será un reino eterno, á quien servirán y obedecerán los reyes. Esto se ha verificado hasta aquí en la sucesión continua de Recaredo sin haber faltado su línea, y en los reinos de Europa que se han incorporado en la corona de España, y en los reyes que en las Indias Orientales y Occidentales han obedecido á ella» (1887: 308). Tras la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), claro está, esos sueños se fueron al traste. Así, Saavedra Fajardo tuvo que admitir, en su obra publicada durante dicha guerra, que «lo que nos demuestra la experiencia y el orden natural de las cosas es que los imperios nacen, viven y mueren, y que aun los cielos (corte del eterno reino de Dios) se envejecen» (1887: 309). Aún más, tal como prueba André G. Frank (2008), había una «monarquía» más global en esos momentos: la mayor parte de la plata del Imperio hispano de los Austrias iba a parar a China, ya que, hasta finales del siglo XVIII, el Imperio chino fue más rico y poderoso que todos los reinos europeos, tal como Leibniz o Adam Smith aún aceptaban en los siglos XVII-XVIII.

Probablemente fuera Hegel, con sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1999), el primer filósofo e intelectual de primeros del siglo XIX que pudo describir la globalización, en su sentido realmente moderno, ya que para entonces la India y China habían perdido su pujanza y habían caído, o estaban a punto de hacerlo, en poder del nuevo Imperio británico. En este caso, se trata de una globalización ilustrada, de la razón filosófica.

Aunque Hegel puso en Napoleón todas sus esperanzas de que este se convirtiera en secretario terrenal del Espíritu Universal –de traer la historia a su final racional completo–, ese honor le correspondió al colonialismo británico, ya que para finales del siglo XIX había conquistado el 25 por 100 del mundo, incluida China. A su vez, la geografía que más definió el sistema hegeliano y su concepción de una universalidad global fue el de las Américas, no el de Europa. Es decir, la globalización, en lugar de ser ilustrada –basada en la razón y la libertad– como Hegel postulaba, se basó en la violencia del colonialismo europeo y los procesos de emancipación postcoloniales en América.

Por una parte, Hegel proclamó la centralidad europea en el desarrollo del Espíritu Universal de manera clara, ya que planteaba que los pueblos germánicos eran la culminación de una evolución que explicaba de la siguiente manera:

El espíritu de un pueblo particular está sujeto, pues, a la caducidad; declina, pierde su significación para la histórica universal, cesa de ser el portador del concepto supremo, que el espíritu ha concebido de sí mismo. Pues siempre vive en su tiempo, siempre rige aquel pueblo que ha concebido el concepto supremo del espíritu. Puede suceder que subsistan pueblos de no tan altos conceptos. Pero quedan a un lado en la historia universal (1999: 72).

Pero, al mismo tiempo, Hegel, en contradicción con su universalismo europeo, recurrió a la América postcolonial de manera estructural y central para fundar su concepción globalista de una Europa universal. La dialéctica de esclavo-amor que sirve de base a su *Fenomenología del Espíritu* (1985: 113-120), parte de un pueblo al que, en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1999), negó un lugar en la historia: Haití y su revuelta de esclavos que lo convirtió en el primer país americano de mayoría negra (Buck-Morss 2014). Y de la misma manera, aunque Hegel postulaba que la dirección de la historia de la humanidad iba de Oriente a Occidente, se negó a especular sobre la posición de América en la marcha del Espíritu en su realización universal de la humanidad: «Y ahora puede decirse que aún no está acabada de formar. Por consiguiente, América es el país del porvenir. [...] Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa. [...] Mas como país por venir, América no nos interesa pues el filósofo no hace profecías» (1999: 177). Por lo cual el Espíritu Universal que funda la filosofía hegeliana es, en última instancia, americano y postcolonial, no europeo, y por tanto prueba la particularidad europea de sus propuestas globalistas y universalizantes.

También Vladimir Lenin habló de un «capitalismo moribundo» en su obra pre-revolucionaria de 1916 *El imperialismo, fase superior del capitalismo* (2012: 174). Ya como dirigente de la Unión Soviética, en 1923, en uno de sus últimos artículos, Lenin defendió que el proletariado y el campesinado, unidos, llevarían la revolución a todo el mundo, empezando por países no europeos como la India y China. En sus propias palabras:

El desenlace de la lucha depende, en definitiva, de que Rusia, la India, China, etc., constituyen la inmensa mayoría de la población del globo. Y esta mayoría es la que se va incorporando en los últimos años, con extraordinaria rapidez, a la lucha por su liberación, de modo que en este sentido no puede haber la menor duda sobre cuál será

la solución definitiva de la lucha mundial. En este sentido, la victoria definitiva del socialismo está plena y absolutamente asegurada (1978: 536).

O sea que, para Lenin, la globalización era socialista y no se situaba en un porvenir utópico, sino que estaba sucediendo en el presente, ante sus ojos. Esta globalización vio su fin en 1989.

Más recientemente, y antes del 11 de septiembre de 2001, concretamente en 1992 y desde una perspectiva «estadounidense-centrista», Francis Fukuyama (1992) proclamó el fin de la historia y anunció, por tanto, que la globalización total se materializaba en la expansión mundial del Estado democrático-parlamentario burgués capitalista –con las soslayables excepciones de países como Cuba, Corea del Norte y Myanmar–. Está claro que esa visión, que en el fondo legitimaba un orden imperialista de *pax americana*, terminó con los actos terroristas del 9 de septiembre de 2001, donde irónicamente, Estados Unidos volvió a entrar en la historia de la cual Fukuyama había proclamado que ya había salido. Desde el 2001, palabras como caos, desorden, multipolaridad, choque (Huntington 2005), etc. describen mejor una historia contemporánea que ya es «post-americana» en su cariz global.

Está claro que, en esos cuatro momentos citados y tomando las correspondientes situaciones geopolíticas como puntos de partida particulares, aquellos autores nos proporcionaron una visión única y unificada de la globalización desde puntos de vista religiosos, filosóficos, políticos e históricos, respectivamente.

Todas las teorías totalizadoras ofrecen una historia unificada y general que insiste en la simultaneidad de todos los sujetos del mundo y en la correcta ordenación de los mismos. Y todas ellas, dado que parten de una revisión o diálogo con las teorías anteriores, se presentan ante los lectores con la promesa de ser las últimas y definitivas, las verdaderamente universales globalmente. Sin embargo, en la medida en que cada teoría globalizadora considera que es la última, se convierte en teoría general por medio de la promesa de detener y congelar la historia. Pero al mismo tiempo, al construirse como negación de las anteriores, cada teoría global anticipa implícitamente que en el futuro habrá siempre otra, en lo que puede cifrarse como una diseminación derridiana deconstructiva.

Así pues, la función de toda teoría general es mantener el efecto de la generalidad, proveyendo una narrativa de la historia de esa generalidad,

aunque esto siempre genere un relato contradictorio, es decir, sujeto a los cambios de la historia. La generalidad enseña, por tanto, que la universalidad histórica evoluciona por medio de la particularidad, por lo que toda generalidad es histórica y particular y nunca será ontológicamente global.

La globalización –y por ahora usaremos el singular tanto para denominar el concepto como para nombrar su realidad– es por lo tanto definida por la imposibilidad de percibirla, de pensarla, de describirla. Incluso aceptando que existe un «otro lado, un exterior» en nuestra globalización supuestamente totalizadora y abarcadora, y que esa alteridad posicional no es fácil de percibir, definir y mostrar, hemos de afirmar que esa dificultad también define a la globalidad. Y es que hemos llegado a un punto de contradicción: por un lado, es preciso darnos cuenta de que hay otros puntos de vista y versiones del mundo «del otro lado» de la globalización que son exteriores a la misma, pero, por otro, debemos aceptar que vivimos un momento en el que se ha aceptado de manera reduccionista que todas esas versiones exteriores del mundo dependen y son sujeto todavía del punto de vista de la tradición occidental, es decir, que el discurso sobre la globalización depende de la centralidad occidental. Y es precisamente esa contradicción la que define todos los puntos de vista: indígena, nacionalista, decolonial, socialista/comunista, feminista, LGBTQ, etc. Es por eso que hablamos de globalizaciones, en plural. Se trata de una vía para captar esa contradicción.

Contra lo que defendían las teorías de la modernidad, sabemos que, en lo que respecta a la globalización, somos precopernicanos, que la concebimos en dos dimensiones (como occidental), y que existe una globalización heliocéntrica tridimensional (no necesariamente occidental), una globalización copernicana, con su ontología, su epistemología y su política. Y nuestra misión, nuestro deber ético y político, es tender hacia esa globalización copernicana heliocéntrica y no centrada en occidente. Según este ensayo, el primer paso para acercarnos a esa globalización tridimensional es aceptar y asumir que a lo que nos enfrentamos no es una globalización, sino globalizaciones, en plural. He ahí el primer movimiento del giro copernicano.

Así pues, cuando decimos «globalizaciones» queremos expresar, contra la mayoría de las teorías globales unificadoras, que es imposible pensar al mismo tiempo, del mismo modo, como una unidad y generalidad, la globalización y las consecuencias que provoca en cada lugar local. Al fin y al cabo, eso es lo que llamamos «glocal»: la aceptación de que no hay manera de

unificar y concebir todo punto glocal en su heterogeneidad.

Tomemos el marxismo, para el que la utopía humana era global –la revolución proletaria iba a extenderse por todo el mundo nación a nación, Estado a Estado–. Aunque Lenin se viera obligado a explicar por qué el principio del comunismo había llegado antes a la Unión Soviética que a países más desarrollados –ya que Marx esperaba que sucediera en un país más industrial como Inglaterra o Alemania–, para cuando del comunismo implosionó en 1989 quedó claro que no había sido tan comunista, y sí muy soviético, incluso ruso. Es decir, que la particularidad ruso-soviética (históricamente imperialista y zarista) desvió, al tiempo que lastró, la revolución comunista. Así, ya en 1983, Benedict Anderson, en su obra *Comunidades imaginadas* (2006: 20) aceptó que el mayor error del marxismo había sido su falta de comprensión del nacionalismo.

Hoy en día es innegable que el capitalismo se ha extendido globalmente. Sin embargo, queremos aducir que, según va evolucionando, el capitalismo va siendo marcado por la presencia de las particularidades y sujetos locales de tal manera que el mismo nunca logra tener éxito en definir y dominar a estos; es decir, no hay triunfo global del capitalismo. Más aún, queremos predecir que, en el futuro, si algo habrá que desmantele el capitalismo serán las formaciones de particularidades y sujetos locales. Esto es, ni siquiera el propio capitalismo puede postularse como rasgo principal de la globalización, sino como un factor del carácter específico que toma la globalización en ciertos lugares, un factor como lo son también los sexos o las lenguas. Es por eso que pretendemos defender que existen globalizaciones, que existen sexos, razas y lenguas, y que, por tanto, serán esas particularidades y sus sujetos los que conformarán y desmantelarán el capitalismo –aunque ese desmantelamiento incluya prácticas como el nuevo esclavismo sexual o migratorio y los incipientes etnocidios del siglo XXI.

La teoría del caos hace tiempo que postuló que el vuelo de una sola mariposa en África podía provocar un tornado en Texas (Gleick, 2012: 27-50). Ahora bien, lo que la teoría del caos no nos deja pensar es que todos somos mariposas, que en todo el mundo hay mariposas aleteando cada minuto y que, por tanto, la unidad de todas esas mariposas globales es impensable en su totalidad, en su globalidad, porque cada mariposa es una globalización única y singular.

II. LAS DOS EDADES MEDIAS

Una vez aceptado que se trata de globalizaciones, en plural, también podemos considerar la historia global como historias de las globalizaciones, en su pluralidad. Y, para comprender esta heterogeneidad, hemos de retroceder en la historia, y no avanzar: del siglo XX-XXI al Barroco, y de ahí a la Edad Media –ignorando estratégicamente la Ilustración y el Renacimiento–. En realidad, la Edad Media es la época más adecuada para comprender lo que sucede hoy, la época actual del siglo XXI, más allá de simples modas medievalistas (D’Arcens 2016).

No es casualidad que las narrativas visuales de mayor éxito de hoy en día nos remitan a nuestra condición medieval: *Juego de Tronos*, *El señor de los Anillos...* [1]. Esas obras audiovisuales de cine y televisión nos indican que ya hemos ingresado en una nueva Edad Media; nos muestran que nos imaginamos como habitantes de un nuevo Medievo, aunque esto no sea un hecho que registremos necesariamente de manera consciente.

En cualquier caso, el último objetivo es llegar al extremo, al principio de la Edad Media, al momento en que, con la caída de Roma en el siglo V, se propaga la heterogénea diversidad de los bárbaros, un momento similar al actual en el que la *pax americana* imperial también ha entrado en crisis. Debemos llegar retrospectivamente a ese momento donde, Europa deja de ser una entidad imperial romana y la expansión musulmana aún no ha tenido lugar. Esta historia retrospectiva y retroactiva nos saca de Europa y nos desplaza a otra geografía más heterogénea y medieval, desde la cual podemos empezar a pensar la actual globalidad, más allá de la visión eurocéntrica y unificadora que nos ha sido impuesta por la modernidad y el imperialismo europeo.

Si, más concretamente, acudimos al principio de la Edad Media, a su límite inicial, podemos contemplar la duplicidad de las historias globales actuales. Por un lado, tal como hemos dicho antes, las globalizaciones actuales han impulsado una heterogeneidad no europea sin precedentes: hoy en día los bárbaros imperan en el escenario global, igual que lo hicieron en el inicio de la Edad Media europea. Pero, por otro lado, según fue avanzando la Edad Media, se consolidó un feudalismo y una oligarquía aristocrática de sangre

que erigieron una de las estructuras sociales más explotadoras y polarizadas de la historia (Epstein 2009). Y también hoy en día nos encontramos en una especie de situación neofeudal, en la que una elite semi-aristocrática va día a día monopolizando más riqueza, aumentando por el mundo las *plebes* pobres y precarizadas de la Edad Media. Así pues, tenemos, una junto a la otra, dos Edades Medias: por un lado, la inicial y bárbara y, por otro, la final y oligárquica. En la actualidad podemos contemplar simultáneamente esas dos Edades Medias; es esta duplicidad la que convierte a dicha época en una referencia histórica insoslayable.

La cuestión es, evidentemente, decidir en qué Edad Media vamos a acabar, en la bárbara o en la feudal, en la heterogénea o en la aristocrática. Y, precisamente, lo que queremos defender es que cualquier pensamiento y política sobre la globalización ha de partir de la comprensión de esa dualidad histórica de la Edad Media. Por tanto, debemos establecer, en esta retro-historia genealógica nuestra que acude a la Edad Media, cómo podemos comprender tanto la heterogeneidad bárbara como la jerarquía feudalista que definen la globalización medieval de hoy día.

Comencemos por la diversidad de los bárbaros. Si bien Eric Hobsbawn (2011), siguiendo a Ivan Berend, definió el siglo XX como un siglo corto que comenzó con la Primera Guerra mundial y acabó con la caída del Muro de Berlín (1919-1989), quizá deberíamos repensarlo como un siglo no tan breve. Aunque el ascenso de la Unión Soviética y Estados Unidos se verifica en el periodo 1914-1919, después de 1989 no es solo el Imperio soviético el que entra en crisis. Después de 2001-2008, el Imperio estadounidense comienza su caída hegemónica, y la India y China se hacen presentes en la historia de la globalización. En 2012, Brasil tomó la delantera al Reino Unido, como sexta economía mundial (aunque lo acontecido en 2016-2018 en Brasil o la implementación del Brexit pueden volver a cambiar esa clasificación). Si tenemos en cuenta estos datos, el siglo XX, contra la opinión de Hobsbawn, podría haber acabado en el 2008, con lo que, más que una Guerra Fría, sería el ascenso y caída de dos modelos sociales lo que definiría el siglo XX: la historia del socialismo y del capitalismo (neo)liberal. Hace tiempo que denunciemos los crímenes y masacres cometidos en nombre del comunismo, pero tras el capitalismo liberal se esconden otros tantos, y probablemente incluso más graves. Es decir, esta historia moderna ha terminado y, con su final, han aflorado historias no modernas en toda su heterogeneidad global.

Veamos algunos ejemplos. En 1986, España ingresó en Europa de la mano de un partido socialista, y en 1996 adoptó el euro de la mano de un partido conservador. Así, parecía que el Estado español había, por fin, entrado plenamente en la historia moderna del siglo XX. Sin embargo, en 2001, Osama bin Laden reclamó al-Ándalus (Andalucía y el territorio del Sur de España que fue musulmán) para su proyecto radical de un nuevo califato –y el atentado del 11 de marzo de 2004 convirtió este reclamo en acto terrorista mortal–. Hoy en día, ese proyecto no tiene ninguna fuerza: ni Turquía ni Irak ni Siria son ejes de ese improbable califato. Aun así, formaciones más recientes como el de ISIS («Estado Islámico de Irak y Siria»; 2014-2018) se han convertido en indicio de la crisis de los dos modelos anteriores, el socialista y el (neo)liberal. La mayoría de los autores y comentaristas están de acuerdo en que, económicamente, ningún fundamentalismo islámico supone una alternativa al capitalismo. Pero lo que esos autores no tienen en cuenta es que, como fantasía política –como ilusión de que, en el mundo islámico, el capitalismo occidental tendrá una nueva reformulación más exitosa con un califato universal– es perfectamente válida, ya que crea un espacio y una historia exterior, ajena a las fuerzas imperialistas de Europa y Estados Unidos y a su hegemonía global. Algo similar ocurrió en América Latina con la «Marea Rosa» (1999-2016), que se basaba en una economía neo-extractivista (gas, petróleo, oligominerales...) y proponía un nuevo capitalismo (bolivariano, andino...). Aunque se ha de aceptar que los gobiernos conservadores asentados en 2016 en Argentina y Brasil han propiciado el fin de dicha marea, este movimiento ha hecho patente una historia no moderna y alternativa en Latino América. Finalmente, China, un Estado no democrático, ha empezado a difundir una nueva ideología, el «confucionismo político», la cual defiende una mayor capacidad para desarrollar y gestionar el capitalismo mayor que el de la democracia, menospreciando así a los gobiernos neoliberales occidentales como disfuncionales y no tan efectivos (Qing y Bell 2012; Dirlik 2014; Jiang 2018).

Si todo ello es consecuencia de la heterogeneidad que engendra el capitalismo global, o si podría tratarse de reestructuraciones imperialistas heterogéneas de realidades históricas que vienen de antiguo (califato, imperios y grupos étnicos andinos, imperio chino...) es algo que ahora hemos de tratar de comprender. Pero tras estas referencias y realidades hay en marcha una imaginación y una capacidad de fabulación medievales que no pueden

explicarse desde dentro de la modernidad y de la historia europea tradicional. Es decir, que, para comprender esta nueva y, a un tiempo, vieja heterogeneidad, hemos de recurrir a una perspectiva medieval. Como ya había formulado Umberto Eco con gran perspicacia en 1974, la conexión con esta primera Edad Media heterogénea es más contemporánea y menos oscura de lo que parece a primera vista:

[...] la alta Edad Media (y puede que más que la Edad Media posterior al año 1000) fue una época de increíble vitalidad cultural, de diálogos apasionantes entre las civilizaciones bárbaras, la herencia romana y las semillas cristiano-orientales, de viajes y encuentros, con los monjes irlandeses que atravesaban Europa difundiendo ideas, promoviendo lecturas, inventando locuras de todas clases... En pocas palabras, en ella maduró *el hombre occidental moderno*, y en este sentido es en el que el modelo de una Edad Media puede servirnos para comprender qué está sucediendo en nuestros días (1974: 14, la cursiva es nuestra).

Es en esa Alta Edad Media también cuando el esclavismo romano desaparece de manera sustantiva, las imposiciones de impuestos imperiales dejan de tener efecto en muchas áreas (Collins 2000), las tierras comunes vuelven a ser la base de muchas economías locales y, por tanto, se abre un periodo de más libertad; como apunta Jacques Le Goff, «el campesino [...] no se siente ligado a la tierra si no es por voluntad del señor de la que se libera de mil amores primero mediante la huida y después mediante la emancipación jurídica. La emigración campesina, individual y colectiva, constituye uno de los grandes fenómenos de la demografía y de la sociedad medievales» (1999: 114-115). Incluso el derecho romano homogeneizador pierde fuerza y por tanto la ley consuetudinaria local de muchas regiones (como la ley sálica de los francos) se vuelve a imponer o se hibrida con la romana, y todavía se desarrolla sin una ligazón intrínseca a esa gran reorganización institucional que impondrá la Baja Edad Media: el Estado, una estructura de poder dotada de nuevas instituciones y tecnologías modernas como la Inquisición.

Veamos ahora la otra Edad Media, la aristocrático-feudalista del Bajo Medievo. Cuando afirmamos que la globalización está generando una nueva aristocracia, no hablamos de una nobleza de sangre, conformada genealógica o biológicamente, sino de una nueva clase integrada por gente que se conoce y se reconoce como grupo, un grupo que no llega a ser un 1 por 100 de la población mundial y, sin embargo, a fecha de 2015, ha llegado a atesorar el 50

por 100 del patrimonio y la riqueza mundial (Elliott 2015) y, ya en 2017, llega a concentrarse en manos de 8 hombres, mayoritariamente blancos, los cuales poseen la misma riqueza que el 50 por 100 más pobre de la humanidad (Oxfam 2017). Si hasta 2008, el Estado-nación era, para la mayoría de la población, su horizonte no solo político, sino también identitario y existencial, a partir de esa fecha, resulta más evidente el proceso neoliberal postnacional puesto en marcha por la clase aristocrática global ya en la década de los ochenta: el Estado ha abandonado el proyecto nacional y, como si de una prisión o un manicomio se tratara, se ha vuelto una institución carcelaria para el control y la disciplina de la población (Foucault 2014), en favor de las elites aristocráticas.

Hoy en día, la ciudadanía percibe que existe otra realidad, una «realidad más real», fuera del Estado-nación: la de las elites postnacionales, la de la aristocracia global. Y precisamente porque la mayoría está excluida de la misma, esa otra realidad se ha vuelto «más real»: políticos que esconden divisas en bancos suizos o panameños, millonarios europeos que envían a sus hijos a estudiar a Harvard, ricachones que acuden a un auditorio de Moscú a presenciar un concierto de Elton John, empresarios de Silicon Valley que compran islas para pasar sus vacaciones estivales, inversores chinos que adquieren cuadros de pintores impresionistas europeos a precios multimillonarios... Y como ese espacio aristocrático ajeno al Estado-nación se ha vuelto deseable –en la medida en que el neoliberalismo nos ha hecho creer que todos deberíamos vivir en ese otro espacio «más real y exclusivo»– el deseo postnacional generado por la aristocracia neoliberal se ha convertido en eje vertebrador de toda política y economía. En Europa, esa institución tripartita también llamada Troika –Comisión Europea, Banco Central Europeo y Fondo Monetario Internacional– hace las veces de portero que cuida la entrada en ese espacio postnacional elitista. El golpe de estado que la Troika perpetró en Grecia en 2016 es un claro indicador de su poder para excluir incluso poblaciones nacionales enteras.

Esta ideología elitista y casi aristocrática del enriquecimiento y la ganancia que ha moldeado nuestra imaginación política e identitaria, tiene su versión más popular y «democrática» en los *reality shows*, ya que al final hay siempre un solo ganador por votación popular: el participante que se convierte por algunos minutos en aristocracia y elite mediática. Los representantes más patentes de esa elite temporal son, además, aquellos que se han hecho famosos

por arrimarse a los ya famosos –la familia Kardashian y, a menor escala, Belén Esteban...–. Y es que estos famosillos dan fe de que cualquiera tiene abiertas las puertas para formar parte de esa nueva elite aristocrática. Dicho de otro modo, el neoliberalismo aristocrático ha difundido un tipo de *populismo* muy concreto como ideología: el del populismo capitalista donde todo el mundo participa, como concursante y juez, pero donde las mismas reglas «naturales» del juego dictan la exclusión salvaje del 99 por 100 no-ganador y la audiencia.

Y, del mismo modo, las comedias y películas de baja estofa se han multiplicado como indicadores de la renovada fuerza de este populismo. En el Estado español, por ejemplo, esa imaginación populista, que va desde *Torrente, el brazo tonto de la ley* (1998) hasta *Ocho apellidos vascos* (2014), ha tomado mayor fuerza, más ímpetu populista, que en otros muchos países. *Ocho apellidos vascos*, situado en el extremo opuesto del aristocrático, sangriento y poderoso *Juego de Tronos*, aparece como completamente inocente, nostálgico, estereotipado y pacífico. Pero su mensaje populista es claro. La violenta historia racial, étnica, y política de la España de los últimos siglos se resuelve en una historia de amor que revive el mito de *Carmen* (1845): vascos *qua* carlistas, etarras, etc. y andaluces *qua* gitanos, musulmanes, anarquistas, etc. se enamoran por ley natural, como cualquier español y española, y viven felices comiendo perdices; en el fondo todos los españoles se identifican con los vascos terroristas y los andaluces exóticos, etc. He ahí los dos extremos medievales del espectro mediático aristocrático-populista.

Al contrario de lo anunciado por Marx en su hipótesis de una revolución proletaria final, el neoliberalismo ha logrado, como la mayor parte de las aristocracias de otros tiempos, el milagro de legitimar su orden. Es decir, ante las masacres y latrocinios que el neoliberalismo ha perpetrado desde 2008 – que pueden resumirse en la frase «transferir dinero público al capital financiero» y que Naomi Klein ha documentado en su *Doctrina del shock* (2012)–, las masas no han conseguido o no han podido responder –y las izquierdas tampoco han sabido movilizar a esas masas–. Las movilizaciones más exitosas se han hecho en nombre de un sujeto no-político: el pueblo. Pero el populismo, al menos hasta 2017, ha sido utilizado por la derecha, contra el emigrante o minoría y contra una clase tecnocrática globalista. El ejemplo más sintomático ha sido el referéndum del Brexit en el Reino Unido donde las

clases más precarizadas han votado a favor del *exit* en contra de la inmigración y la clase bancaria londinense.

La revolución comunista-socialista está lejos, si la comparamos con la cercanía de esta otra neoliberal-aristocrática. Y, así, parece que la elite aristocrática nos empuja hacia una nueva Edad Media, mientras las ideologías de izquierda muestran su impotencia y su nostalgia revolucionaria hacia un pasado con un sujeto claro y homogéneo –el proletariado– y disfrazan ahora dicha nostalgia de novedosa ideología (Bernabé 2018). Incluso la izquierda más exitosa ha tomado la vía del populismo (Syriza, Podemos, Chávez...), aunque parece que la apuesta populista de izquierdas ha alcanzado su techo en 2016.

Los postmarxistas Michael Hardt y Antonio Negri ofrecen una visión similar de la situación actual en su obra *Imperio* (2005): la consideran medieval, aunque no utilicen ese término. Según ambos autores, el Imperio ya no está situado en ningún lugar, sino en cualquier parte. El capital ha materializado el orden global único en manos de una oligarquía. El resto, todos los demás, somos multitud –por utilizar su terminología–. En su opinión, la historia es un recorrido desde el Estado-nación hasta el Imperio único, si bien entre tanto hablan del colonialismo de los Estados-nación. Esta visión es plenamente medieval e incluso religiosa ya que, a diferencia de lo que defenderemos aquí, no contemplan una exterioridad, otro lado, a la presencia cuasi-divina del capitalismo. Más recientemente, Jan Zielonka (2006, 2014) ha defendido el «paradigma neomedieval», que ha tenido un éxito relativo en los estudios internacionales, para explicar la crisis política y de soberanía que se ha extendido en Europa desde 2004, si bien ese paradigma, debido a su formación liberal y conservadora (Holsinger 2007: 55-65), ignora el «neofeudalismo» de las elites. No hay duda de que la actual implosión europea acarreará estructuras políticas medievales previas a la modernidad, heterogéneas y más fraccionadas en sus interacciones postsoberanas, por lo que la postura de Zielonka aparece, a día de hoy, como prometedora, sobre todo si se incorpora una dimensión neofeudal a su análisis neomedievalista.

[1] Incluso en el caso de las películas *Harry Potter* tenemos un medievalismo general que ha sido filtrado a través del medievalismo peculiar de la época victoriana decimonónica, en lo que es un medievalismo de segundo grado.

III. LA LLEGADA DE LOS BÁRBAROS

La historia imperial, esto es, la historia comparada de los imperios (Burbank y Cooper 2011; Doyle 1986), nos ayuda a pensar un concepto que hoy día parece universal: el capitalismo global. Y es que todo imperio tiene sus propios bárbaros: los manchúes, los godos, los turcos, los talibanes...

Un artículo de Marx de 1853, «La dominación británica en la India» (2016a), en el que saluda la colonización de la India (Indostán) como una «revolución histórica necesaria» para modernizar dicha región, clarifica uno de los pilares de la teoría marxista: el inevitable y universal carácter de capitalismo. Es decir, Marx defiende que nadie va a quedar fuera de la esfera del capitalismo y que, por tanto, no tendrá exterior. Como Marx concluye en su artículo:

Bien es verdad que, al realizar una revolución social en el Indostán, Inglaterra actuaba bajo el impulso de los intereses más mezquinos, dando pruebas de verdadera estupidez en la forma de imponer esos intereses. Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo en el estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución (2016b: 358-359).

En ese sentido, postmarxistas como Žižek (2001) han defendido que el capitalismo ha sido el primer hecho histórico realmente universal; así, la primera categoría global y universal habría sido el capital –y su manifestación reificada, la mercancía–. Consecuencias retroactivas de esta universalidad capitalista serían la modernidad, la filosofía y la ciencia. Pero esta universalización marxista del capitalismo tiene sus problemas. En primer lugar, la Baja Edad Media y Renacimiento europeos deben congelarse en el concepto de «acumulación primitiva» y luego desplazarse cronológicamente a una revolución capitalista posterior, para que la modernidad comience con la industrialización británica del siglo XVIII, y no con la conquista de América en el siglo XVI^[1]. En esta historiografía, además, se prescinde del imperialismo chino, aunque fuera el más poderoso y económicamente próspero del mundo hasta el siglo XVIII –de ahí el incoherente término marxista de

«modo de producción asiático»—. Y al final de esta historiografía, en el siglo XXI, se defiende que el capitalismo engullirá a todos los bárbaros que continúen viviendo en el exterior del mercado global, tal como Marx pronosticó en el caso de la India.

Pero lo que está claro es que los imperios, al contrario que las naciones, no tienen ni esencia ni alma; las naciones, en realidad, siempre parten de la afirmación de que han tenido una identidad inmutable y esencial. Los imperios muestran su fuerza desnuda; el deseo y la fascinación por esa desnudez del poder convierten en sujetos tanto a los individuos imperiales como a los sujetados al yugo imperial –incluso a los individuos pertenecientes a imperios más antiguos que han sido conquistados–. Así pues, los imperios viven de la historia de sus enfrentamientos victoriosos con otros imperios y de justificar dicha historia victoriosa como continuación inevitable de previos imperios asimismo victoriosos. Es decir, los imperios viven de lo que en otros tiempos se entendía como *translatio imperii*. El nuevo imperio partía de la demostración de que era sucesor o «trasladador» (*translatio*) directo de otro imperio más antiguo, en una línea que casi siempre tenía su origen en el Génesis de la Biblia: así el sucesor de Roma sería el Sacro Imperio Romano Germánico de Carlomagno y, más adelante, el Imperio habsburgo de Carlos V, etc. (Le Goff 1999: 143-144). Hoy en día, China, desde su capitalismo socializado y confucionista, intenta una *translatio imperii* de sí misma, representándose como un renacimiento del antiguo y poderoso Imperio chino anterior al siglo XVIII y defendiendo, al mismo tiempo, que su capitalismo es más eficiente que el occidental.

La última realidad histórica, aunque los marxistas lo nieguen, no son los imperios y sus territorios de dominación; no es Estados Unidos, el último imperio en la *translatio imperii* occidental con su doctrina de destino manifiesto (*manifest destiny*). Son los sujetos bárbaros inasimilables que se enfrentan a dichos imperios. Cuando el capitalismo se encuentra con obstáculos, los evita o excluye, tal como Marx advirtió ya en su *Grundrisse* (*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, 2016b). Por lo tanto, si de algún lugar ha de venir la «revolución», con minúsculas, será de fuera, de esa zona exterior que queda al margen de la dialéctica tesis-antítesis y amo-esclavo de Hegel, que sigue conformando el marxismo y la mayoría del pensamiento globalista sobre el capitalismo; la revolución minúscula y múltiple vendrá del terreno de los bárbaros excluidos por el

capitalismo, y posteriormente incluidos como «bárbaros». Tal vez, el uso de la palabra «bárbaro» parezca arcaizante o inadecuada a una realidad global tan «civilizada» como la capitalista neoliberal. Pero si no recurrimos a este concepto, nunca llegaremos a comprender la lógica global que une a movimientos bárbaros exteriores, como el fundamentalismo religioso, el populismo conservador, el feminismo global o todas las protestas que han seguido a la Primavera Árabe; son todos ellos parte de una lógica imperial-bárbara que subraya las exterioridades, los sujetos exteriores, que, en su singularidad, el capitalismo excluye y posteriormente incluye como realidad «bárbara» –como sujeto exterior incompresible que no habla la lengua, que no usa la lógica, del imperio.

Y si esa «revolución» múltiple ha de llegar en forma de no-revolución, vendrá de los vestigios, diferencias y particularidades que el choque entre imperios haya dejado en la historia anterior y contemporánea del capitalismo: vendrá de los bárbaros. Tal como Gilles Deleuze y Félix Guattari advirtieron, el capitalismo, en crisis permanente debido a su esquizofrenia interior, cuanto más se extiende por el mundo, más bárbaros va creando y dejando fuera –estos autores llaman «nómadas» a los bárbaros (2015: 359-431)–. Si los bárbaros son mensajeros históricos de lo exterior, lo particular, lo concreto, y lo revolucionario con minúsculas, el reto consiste en pensar una «universalidad bárbara» –porque la universalidad acaba siempre del lado del imperio–. Alain Badiou recuerda aún las palabras de Jean-Paul Sartre: el comunismo llegará desde la universalidad de todas las singularidades (2010). Pero si el nombre de la singularidad es «bárbaro» y si la revolución ha de llegar de universalizar todas las singularidades, esa revolución no será «la Revolución» en nombre de una universalidad bárbara «única», sino una revolución bárbara cotidiana y múltiple: una revolución permanente de todas las diferencias bárbaras, una revolución heterogénea y diseminadora[2].

En su estilo filosófico particular, Deleuze y Guattari apuntan que el bárbaro o nómada hace imposible el discurso imperial de la universalidad:

La imagen clásica [occidental imperialista] del pensamiento, y el estriaje del espacio mental que ella efectúa, aspira a la universalidad. En efecto, opera con dos «universales», el Todo como último fundamento del ser u horizonte que engloba, y el Sujeto como principio que convierte el ser en ser para-nosotros. *Imperium* y república. Entre uno y otro, todos los géneros de lo real y verdadero encuentran su sitio en un

espacio mental estriado, desde el doble punto de vista del Ser y del Sujeto, bajo la dirección de un «método universal». Por eso es fácil caracterizar el pensamiento nómada que rechaza ese tipo de imagen y procede de otra forma. Pues no invoca un sujeto pensante universal, al contrario, invoca una raza singular; y no se basa en su totalidad englobante, sino que, por el contrario, se despliega en un medio sin horizonte como espacio liso, estepa, desierto o mar. Se establece aquí otro tipo de adecuación entre la raza definida como «tribu» y el espacio liso definido como «medio». Una tribu en el desierto, en lugar de un sujeto universal bajo el horizonte del Ser englobante (Deleuze y Guattari 2015: 383).

Por tanto, aunque parezca que estamos a punto de ingresar en una nueva Edad Media, en la que una nueva aristocracia basada más en el capital que en la sangre se nos presenta como universal, las historias de los imperios revelan lo contrario: también las aristocracias surgen del choque entre imperios (Estados Unidos, Alemania/Europa, China...) y no constituyen una clase global nueva. No son indicadores de un nuevo imperio, sino los últimos ideólogos de una *translatio imperii* que siempre revela las trazas históricas de la violencia de imperialismos anteriores. En este sentido, tal como Marx anunció, aunque esta elite aristocrática global siga detentando el poder, y siga imponiendo el neofeudalismo como nuevo orden global, este no será en última instancia universal. Y es que siempre se necesita la amenaza o el surgimiento de otro imperio que la presencia bárbara siempre simboliza de manera fantasmática: ya vienen los terroristas, los fundamentalistas, los inmigrantes ilegales, el populismo irracional, el feminismo opresor de hombres, los independentistas, los precarios, etc. Pero el objetivo de la invocación de los bárbaros es legitimar el imperio hegemónico por medio de la amenaza pendiente de un nuevo imperio que lo que hace es borrar las trazas históricas de violencia que toda *translatio imperii* representa; es una forma de olvidar el violento pasado de todo imperio. No es otro el objetivo de ideologías tales como la de «la fortaleza Europa» ilustrada y tecnocrática, la de la América trumpista que va a «hacerse grande de nuevo» (*Make America Great Again!*) al imponerse al resto de mundo, etc. Tan pronto como una elite aristocrática establece una ideología global y medieval de oposición a los bárbaros, también pierde la opción de legitimarse, ya que muestra su carácter «bárbaro» en el sentido de violento; es cuando la *translatio imperii* falla y revela su obscena violencia. El caso más claro sería el de Trump, cuya ideología, en última instancia, es populista y se apoya en una plebe racista, masculinista y precarizada: se apoya

en una «tribu bárbara» para salvar al «gran imperio civilizado americano».

Así pues, según el capitalismo vaya conociendo sus límites (el fin de la clase media, la crisis de la ideología del consumo al alcance de todos, la imposibilidad de modernizar el proletariado del Sur Global que sobrevive con dos dólares diarios...), puede surgir un nuevo orden bárbaro de las diferencias históricas legadas por el enfrentamiento y la *translatio* entre imperios. Tal orden ya no será universal, sino que tendrá que reivindicar una universalidad vacía, es decir, una universalidad negativa que no se puede apoyar en ninguna legitimación imperialista violenta. La cuestión es esclarecer cómo será ese orden bárbaro: si una barbarie diferencial diversa de la particularidad y la singularidad, o el imperio, también «bárbaro», de una aristocracia ilegítima que se impone de manera violenta y no universal al resto de la plebe global.

La historia de las diversas e interminables globalizaciones actuales se decidirá en esa colisión entre las dos Edades Medias delimitadas más arriba. Y, entonces sí, acabará la historia, o quizá comience una historia realmente global. Y hemos de confesar que no sabemos qué forma adoptará, cuál de las dos Edades Medias se impondrá; pero digamos también que su aspecto no será sublime, inaprehensible, incomprensible, cínico, irónico o superficial, como ha defendido la teoría postmoderna, sino que se irá materializando más claramente en un futuro no muy lejano, según intervengamos en el mismo. Cada día iremos viendo de manera más clara la forma que tomarán las dos globalizaciones medievales coexistentes. Estamos ya en la Edad Media, en una nueva y doble Edad Media, pero no para siempre: estamos a las puertas de un futuro que cada vez se nos presentará de forma más definida y en el que tendremos que intervenir de formas medievales.

En un intento de comprender ese futuro, este libro presenta el resto de los capítulos agrupados en tres secciones. En la primera, realizaremos un viaje hacia atrás en la historia: desde los siglos «victorianos» del XX-XIX al Barroco de los siglos XVIII-XVII y de ahí a la Edad Media —ignorando estratégicamente la Ilustración y el Renacimiento ya que, como veremos más adelante, ambas épocas son solo bisagras historiográficas, transiciones entre periodos más fundamentales—. En la segunda parte analizaremos la estructura social de la nueva y contemporánea Edad Media, describiremos los sujetos aristocrático y popular, y detallaremos el conflicto entre ambos: el estado de excepción global. En la tercera y última parte, cerraremos la obra exponiendo

el porvenir de esa nueva Edad Media desde la perspectiva de la ecología y el psicoanálisis.

[1] Silvia Federici (2010) también ha demostrado que el discurso marxista excluye a la mujer como sujeto político y económico de la acumulación primitiva.

[2] Y es que, como ahora llegamos a comprender, el concepto de Revolución, en su universalidad, es muy europeo. En todo caso, y si recurriéramos a Antonio Gramsci (2013), podríamos hablar de una «revolución pasiva», aunque ahora tendríamos que redefinir «pasivo» en una dimensión global radical. Otros han utilizado el término «infrapolítica» (Scott 2003).

HISTORIA

PRELUDIO

Para entender el presente y futuro medieval que vivimos es importante adentrarse en una genealogía foucaultiana de la globalización y así, en vez de hacer historia progresiva (hacia adelante), embarcarse en una genealogía retrospectiva y retroactiva que nos ayude a comprender y, al mismo tiempo, a desaprender la historia moderna recibida; el objetivo final es contemplar la Edad Media con nuevos ojos, los ojos del presente. Así, veremos que asistimos hoy día a una inversión de lo que Nietzsche propuso en su *La genealogía de la moral*. Por lo cual, primero nos adentraremos en la época «victoriana», del siglo XX al XIX, después pasaremos al Barroco de los siglos XVIII-XVII y, posteriormente, entraremos en la Edad Media para, finalmente, salir en el presente global.

Lo importante no es crear una causalidad histórica (esto sucedió debido a que anteriormente aquello lo causó), sino excavar los restos del pasado que todavía definen nuestra globalidad, tal como el cuerpo y la política gubernamental victoriana, la cultura espectacular de masas del Barroco o la diversidad heterogénea y bárbara del Medievalismo donde las fronteras, comprendidas como zonas de contacto, el fundamentalismo religioso y el pensamiento apocalíptico eran (y son) dominantes. El objetivo es evitar neomedievalismos fáciles y, al mismo tiempo, admitir que la lógica moderna que construyó el concepto de Edad Media no nos ayuda a pensar este presente global que ya no es moderno y, por tanto, requiere que pensemos la modernidad misma en términos medievales, desde una perspectiva presente y global.

IV. EL CUERPO VICTORIANO

En esta historia retrospectiva y retroactiva –o genealogía– hacia la Edad Media que queremos realizar, comenzaremos por los siglos XIX y XX, por el periodo burgués y conservador que conformó una sociedad victoriana. Es esta una época victoriana que se prolongó hasta la revolución de 1968; de ahí que el filósofo Michel Foucault comenzara su *Historia de la sexualidad* con el título de «Nosotros, los otros victorianos» («nous autres, victoriens»). Es Foucault –hablando desde su limitación geopolítica exclusivamente europea– quien ha analizado e historizado con mayor claridad la organización de poder que surge a finales del siglo XVIII y principios del XIX, y para la cual ha usado los conceptos de «biopolítica» y «gubernamentalidad». Es decir, Foucault ha explicado (1991) cómo se ha organizado el poder, más allá del Estado, de los partidos políticos y de las clases sociales, a niveles más micro, como el del cuerpo, por ejemplo. Así, sus teorías nos sirven para comprender cómo, por un lado, el sexo y el deseo y, por otro, la comida, el hambre y la muerte, han conformado el cuerpo victoriano. El objetivo es aclarar cómo la globalización ha conformado nuestros cuerpos después de 1968, ya que, a fin de cuentas, somos herederos directos de ese cuerpo victoriano decimonónico que también rige la primera mitad del siglo XX.

Según Foucault, a finales del siglo XVIII, los Estados europeos hegemónicos ya no fundamentan su poder en el derecho legitimado y monopolístico de la violencia, contrariamente a lo que defiende Max Weber (2012: 81-179). El objetivo del Estado europeo no será ya imponer el orden por medio de la violencia, sino hacer perdurar la vida misma, mediante la creación de discursos e instituciones que la controlen (higiene, educación, medicina, sexualidad, demografía...). En opinión de Foucault, el poder del Estado se fundará en la política de la vida, en el *biopoder*. Así las diferentes instituciones, disciplinas y discursos que este despliega se organizarán como *biopolítica*. En palabras del mismo Foucault:

La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida. Desarrollo rápido durante la edad clásica [siglos XVII-XVIII] de

diversas disciplinas-escuelas, colegios, cuarteles, talleres; aparición también, en el campo de las prácticas políticas y las observaciones económicas, de los problemas de natalidad, longevidad, salud pública, vivienda, migración; explosión, pues, de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones. Se inicia así la era de un «bio-poder» (1991: 169).

Esta biopolítica la investigará Foucault posteriormente de forma más detallada mediante su teoría de la «gubernamentalidad». En la expansión que va de la biopolítica a la gubernamentalidad, Foucault explora cómo el Estado extiende su poder: del control institucional de la vida y del cuerpo al control de las poblaciones y de los individuos. Así, Foucault se centra en los problemas del control de la seguridad y la economía política como estructuras de sujeción de la población. El objetivo de la gubernamentalidad pasa a ser, como consecuencia, la individuación: la creación del sujeto cuya individualidad se convierte en el último y más efectivo resorte de control. Es clarificadora, en este respecto, la primera parte de una definición tripartita de gubernamentalidad que Foucault avanza en una de sus primeras reflexiones: «por “gubernamentalidad” entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad» (1999: 195). Estos dos conceptos claves del pensamiento foucaultiano –biopolítica y gubernamentalidad– son, a su vez, centrales para comprender la globalización. Para la nueva ideología conformada por el neoliberalismo, en la que el mercado se convierte en la base de toda actividad humana, la economía política es el saber último sobre la actividad de la población, y la seguridad (frente al terrorismo, el narcotráfico, la población que se manifiesta en la calle, la actividad de internet...) es el eje de todo sistema de control de masas. Por lo cual, la economía política y la seguridad supondrían la culminación global de la biopolítica y de la gubernamentalidad, al menos en Occidente (Estados Unidos, Europa) y en el este asiático (China, Corea del Sur, Japón...).

Para analizar las contradicciones y fracasos propiciados por la biopolítica y la gubernamentalidad, sirve de ayuda centrarse en un fenómeno surgido de la formación sexo/deseo en el siglo XXI: la legalización del matrimonio

homosexual. Por una parte, este fenómeno destruye la fundación biológica del Estado en nombre del deseo, redefiniendo así radicalmente la familia «victoriana» contemporánea más allá de toda biología. Pero, por otro lado, la mayoría de los países legalizan el derecho al matrimonio de los homosexuales para legitimarse a sí mismos, ya que, a nivel global, no hay medida más «progresista» ni más simbólica (derechos humanos) que la legalización de estos enlaces, pero la cual, en última instancia, también se convierte en una forma de extender la gubernamentalidad estatal más allá de la «biología natural» del sexo heterosexual. Si los Estados español y el francés legalizaron el matrimonio homosexual en 2005 y en 2014, respectivamente, y en ese orden, fue porque querían mostrarse como abanderados progresistas de los derechos humanos de la comunidad LGBTQ a nivel global y, al mismo tiempo, cedieron a las campañas organizadas por los movimientos de dicha comunidad.

Sin embargo, el problema del matrimonio gay legalizado está en la gubernamentalidad del deseo: el control del deseo. La ironía consiste en que, aunque esta vez la reproducción biológica tradicional queda fuera del contrato matrimonial gay, liberando a este de su «biología» reproductora heterosexual, el Estado ha obtenido, en apariencia, el derecho a gobernar el deseo sin tener que legitimarse en la biología (heterosexual). Pero esta expansión de la gubernamentalidad crea sus propias contradicciones.

Ahora no es la biología el fundamento del matrimonio, la unión para la reproducción «natural/intrínseca» de dos sexos distintos –independientemente de que la pareja ejerza o no ese derecho a la reproducción–, sino el deseo «no-natural y no-biológico» entre dos miembros del mismo sexo. O tres en el caso de California, ya que la pareja lesbiana acoge también al padre biológico en esta nueva definición legal de la familia californiana. Ahora la biología no es más que una opción, ya que existe la posibilidad de que el padre biológico forme parte del matrimonio lesbiano o no. En la India se ha legalizado incluso un «tercer sexo»: ni hombre ni mujer, sino «hijra». Las posibilidades que surgen de esta extensión de los conceptos de matrimonio y familia abren escenarios en los cuales la gubernamentalidad empieza a demostrar sus límites. Veamos algunas posibilidades.

El adulterio es un nuevo frente de lucha con la gubernamentalidad. Aunque no haya muchos datos al respecto, y por tanto hay que extrapolar de investigaciones exiguas (McWhirter y Mattison 1984) y de formas de conocimiento menos formales como la tradición oral de la misma comunidad,

parece que en las parejas homosexuales masculinas la no exclusividad está aceptada explícitamente como opción (a diferencia del matrimonio heterosexual tradicional, donde dicha opción se impone a través de formas más implícitas, desde el engaño al no querer saber). Es importante subrayar que la nueva situación de legalidad del matrimonio gay podría cambiar esta tendencia, como parece suceder entre las parejas más jóvenes (Spears y Lowen 2016). Teniendo en cuenta dicha historia, todavía se puede postular que el derecho al matrimonio al que ha accedido la homosexualidad, al menos en el caso de los hombres, podría presentar una situación nueva: la tendencia a practicar el sexo fuera de la relación de manera explícita, restando fuerza al propio matrimonio legalmente monógamo y a las leyes de adulterio. Por eso, el matrimonio gay podría abrir las puertas a la disrupción de la gubernamentalidad estatal, ya que el deseo sexual gay, por definición no biológico-natural y no reproductor, rompería con los protocolos legales y reproductores del Estado. Desde el adulterio y la herencia hasta la paternidad, el matrimonio gay y sus formas no biológicas de deseo podrían abrir un espacio más allá de la gubernamentalidad.

La propiedad y su transmisión familiar es otro frente de lucha con la gubernamentalidad. Slavoj Žižek (2009b) y otros teóricos postmarxistas, en la medida en que postulan que la multiculturalidad se ha convertido en la ideología de la globalización neoliberal, no creen que la homosexualidad, y sobre todo el matrimonio homosexual, pueda tener una influencia disruptiva y política en la globalización y en el neoliberalismo capitalista. En opinión de estos autores, el mercado integrará el modo de vida homosexual y lo normalizará completamente. Sin embargo, desde un punto de vista propiamente marxista, puede defenderse que este cambio representa el «desterrar la biología reproductora heterosexual del matrimonio en nombre del deseo» y por tanto tendrá consecuencias perturbadoras en el capitalismo. En el matrimonio homosexual, es la propiedad misma lo que se desliga de la biología, ya que disuelve la relación burguesa familiar y biológica entre ambos padres y sus respectivos hijos y, por tanto, obliga a la sociedad a aceptar una concepción post-biológica y post-burguesa de la propiedad, aunque la adopción y nuevas formulaciones de paternidad puedan todavía redefinir el matrimonio de maneras más burguesas tradicionales. Es decir, la ley dispone, al menos por ahora, de mecanismos para integrar y moldear esta nueva situación post-biológica, pero en tanto en cuanto se trata de una nueva

base para las relaciones sociales de deseo, y no de biología reproductora, el deseo mismo posee potencial para empujar el patrimonio y la propiedad más allá de cualquier ley y dejarlos sin dueño. Las nuevas luchas legales sobre la misma paternidad/maternidad de los hijos en relaciones homosexuales y heterosexuales no tradicionales son otro terreno que pone en cuestión la gubernamentalidad, la cual se complica aún más con las adopciones y embarazos subrogados que, a menudo, se originan en el Sur Global (y en Estados Unidos donde es legal).

La naturaleza «anti-social y anti-civilizacional» puede ser otro frente. Aunque con críticas serias, Lee Edelman, en su polémica obra *No al futuro* (2014), ha reivindicado la homosexualidad como una actividad estructurada al margen de la reproducción biológica y la procreación y, por tanto, como una actividad que está más relacionada con la pulsión de muerte (Freud 1979). Por pulsión de muerte, Edelman entiende que la homosexualidad es una práctica antisocial que no puede integrarse en la cultura y la civilización occidental que se basa en la reproducción y en la idea de futuro y progreso que esta conlleva. Para Edelman, la cultura gay y *queer* debe afirmarse en su narcisismo no-reproductivo que conlleva la negación de progreso y futuro para la sociedad heterosexual; de ahí que, para él, la cultura *queer* debe afirmar su tendencia destructiva de no participar en la reproducción de la sociedad; debe afirmar su tendencia de muerte, incluso de formas celebratorias y narcisistas. Por el contrario, y en contra de Edelman, puede probarse que, desde que la homosexualidad se ha incorporado dentro de la cultura, también la pulsión de la muerte *queer* ha sido absorbida por la sociedad. La pulsión de muerte homosexual se ha convertido en modelo sexual y de deseo requerida e imitada al máximo por el mundo heterosexual: desde la moda a la cinematografía, la cultura homosexual ha moldeado estilos y tendencias de nuestra vida que son más narcisistas (individualismo) y menos reproductivas (familia burguesa). Esta pulsión mortal representa un desafío a la gubernamentalidad, incluso cuando se manifieste en prácticas narcisistas aparentemente conservadoras como el consumo de drogas y de alcohol.

Hay también frentes en los que la gubernamentalidad estatal parece haberse impuesto. Si tenemos en cuenta que el sexo sigue constituyendo la mayor y más oculta parte del iceberg que es internet, y si añadimos que la educación sexual de la mayoría de los jóvenes hoy día proviene de internet (incluida la creciente tendencia entre los jóvenes a hacer circular fotografías de desnudos

proprios), está claro que la cultura del deseo no procede ya de la iglesia, de la literatura, del cine o de la familia, sino de protocolos lucrativos establecidos por un mercado (internet) que el Estado intenta controlar sin demasiado éxito. Con lo cual, parecería que el mercado (y el Estado) regula más el deseo, no menos. Es decir, que se ampliaría el poder de la gubernamentalidad. Así, la hipótesis planteada por Foucault en su historia de la sexualidad se iría cumpliendo aún más: cuanto más se habla, se escribe, se mira y se representa el sexo, más controlada resulta la sexualidad. Hoy en día, se habría cumplido algo que era impensable en la época de Foucault: en la medida en que el matrimonio homosexual no está ligado a la biología reproductora, y en tanto en cuanto refleja sin más el deseo sexual y consumista, se ha convertido en modelo cultural y comercial también para los heterosexuales.

Podría entenderse que en la actualidad la sociedad ha asimilado la parte de la cultura homosexual que se centra en el deseo sexual y el consumo, hasta incorporarla al propio capitalismo, del que surgirían, como reacción, los «metrosexuales», «hípsters» y otros modos de subjetivación. En este sentido, aunque puede entenderse el matrimonio homosexual como modelo del vínculo y control más sagaz y potente del Estado, es decir, como modelo del fortalecimiento de la biopolítica y de la gubernamentalidad en su control de la biología, del deseo y del consumo, se está imponiendo lo contrario. El nivel de irrealidad y de normatividad que impone el sexo de internet y de la cultura de la metrosexualidad está generando más conflicto y disfuncionalidad sexual. Según varios estudios sociológicos, las expectativas irreales que crea la pornografía de internet en consumidores de países desarrollados generan fenómenos como la disfuncionalidad eréctil, la pérdida de deseo y aceptación de prácticas violentas (Park *et al.* 2016; Brenner 2017).

Por eso, la primera nueva contradicción del neoliberalismo y el capitalismo es el deseo. Aunque parezca que el neoliberalismo, más allá de la biología «natural y reproductora», ha logrado un control del deseo mucho más preciso y hábil, el último objetivo del deseo es conseguir aquello que está al margen de la sociedad, al margen de la ley –tal como hace tiempo nos anunciaron todas las novelas adúlteras del siglo XIX, en ese realismo desnudo y triste que se propagó con Madame Bovary, Ana Ozores y Ana Karenina–. Por lo cual, el poder, que convierte en objeto de su ley el deseo de conseguir aquello que está al margen de la ley, fuerza al Estado y a su gubernamentalidad a adoptar soluciones difíciles y fallidas. Esto nos lleva más allá de la política de «la

hipótesis represiva» de Foucault, a un estadio que este no podía prever: la política post-biopolítico-gubernamental. No es tanto porque no sea biopolítico-gubernamental en sí, sino porque, ampliando dicha forma de poder y política, la atraviesa y la supera. Solo hay un elemento que el Estado no puede controlar: el deseo que se forma más allá de la biología y en contra de ella.

El efecto impredecible del deseo post-biopolítico-gubernamental puede verse también en otro ámbito: el de la comida. La cocina y, más en general, la cultura gastronómica, se ha adueñado del otro monopolio de la manifestación del deseo. La comida se ha convertido, junto con el matrimonio homosexual, en indicador máxime y soberano de nuestros deseos globales. Si bien hay consenso a la hora de aceptar que la zona invisible del iceberg de internet, y de muchos medios de difusión, es la pornografía, si hablamos de la zona visible, y más específicamente, de la comida, hemos de adelantar una hipótesis aún no consensuada: *la cocina (y, más en general, la cultura gastronómica) se ha adueñado del otro monopolio de la manifestación del deseo*. La comida se ha convertido, junto con el matrimonio homosexual, en la otra parte (post)biopolítica, que representa el cuerpo neoliberal –aunque en principio no parezca que, en sí, la comida y la homosexualidad estén relacionadas–. La comida se ha convertido en una forma cultural y el cocinero chef en una nueva estrella mediática, por encima de escritores, cineastas y cantantes –junto a expertos en dietas y alimentos, y a los gurús del ejercicio físico y de los gimnasios–. Por citar un ejemplo muy local, en el mismo País Vasco, los nombres de Arguiñano y Arzak son más conocidos y exitosos que los de Bernardo Atxaga o Fermín Muguruza. El imperio económico levantado por Arguiñano, con la significativa anécdota de la guerra por la exclusividad de los derechos de emisión en las cadenas de televisión, es algo que no ha logrado ningún otro personaje de la cultura vasca. Si hasta 2001 las referencias más habituales al País Vasco tenían que ver con ETA, a partir de entonces han ido ligadas a la gastronomía y, más en general, al turismo generado en torno a ella. Lo dijo *The New York Times*: «San Sebastián: capital culinaria de Europa, el mejor lugar para comer en el mundo» (Lee 2007). El sentido plural que siempre tiene el término «globalización» (globalización-es) lo recoge inmejorablemente la *Guía Michelin*. Ahora que las elites cosmopolitas acostumbran a festejar al País Vasco como el territorio europeo con mayor concentración de restaurantes con tres estrellas, deberíamos

considerar que la *Guía Michelin* no concedió las tres estrellas, su máxima calificación, a un restaurante chino hasta el 2008. Concretamente fue el cocinero cantonés Chan Yan-tak y su restaurante Lung King Heen (Mirador del Dragón) quienes recibieron el histórico «honor» en Hong-Kong. En 2012 eran 5 los restaurantes chinos y 32 los japoneses en la lista de tres estrellas de la *Guía Michelin*. Ninguno en Latinoamérica, África o el resto de territorios asiáticos, donde vive el 60 por 100 de la población mundial.

William Deresiewicz, en un artículo publicado en 2012 en *The New York Times*, proclamó literalmente que no es que la comida haya alcanzado el estatus de una nueva forma de arte, sino que, en un sentido más radical, ha sustituido a todo el arte moderno. Hoy en día, más que platicar sobre Mozart o Da Vinci, el conocimiento al detalle de la gastronomía es el que otorga, para utilizar la expresión hecha famosa por Pierre Bourdieu, «distinción» social (2012). La comida, igual que antes el arte, requiere conocimiento y, claro está, se trata de un conocimiento que solo puede adquirirse con dinero, ya que hoy en día no son inimaginables comidas de más de 1.000 euros en muchísimos restaurantes. Por otra parte, la cultura de la comida ha logrado una expansión democrática, populista y participativa que nunca ha tenido el arte: cualquiera puede afanarse en la cocina, cualquiera puede invitar a sus amigos y a su familia, cualquiera puede participar en un concurso de comilones, cualquiera puede colgar sus vídeos de cocina en YouTube. A diferencia de cualquier artista, a Arguiñano puede vérselo todos los días en televisión; se dice que estos programas de cocina, y principalmente los del fin de semana, han sustituido las salidas a la naturaleza para pintar. Frente a la incomprensibilidad de la pintura cubista o conceptualista, hasta el plato más sofisticado de Ferran Adrià tiene el momento democrático de la degustación, que ha de someterse al placer del cliente (en gastronomía no hay ningún Marcel Duchamp que ofrezca algo incomible, por ejemplo, una piedra, como la comida más artística). Por último, los *reality shows* como *MasterChef* han insertado en la cotidianidad la ideología de la democracia capitalista en su condición más libidinal.

Deresiewicz, formulando una especie de tesis weberiana, sugiere que, si a principios del siglo XX el arte arrebató a la religión su lugar como culto ritual, a principios del XXI la comida ha hurtado al arte ese lugar y esa función. En torno a la comida y la cocina se han desplegado sofisticados aparatos institucionales, desde las cadenas de televisión hasta *rankings* que se

anuncian con mayor expectación que cualquier premio literario (la de la revista *Restaurant*, la *Guía Michelin...*). Tenemos premios y *rankings* de restaurantes y comidas que han alcanzado el nivel de los Oscars de Hollywood. Pero, en última instancia, Deresiewicz concluye que, como la obsesión por la comida se ha extendido principalmente en Estados Unidos, no ha llegado a conquistar el altar sagrado del arte. En sus propias palabras: «la comida está altamente desarrollada como un sistema de sensaciones, extremadamente cruda como un sistema de símbolos. Proust en la madalena es arte; la madalena en sí misma no es arte» (2012).

Sin embargo, aunque Deresiewicz, en el último momento, se echa atrás en su tesis, su idea puede llevarse más allá. Porque el arte posterior al modernismo y la vanguardia tampoco es un sistema simbólico muy adecuado. ¿Qué representa el edificio del Guggenheim de Frank Gehry en Bilbao? ¿Una alcachofa, una ballena, una rosa? ¿Y una pintura de Rothko? Es decir, la complejidad expresiva de los símbolos solo busca refugio en la literatura y, quizá, en el cine; e, incluso en los mismos, no en formas muy populares. Las literaturas que más venden hoy en día, las que podrían hacer la competencia a la gastronomía, como *Harry Potter* o *El Señor de los Anillos*, son alegóricas. Entre la literatura para adultos, tendríamos obras como *El código Da Vinci* (2003), de Dan Brown, que no está muy lejos de *2666*, de Bolaño, siendo ambas, como son, expresiones alegóricas de un secreto global. ¿De qué realidad serían alegoría todas las obras citadas? Eso es algo que, como en el caso de la comida, solo puede decidirse por medio de sofisticadas interpretaciones. *Harry Potter* no puede leerse, literalmente, de forma realista, como Dickens. Es decir, que *Harry Potter*, como sistema de símbolos, es tan «pobre» como la gastronomía.

Quizá, la globalización neoliberal hegemónica haya concedido al «arte» (o al post-arte) culinario un lugar del que nunca han dispuesto las otras artes clásicas. Y, por tanto, Deresiewicz, a pesar de su defensa del arte no culinario en última instancia, tendría razón respecto a esta globalización específica, la neoliberal: la comida ha sustituido al arte. De hecho, cuando el arte se ha volcado en el mercado e, incluso, el mercado ha acuñado un término para el arte que ha quedado al margen (*outsider art*), quizá sea la comida la que mejor represente el «arte» del consumo. Es decir, la comida ha reemplazado al propio Arte (moderno, burgués), como una experiencia de consumo mucho más corporal, directa e inmediata. La comida no es Arte, no es un sistema

simbólico complejo, pero sí la experiencia de consumo más compleja, satisfactoria y democrática. No olvidemos que, fuera del mercado, todo el arte moderno se constituye como contemplación desinteresada y sublime, como la experiencia más sincera e íntima de la subjetividad burguesa privada –Kant *dixit*–. A diferencia del Arte, la comida es un objeto de consumo cotidiano necesario, una necesidad física. Y, aunque la pornografía pudiera parecer una experiencia de consumo satisfactoria similar a la comida, esa experiencia audiovisual no puede consumirse directamente teniendo sexo en vivo con los actores presentes en el vídeo. O, al contrario que en los tiempos de las *ars erotica* donde el sexo era discurso público, hoy día las experiencias sexuales no pueden aún tratarse, recomendarse e intercambiarse en público (como se hace con una receta de cocina o una porción de comida). Aún no somos capaces de contemplar en público la desnudez –si no es como el escándalo de algún famoso–. Más aún: dado que el 99,99 por 100 de las sociedades no aceptan la antropofagia, y que al otro lado de la comida no hay personas como objeto de consumo directo, la forma de consumo más inmediata, pero al mismo tiempo la más ideológica, es la comida: la más alta expresión de consumo del neoliberalismo, el más sofisticado sistema simbólico neoliberal. Y como se sitúa precisamente a caballo entre la necesidad y el deseo –tenemos que comer, pero no lo hacemos por mor de la necesidad, sino en función de nuestros deseos–, la comida nos lleva a la sublimación, a la falsa impresión de que, si hemos saciado la necesidad, hemos satisfecho también el deseo.

Igual que sucede con el dinero, la comida es la forma de consumo más fetichista: todos sabemos que la comida es «real», que es naturaleza (en la mayoría de los casos, muerta); un objeto que, para cuando entra en nuestro cuerpo, ha perdido ya toda traza humana. La comida nunca se consume como una prolongación de un chef-artista, como si se tratara de su brazo. Cuanto más cerca esté de la boca, la comida debe parecer más natural, más objetual y menos humana –el pecho materno del que mama el bebé es anterior a la distinción sujeto-objeto–. La comida es dinero (capital) revestido de placer, es decir, un acto de comer influido por la cultura del neoliberalismo. Es más, el dinero (capital) que se puede comer es la cultura más simbólica de la nueva escena post-arte. En el sexo, aunque objetificamos a nuestra pareja como objeto de deseo, dicho deseo de objetivar al otro ser humano es innombrable. Dado que va contra la naturaleza humana, hemos de hacerlo privadamente y en secreto. En cambio, el acto de comer, ya que desde el principio la comida se

nos ha dado como objeto, y que al llevárnosla a la boca pierde todo rastro de humanidad, queremos, necesitamos llevarlo a cabo socialmente, pues no hay experiencia más vergonzosa que comer a solas. En este caso, porque objetivamos completamente el trabajo humano, y porque lo deseamos como objeto, hemos de hacerlo en público. Al comer, lo que el sexo nos niega podemos llevarlo hasta el límite, incluso con la bendición de la ley: objetivar y consumir al Otro. Y, claro está, en este consumo siempre está, al fin y al cabo, el Estado –el poder– mirando, vigilando, como un *voyeur* pornográfico, investigando, anotando, grabando nuestro deseo, como biopolítica y gubernamentalidad, de forma que con cada bocado nos subordina y sujeta más al poder.

Desde la época de Freud (1978) y Melanie Klein (2016), se ha aceptado que la fase oral expresa la vuelta a la madre. Así, la oralidad supondría volver a un tiempo anterior a la ley paterna –es decir, anterior a la ley social (la castración)– donde no hay carencias, sino una relación plena con la madre, satisfactoria, primaria y sin padre (que también se conoce por el término francés de *jouissance*). Pero precisamente por eso, esta fase es abyecta: es un momento en el que no se distingue dónde empiezan y dónde acaban los límites entre uno mismo y el mundo exterior (la madre). Así, cuando el neoliberalismo ensalza este otro arte culinario que no requiere necesariamente de conocimientos ni de expertos, simula o finge un regreso al mundo primitivo y natural, donde el nuevo intento de volver a la unidad con la madre hace desaparecer de nuestra vista la sociedad –aunque esta vuelta a la naturaleza cueste 1.000 euros y, además, quiera hacerse en público–. Es decir, la promesa de la gastronomía es la huida del mercado hacia un mundo pre-social, y para ello el mercado exige un pago.

Y, al igual que el matrimonio homosexual, la cultura gastronómica afecta a la pulsión de muerte (Freud 1979); esta sofisticada, simulada y, en el mejor de los casos, costosa vuelta a la madre, a la naturaleza, acarrea a fin de cuentas la promesa de una muerte feliz. Así, no es por casualidad que el post-arte de la comida y la cocina supongan al mismo tiempo una redefinición global de la muerte. Veamos cómo.

Hasta la década de los noventa, las principales causas de muerte en el «Tercer Mundo», esto es, en el Sur Global, eran el hambre y las enfermedades contagiosas. Debido a los cambios en la producción de cosechas, fruto del colonialismo europeo, la principal causa de muerte eran las hambrunas

provocadas por sequías o lluvias excesivas. Pero esta situación ha cambiado: el hambre ya no es el principal factor de muerte en el Sur Global. Según el informe de Unicef de 2013, la mortalidad infantil y de recién nacidos ha descendido en todos los países, entre 1,8 por 100 y 3,2 por 100 al año (a excepción de Kuwait, Tonga y Zimbabue). Hoy en día, la principal causa de muerte en el Sur Global es *comer*: la exagerada y perjudicial ingestión de comida no nutricional. El informe «La carga global de la enfermedad» («The Global Burden of Disease») de la Universidad de Washington, que compila el trabajo de 486 investigadores en un número monográfico de la prestigiosa revista *Lancet*, concluye que

en comparación con 1990, la última vez que se realizó el estudio, las muertes infantiles se redujeron vertiginosamente, pero las muertes de adultos jóvenes y de mediana edad están aumentando. Las personas viven mucho más tiempo, pero esas vidas no son tan saludables. Las enfermedades crónicas, como la diabetes, la hipertensión y el cáncer, conocidas como enfermedades de los ricos, han superado las enfermedades infecciosas clásicas de los pobres, como la diarrea, la neumonía y la malaria como la principal causa de muerte en todas partes, excepto en el África subsahariana. *La obesidad es la nueva hambre* (Rosenberg 2012; la cursiva es nuestra).

Es decir, la obesidad es la nueva hambre porque es la principal causa de muerte en el mundo. Según el informe citado, las cuatro principales causas de muerte son: 1) enfermedades isquémicas del corazón (como el infarto), 2) infecciones respiratorias, 3) embolia, 4) enfermedades diarreicas, 5) sida. Aunque debemos situar al sida en el lado del deseo sexual, y la diarrea y las enfermedades respiratorias siguen siendo un residuo del «tercer mundo subdesarrollado», los infartos y las embolias son consecuencia directa de la obesidad. La obesidad ha sustituido al hambre clásico que surgía de la pura falta de nutrición. E incluso en Estados Unidos, el indicio y señal más claro del hambre, la previsión más casual y directa, es la gordura. En dicho país, el hambre impulsa a la gente más pobre a consumir de forma exagerada unas pocas clases de comida perjudicial y, en consecuencia, los hambrientos estadounidenses que solo disponen del *fast-food* y productos altamente procesados acaban siendo obesos, ya que el mercado les impide el acceso a una dieta más verde y menos perjudicial.

Cuando la obesidad es el indicativo y símbolo más claro y directo de la pobreza y del hambre, y también el más claro indicador global de la pulsión

de muerte, ¿qué podemos decir de esta otra globalización? Que el consumo de alimentos no es solo señal de neoliberalismo y de post-arte global, sino indicador y respuesta de otra globalización pobre que se enfrenta a esa primera y sofisticada del Norte Global. Aquí la obesidad es una respuesta contraria al control ejercido por el poder biopolítico y gubernamental del Estado: una respuesta de muerte, una alternativa incontrolable que surge de manera negativa respecto a ese poder. Más que de biopolítica, se trata de necropolítica, en la que la propia biopolítica generaría un negativo efecto de poder que la sobrepasa y la hace desbordarse en forma de muerte –un efecto contra-biopolítico o necropolítico–. Al fin y al cabo, el hambriento obeso pobre, igual que el chef neoliberal, consume alimentos contra la muerte y la enfermedad, pero exageradamente, consciente de que lleva siempre consigo un insuperable déficit alimentario. El pobre convierte el comer en una vida de consumo que contrapone a su déficit de vida. Esto es, el sobrevivir a la tendencia de muerte producida por la comida supone una estrategia contra-biopolítica.

A pesar de todas las dietas, los recuentos de calorías y las rutinas de gimnasia impuestas por la biopolítica neoliberal, hemos de aceptar que todos estamos gordos: no solo el Sur Global y el Norte Global pobre, sino también el rico. Es decir, las dietas y la gimnasia nos hacen pensar que estamos todos gordos, y por eso se nos impone un control totalmente gubernamental que nos obliga a adelgazar. Los pobres, en cambio, engordando, provocan un cortocircuito a cualquier control neoliberal. Contra el mandato creado por el súper-ego neoliberal, «consume y come, pero no engordes», los pobres hambrientos gordos reivindican «consume y lleva hasta el último límite la lógica del deseo de consumir». Contraponiéndose a la consigna neoliberal, el pobre hambriento responde con una lógica realmente contra-neoliberal: sobrepasa los servicios de salud de cualquier Estado, los pone en crisis y los hace fracasar. Y esta respuesta constituiría una lógica que supera al deseo y al poder neoliberales. Quien acepta desde la pobreza el presupuesto de que «estoy gordo y, siguiendo las órdenes del neoliberalismo, satisfaré mis deseos» excede esa ideología neoliberal, pues la arruina provocando un cortocircuito en el deseo. Haciendo aflorar, despojando de su disfraz a la lógica neoliberal del deseo –lógica que se gestiona con pulsión de muerte– la estrategia comedora del pobre obeso hace emerger una verdad política y revolucionaria: el neoliberalismo nos lleva a la muerte.

El feminismo denunció tempranamente la represora ideología de las dietas, y es que los primeros sujetos que las han padecido han sido las mujeres (Wright y Harwood 2009). Pero el feminismo liberal no ha elaborado su crítica, expresando cuál sería la acción revolucionaria contraria. En ese punto, el feminismo liberal ha caído en un pensamiento de clase media, al manifestar que cada uno ha de comer lo que quiera, y que la apariencia no importa. La apariencia sí que importa, y la única acción revolucionaria es estar gordo, y denunciar además el discurso represor de la salud. En eso la cultura gay-lesbiana del «oso» y la «*butch*» van por delante.

Más aún, el pobre obeso se sale de la lógica de la plusvalía, de la lógica capitalista, y regresa a la acumulación primitiva: a aquella que Marx llamó la primera fase económica necesaria para que surgiera la industrialización. Ya que el pobre hambriento gordo convierte en grasa todo su capital, y ese capital lípido –todo su capital biopolítico acumulado– lo lleva encima, consigo, acumulado, en su cuerpo. Frente a las crisis generadas por el neoliberalismo (2008-2018), el sujeto obeso contrapone un no control totalmente neoliberal, demasiado neoliberal, pero, precisamente por eso, contra-neoliberal en su exceso: lleva encima, en su propio cuerpo, todo su capital biopolítico, convirtiéndolo en una riqueza que nadie le podrá arrebatarse y, aún más, inscribe en su cuerpo, a modo de crónica de su consumo anti-neoliberal y su actitud contra-neoliberal. Cada kilo de una persona obesa se convierte en testimonio y escritura biográfica, en una crónica mortal de consumo. Es una inscripción biopolítica que se convierte en crítica del neoliberalismo, que convierte lo «bio» en algo totalmente político: lo «necro».

Los investigadores de la escuela de medicina de Harvard han postulado, con base en un estudio que necesita más corroboración futura, que quien tiene amigos gordos termina engordando, ya que las posibilidades de engordar aumentan un 57 por 100 (Rodríguez 2007). A falta de más estudios, se podría concluir, en una lectura más política y polémica, que la gordura es una «conspiración» de los pobres, igual que en otro tiempo lo eran el comunismo o el anarquismo, pues se extiende como una revuelta popular de pobres, de círculo de amigos a otros círculos, de barrio en barrio, fuera del control de la policía. La gordura supone una negativa al súper-ego liberal (negarse a la orden «consume y come, pero no engordes») y una vuelta a la fase oral materna previa al súper-ego –llevando en el cuerpo, contra cualquier crisis, el goce primario pre-edípico, aun sabiendo que ese goce acarreará la muerte.

Comer y engordar, en la medida en que son actividades libidinales para lograr el objeto del deseo, revelan el carácter traumático y mortal de ese deseo. Convertir la comida en consumo, y representarla como una actividad de consumo marcada por la clase social, desafía al neoliberalismo, pues convierte el matarse a uno mismo en el precio traumático pero gratificante y placentero de esta revolución contra-biopolítica. Aquí no hay una falsa revolución: el sujeto obeso es fiel a su deseo neoliberal y está, por tanto, dispuesto a dar su vida por esa revolución. Puede que las dietas de última hora, las liposucciones y las reducciones de intestinos sean actos desesperados para renunciar a la revolución. Pero, de todos modos, el cuerpo, ese cuerpo pobre y hambriento, sigue fiel a su deseo mortal y traumático, a su revolución contra-neoliberal, sin remedio –más lealmente que el revolucionario doctrinario más comprometido– impulsado por el deseo, superando con exceso el deseo neoliberal, llevando ese deseo suyo a sus últimas consecuencias contradictorias, mortales y traumáticas. Así pues, el otro revolucionario anti-neoliberal es el sujeto obeso –hambriento, gordo y pobre– y la crónica o recuerdo escrito de su lucha, su biografía, es la grasa que lleva encima. Esta es una de las formas de política bárbara contra la biopolítica neoliberal que se impone en la globalización.

Es un dato conocido que uno de los pocos consuelos que les quedan a los «perdedores», sobre todo en el caso del colonialismo, es el alcohol (irlandeses, indígenas americanos...). Tal como dice Hussein Abdilahi Bulhan, «el aumento en la variedad y la potencia del alcohol coincidió con la conquista por Europa del resto del mundo. [...] El alcohol también fue una herramienta potente y efectiva en el comercio de esclavos del Atlántico. Una mercancía altamente rentable, aportó un capital significativo para financiar la Revolución industrial» (1985: 44-45). Deberíamos añadir que la comida neoliberal –la comida sofisticada y altamente procesada de la industria del *fast-food*– que es compleja en su mortalidad insalubre, ha resultado ser una compañera de viaje postcolonial del alcohol, junto con las drogas y la depresión. Pero lo que la mayoría de los críticos ha ignorado es que, desde la posición del perdedor, la misma pérdida, por simple repetición, se convierte en una acción política, un acto revolucionario capaz de superar y transformar cualquier orden de poder neoliberal biopolítico-gubernamental: es en última instancia otro acto político bárbaro.

Por último, hay que hacer una referencia, aunque sea breve, a un fenómeno

que es reciente, pero que apunta a la última frontera de la política de consumo bárbara contra la biopolítica y la gubernamentalidad neoliberales: el consumo legal pero mortal de opiáceos. En los últimos años, hasta dos millones de norteamericanos se han convertido en adictos a opiáceos legales como la oxicodona o la hidrocodona –y posteriormente, una vez que se les niega el acceso legal a los opioides, pasan a ser consumidores de drogas ilegales, mayormente heroína, pero también fentanilo ilegal producido localmente o importado desde China por correo–. Esta adicción, que ha sido impulsada por la industria farmacéutica americana de forma legal, ha contribuido a la muerte de más de 72.000 personas por sobredosis en 2017, de las cuales se calcula que 42.000 se deben a opioides. De acuerdo al Departamento de Salud del Gobierno norteamericano, 11 millones de personas abusaron o consumieron opioides de forma indebida (HHS 2018; CNN 2018)[\[1\]](#). Esta actividad consumista parecería menor en comparación con el consumo de drogas ilegales que ha definido el siglo XX. Pero, a lo que apunta el abuso legal de opioides, promovido inicialmente por la propia industria, es a una nueva zona de conflicto entre biopolítica-gubernamentalidad neoliberal y política contra-neoliberal bárbara, ya que el consumo opiáceo produce una exterioridad que, irónicamente, es legal en sus orígenes. Es decir, a diferencia del narcotráfico que desde la segunda mitad del siglo XX ha sido ilegal en la mayoría del Norte Global y, por tanto, ha sido y sigue siendo una actividad exterior a la ley y al régimen biopolítico neoliberal, el creciente consumo de opiáceos abre un nuevo territorio que cuestiona el concepto mismo de la ley y, como consecuencia, inaugura una exterioridad bárbara que el neoliberalismo no puede controlar a través del despliegue gubernamental-biopolítico de poder estatal. Son la industria farmacéutica y los médicos colaboradores los responsables del consumo legal pero excesivo –y en última instancia mortal– de opiáceos. Aunque el caso de los opiáceos continúa siendo un caso aislado y localizado de política bárbara de consumo, está claro que el neoliberalismo y la economía política que lo rige van a continuar ampliando este tipo de consumo farmacéutico, por el cual el consumo de drogas se «legaliza» al mismo tiempo que la ley misma genera su propia ilegalidad narcótica en forma de consumo excesivo y letal. Es esta zona, entre la legalización narcótica y la narcotización de la ley, la que genera una contra-biopolítica que abre las puertas a una política bárbara que se define por un equilibrio precario, pero exterior, entre el goce (*jouissance*) del consumo neoliberal («¡drógate, pero sé

saludable!») y una revolución que conlleva una pulsión de muerte («me drogaré y consumiré, aunque me cueste la vida»).

Es importante también constatar que las globalizaciones de la obesidad y del exceso de consumo biopolítico (alcohol, drogas, etc.) son numerosas, tantas como las situaciones postcoloniales y postindustriales que se expanden a nivel global. En algunos lugares la globalización choca con alguna cultura más antigua, y produce nuevas representaciones históricas de esa cultura, como en el caso de Nigeria, donde la obesidad (femenina) fue en otro tiempo señal de riqueza y aún sigue siéndolo en muchos sitios, incluso en el cine local de Nollywood, donde tiene gran aceptación. En otros lugares, la obesidad la convierten en identidad, como en el caso del *spam* (carne enlatada) de Hawái, alimento altamente perjudicial que, de todos modos, se ha convertido en la comida nacional. En otros entornos se convierte en nuevo rasgo identificativo de la clase media, por ejemplo, en la India, donde comer carne, por oposición al vegetarianismo tradicional, se ha convertido en una distinción de clase nueva y mortal. Finalmente, muchos estudios han probado que, en Hong Kong, la anorexia es consecuencia causal y directa de la introducción de la cultura visual estadounidense, pues antes se trataba de una enfermedad desconocida (Watters, 2010: 2-63). Pero, al fin y al cabo, la obesidad y el consumo excesivo son un indicativo exterior del neoliberalismo y, en ese sentido, no son un signo de sentido único, de una globalización única y hegemónica, sino un indicio multidireccional de un consumo anti-neoliberal y anticapitalista, de una revolución bárbara que ya está en marcha. O sea que la obesidad, junto con la «malvada y perversa» actividad sexual *gay/queer* y con el nuevo consumo de drogas legales, es la primera señal de un ser o condición bárbaros, que, para entender en toda su complejidad, debemos de acudir a la Edad Media.

A fin de cuentas, los sujetos creados por el deseo y la política neoliberal del sexo, la comida y las drogas legales, aunque proceden de un cuerpo y biopolítica victoriana, han superado ese victorianismo y han dado marcha atrás en la historia, hasta la época en que el exceso de comida, sexo y drogas era una forma de cultura: hasta la Edad Media, donde era una práctica medieval, descrita de manera exhaustiva por Mijaíl Bajtín (1976) y que todavía reconocemos hoy día como la cultura del carnaval. Nuestros cuerpos excesivos se han vuelto pantagruélicos; hemos accedido a una política medieval del exceso del cuerpo, en compañía de Rabelais. Esta historia hacia

atrás que hemos emprendido desde la época victoriana hasta la Edad Media no es más que el primer escalón hacia una comprensión medieval de la globalización. El siguiente capítulo de esta historia es el Barroco, ya que, como veremos más adelante, la Ilustración y el Neoclasicismo solo se pueden comprender como una hipertrofia o radicalización de la condición barroca.

[\[1\]](#) El Estado español lidera el *ranking* europeo de consumo de opioides (Ansedo 2016).

V. EL NEOBARROCO

A través del análisis del poder y del cuerpo humano –de su organización en la biopolítica y en la gubernamentalidad desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días–, hemos analizado la actual situación global, diversa y medieval. Pero, dado que queremos entender la causalidad histórica en su verdadero sentido retroactivo y retrospectivo –genealógico– y, al mismo tiempo, conseguir otro mapa de la globalización, merece la pena descender, ir más atrás, a los siglos XVII-XVIII, al Barroco, para llegar finalmente a la Edad Media. Desde ahí llegaremos a la época de los bárbaros en la que Europa, más allá de una denominación geográfica de origen griego, todavía no existía como concepto histórico y cultural: la época anterior al siglo IX carolingio, cuando el concepto moderno de Europa surge. Es esa heterogeneidad preeuropea y bárbara la que al final nos permitirá abandonar nuestra visión todavía europea y occidental de la globalización y abrirnos a las globalizaciones actuales en su heterogeneidad.

En efecto, la cultura actual tiene muchas coincidencias con la del Barroco; muchos autores han defendido que ya vivimos en una época neobarroca (Castillo 2010; Ndalianis 2004; Moser *et al.* 2016), si bien no han conseguido establecer ninguna conexión histórica real, más allá de simples analogías, con la excepción del caso de Latinoamérica (Echeverría 2000; Egginton 2009; Lambert 2009; Zamora 2011). Aunque, en apariencia, la historia «victoriana» que va desde finales del siglo XVIII hasta las postrimerías del XX es un tiempo que se opone firmemente al Barroco histórico del XVII-XVIII, en realidad no lo es.

Para empezar, el Barroco no es tan solo «un estilo artístico», sino una lógica cultural y social que responde a un momento histórico concreto –que se dilata desde el inicio del siglo XVII hasta mediados del XVIII– y difunde muy conscientemente (como en el caso de Ignacio de Loyola) una determinada política y forma de poder. Es por eso que el Barroco nunca se agota ni termina, perdura hasta hoy día, y «vuelve una y otra vez» (Lambert 2009). Más aún: el Barroco postula una nueva configuración del sujeto, y es en la actualidad, en las globalizaciones, cuando el sujeto del Barroco encuentra su

plenitud.

Dado que el Barroco es ante todo una cultura del espectáculo –la cultura espectacular por excelencia– será en los espectáculos actuales donde encontremos la mejor vía para comprender la lógica barroca, y, así, entender las globalizaciones desde una perspectiva asimismo barroca; aunque luego también hablaremos de la actual política neobarroca. En ese sentido, pensar en la actual sociedad del espectáculo a través del Barroco nos ofrece la historización que Guy Debord no logró dar en su obra *La sociedad del espectáculo* (2015).

El Barroco, en palabras de Theodor W. Adorno, es la «*decorazione assoluta*» (2005: 461, en italiano en el original) o, en términos de Bolívar Echeverría, una «puesta en escena absoluta» (2002: 11). Y es que el Barroco, desde el momento en que, por encima de la representación referencial cartesiana, prefiere la *performance* o el espectáculo, niega la ilusión renacentista de que existe una realidad objetual o referencial, y, como veremos más adelante, celebra la imposibilidad de representar referencialmente la realidad. El efecto de negar la realidad (referencial), para un realista y modernista como Adorno –para el pensador contra-barroco que se basa en las luces de la Ilustración– es convertir dicha realidad en «pura decoración», y, además, en un sentido radical: en un mundo donde no hay más que decoración u ornamentación, no hay una realidad primaria que pueda ser posteriormente adornada. El Barroco, por tanto, subraya que la decoración no adorna otra cosa, sino que la decoración siempre resulta ser «decoración de la decoración» y, por ende, es la *performance* o el poner en escena del mundo lo que cuenta como realidad última. Por lo cual, solo partiendo de dicha condición decorativa y performativa del Barroco conseguiremos dar con algo que podamos tomar como realidad, aunque siempre siga siendo una puesta en escena del mundo.

La ornamentación lleva al Barroco a una cultura de la exageración, a una realidad que siempre se puede seguir decorando, a la que siempre se puede añadir algo, para que la puesta en escena del mundo continúe y se presente como tal. Pero, precisamente por eso, el Barroco es una cultura que convierte cada decoración en necesaria y en excesiva. Por esa misma razón, el Barroco no es una cultura de la racionalidad, sino de la *performance*, de la experiencia, de los afectos y de los cuerpos (Spinoza, Loyola). El Barroco, habiendo entendido perfectamente las limitaciones de la racionalidad, va más

allá: posee una mayor ambición biopolítica. El Barroco quiere controlar el cuerpo y ser dueño de la afectividad irracional que este crea a través de la escenificación decorativa; postula que la racionalidad, la mente y el intelecto no son, al fin y al cabo, más que un efecto del cuerpo, un afecto performativo – de ahí la parte tercera y cuarta de la *Ética* de Spinoza (1980: 123-248), la cual no es más que un tratado afectivo de la interacción performativa entre cuerpos. En este punto hay una afinidad y una secreta simetría entre Loyola y Spinoza; los *Ejercicios espirituales* del primero son un intento religioso de controlar los afectos para los cuales el segundo prescribe la razón virtuosa de su *Ética*.

Finalmente, ese mundo barroco en el que todo es decoración, exageración, *performance* y reacción corporal apunta al único objeto imposible de representar, a la única excepción que no es decorativa: a Dios. O, como dice Michel de Certeau, el Barroco, a través de su escenificación afectiva de un mundo de dolor y decadencia que no posee una realidad referencial fija y central, quiere articular la lengua trascendental que no puede escribirse ni hablarse, la lengua universal de los ángeles y de Dios, respecto al cual todo lenguaje moderno es también decoración:

En un gesto simbólico, San Ignacio de Loyola, Santa Teresa de Ávila y muchos otros querían entrar en un orden «corrupto», no por gusto por la decadencia, sino porque esos lugares *desorganizados* representaban en sus mentes el estado de la cristiandad contemporánea [...] En términos más generales, su solidaridad con el *sufrimiento* colectivo e históricamente basado –que fue demandado por las circunstancias, pero también deseado y buscado como prueba de *verdad*– indica el lugar de «agonía» mística, una «herida» inseparable de la enfermedad social [...] El misticismo es el anti-Babel. Es la búsqueda de un lenguaje común, después de que el *lenguaje* se ha roto. Es la invención de un «lenguaje de los ángeles» porque el del hombre ha sido diseminado (1986: 86-88; la cursiva es nuestra).

Baruch Spinoza es la otra cara de la misma moneda, pues llama naturaleza a ese Dios ausente y no representable (*«natura sive deus»*), y construye una «ciencia» de las relaciones y los afectos humanos, de su puesta en escena mundana, que no responde ya a la ética cristiana, sino que se opone a la misma.

La razón de la lógica cultural del Barroco es a un tiempo política e histórica: la Reforma y la Contrarreforma. Cuando Lutero pone en marcha la Reforma con su traducción de la Biblia al alemán, rechaza el latín, lengua universal de

Dios y de la Iglesia –lengua de los ángeles– y prefiere una lengua humana no universal, limitada, y por tanto decorativa: la de los alemanes, que la mayoría de los países vecinos no podrán entender, incluyendo a algunos germanoparlantes. A partir de entonces, todas las traducciones protestantes de la Biblia serán limitadas, no divinas, adaptadas a esas lenguas humanas «populares o vulgares» que cambian de reino en reino y que anuncian ya la inagotable e irreductible multitud de lenguas. Es esa multiplicidad la que convierte a la traducción bíblica a lengua vulgar en decoración imprescindible e inevitable de Dios y, por tanto, obliga al mismo Dios a reducirse a decoración lingüística de dicha traducción. Es por eso que el Barroco inaugura tantas lenguas como sectas y tendencias protestantes: se convierte en la puesta en escena terrenal, a través de las lenguas modernas, de una aproximación decorativa y afectiva del pueblo a Dios.

Lutero convierte en afección directa la relación entre el hombre y Dios, porque ahora el hombre puede leer la palabra de Dios en su propia lengua, sin la intermediación de la Iglesia de Roma y la lengua de los ángeles, el latín. Ahora, el individuo, por medio de la lectura de la Biblia, tiene en su mano la reflexión y la penitencia; esto es, puede examinarse a sí mismo. Así, con Lutero, la parte racional y afectiva del sujeto humano, su conciencia, se convertirá en el centro de la religión y, por tanto, de la lengua del mismo Dios. Lutero obligará a Dios a hablar en la lengua de los hombres, en la escala individual de cada individuo, transformándolo al cabo en decoración barroca de este. Más aún, a causa de la relación racional y afectiva que todos los hombres mantienen con Dios, habrá tantos protestantismos potenciales como creyentes y, con el paso de los siglos, esa libertad divisora protestante hallará en América su terreno más variado y diverso, que acogerá incluso a la cultura de los esclavos en la Iglesia anabaptista. Es ahí cuando, al mismo tiempo, cada nueva confesión o escisión protestante se convertirá a su vez en adorno y puesta en escena de una realidad religiosa barroca que no posee una realidad central y referencial. Ahí acaba el Renacimiento y comienza la inagotable e incontrolable profusión y heterogeneidad decorativa del Barroco que subsume el Renacimiento como momento inicial de un Barroco que todavía es idealista y naïf: todavía cree en una realidad humanista representable y realista.

También en nuestro tiempo, concretamente desde finales del siglo XX, tenemos una Reforma y, por reacción, una nueva Contrarreforma finisecular. Y es que, en el tercio final del siglo XX, cuando comienza la reacción capitalista

contra la revolución de Mayo del 68, el neoliberalismo organiza una «Contrarreforma» para hacer frente a las reformas de mediados de siglo (en el sentido de Lutero) de las clases medias y trabajadoras, y así enfrentarse a los progresos conseguidos por la socialdemocracia y el Estado de bienestar. Esta Contrarreforma neoliberal tomará prestadas del Barroco tecnologías y estrategias, tanto en la cultura como en la política. Si a esta contrarreforma, en economía y en política, se la llama «neoliberalismo», en cultura se la denomina «postmodernismo».

Así pues, tal como el Barroco temprano de los siglos XVI-XVII fue la respuesta o Contrarreforma del imperialismo de los Austrias y de la religión católica a la Reforma protestante burguesa, el Neobarroco neoliberal del siglo XX se organizará y constituirá, como una segunda Contrarreforma, en contra del imperialismo americano y de la ideología protestante de las clases medias y del Estado de bienestar. Si recurrimos a la terminología de Weber (2013), el Neobarroco neoliberal se alzaría contra la moderna ética protestante del trabajo. La Contrarreforma neobarroca-neoliberal nacerá del corazón del protestantismo, del individualismo burgués y del capitalismo industrial de finales del XX. En ese sentido, el Neobarroco neoliberal será una Contrarreforma opuesta a la Reforma protestante moderna, pero, en este caso, y a diferencia del Barroco temprano de los siglos XVI-XVII, nacerá desde dentro del protestantismo moderno capitalista en el último tercio del XX. He ahí la razón de la historia y la causalidad del Barroco, algo a lo que la mayoría de los historiadores de dicho periodo no se han enfrentado directamente. Si el Barroco es católico (o postcatólico, porque el catolicismo pierde precisamente entonces su universalidad), el Neobarroco es protestante (o postprotestante, porque es precisamente en ese momento cuando el protestantismo pierde la universalidad que le ha conferido el capitalismo moderno).

En la cultura contemporánea, el Neobarroco se difundirá en primer lugar a través del cine y dará lugar a esa cultura «neo» que posteriormente se globalizará por medio de internet. Los precursores del Neobarroco visual son las películas de desastres de la década de los setenta: *Aeropuerto* (1970), *El coloso en llamas* (1974), *Terremoto* (1974), así como *Tiburón* (1975) donde se performa de diferentes modos alegóricos el final del mundo moderno y del Hollywood clásico: el desastre global. Así, el cine propiamente neobarroco comienza con *La Guerra de las Galaxias* en 1977. Después de este filme, el

cine dejará de lado la tradición representacional-realista –progresista o vanguardista– para la clase media, que se extiende desde los hermanos Lumière, a través de Orson Welles, hasta Antonioni, Bergman, Ozu, Godard y Kiarostami. Dando la espalda a dicho realismo y vanguardismo, el Neobarroco encauza al cine por el camino de la religión y la mitología, como en tiempos de Calderón, para que el Bien y el Mal luchan a escala cósmica. Este cine neobarroco se sirve también del cine fantástico de Méliès y del realismo mágico latinoamericano de la década de los sesenta y los setenta.

En estas películas neobarrocas, los personajes y los actores se convierten en efectos especiales; ya no son el eje central de la cinematografía. Así, lo que consiguen los efectos especiales, los verdaderos protagonistas de este cine, es la presentación de alegorías mítico-religiosas para un público masivo que ya no ha de ser culto, de clase media, amante del arte (protestante), cuyas reacciones no son racionales, intelectuales, artísticas o de discernimiento, sino fisiológicas, a nivel de cuerpo, somáticas o afectivas. Ya que, en este tipo de filmes, la función de los costosos efectos especiales cada vez más complejos y espectaculares, más barrocamente decorativos, es excitar y desbordar al espectador a un nivel somático; tienen un objetivo afectivo. Es decir, las películas de efectos especiales, como antiguamente los retablos dorados barrocos desbordantes y abrumadores de las iglesias y las catedrales, tienen el objetivo de empequeñecer al sujeto espectador, sumergiéndolo en una experiencia medio religioso-mítica, medio cósmica, mayor que él.

Por otra parte, comenzará entonces, en las décadas de los ochenta y noventa, la obsesión por las clasificaciones o *rankings*, es decir, por cuantificar cuánto se ha gastado en producir una película y cuánto dinero se ha recaudado en taquilla (datos que en cierta época solo interesaban a los especialistas y productores que leían *Variety*). Y, así, una consecuencia secundaria, pero, al mismo tiempo, central de los efectos especiales es que terminan representando alegóricamente la riqueza de la película –el costo de la producción del mismo– y convierten al capital invertido en un fenómeno espectacular y semi-religioso-mítico que la audiencia toma en cuenta a la hora de ver estas películas que ahora pasan a llamarse *blockbusters* (que, como las bombas *blockbusters* cuyo nombre toman, son capaces de destruir toda una calle o ciudad). O sea, que el objetivo de los efectos especiales es convertir las películas en *alegorías globales del capital* –algo que hasta entonces solo podía verse en los dramas históricos de Visconti o Cecil B. DeMille–. El gran

tamaño de los dinosaurios en películas como *Parque Jurásico* (1993) no es solo una alegoría de la fuerza premoderna y prehistórica que hará que el espectáculo sobrepase al espectador. Dicho tamaño es también un indicativo de la inimaginable suma de capital que se ha necesitado para producir cada efecto especial, ahora representado como pura naturaleza animal de proporciones gigantes. Esta naturaleza grandiosa se pone en escena en forma de parque de atracciones y, al mismo tiempo, sobrepasa y destruye cualquier intento de *performance* mercantilizada (los dinosaurios siempre destruyen el parque).

Así, estos filmes de efectos especiales que eluden a las historias realistas protestantes y a sus protagonistas humanos, además de representar la imagen alegórico-global y cósmico-religiosa del capitalismo, dan inicio a otra experiencia barroca: abren la vía para experimentar, comprar, consumir la película de distintas maneras. De este modo, los filmes también se convierten en otro objeto consumible: pósteres, juguetes, parques de atracciones, camisetas, disfraces, bodas, cereales, vacaciones temáticas, etc. En adelante, habrá diversas opciones para revivir la apariencia cósmico-capitalista de la película, siempre y cuando sea por medio de la compra. Si la «princesa» Disney es modelo del control consumidor de la cultura rosa, las compras comienzan en la infancia, con todas las niñas que empiezan deseando ser princesas y acaban comprando ropa y juguetes de Disney. Hoy en día las películas se consumen de igual modo que en otros tiempos, en la cultura barroca, se compraban las reliquias de los santos, siempre queriendo obtener recuerdos de la visión-experimentación de una misa fastuosa en una iglesia-catedral también espectacular y en última instancia performativa en su decoración excesiva. Entre la pasión de Cristo y la victoria de Luke Skywalker, en la última escena de *La Guerra de las Galaxias*, hay una línea recta (neo)barroca –donde la virgen María y la princesa Leia hacen de intermediarias del público sufriente en suspenso.

Tanto en el Barroco como en el Neobarroco, el objetivo no es lograr una reacción intelectual y racional del individuo protestante particular, sino, por el contrario, convertir a la gente en masa, esto es, volverla sujeto de una cultura de masas, siguiendo la lógica política de la gubernamentalidad. Precisamente, según nos recuerda José Antonio Maravall (2002), el Barroco hispánico fue el primero en convertir la cultura en fenómeno moderno de masas. En el Barroco, el espectador se masifica por medio del control biopolítico, por medio de las

reacciones somáticas, biopolíticas, afectivas, no intelectuales creadas por los efectos especiales. El espectador se convierte en masa a través de despliegues visuales de capital o espectáculos alegórico-mítico-religiosos que lo superan, que lo desbordan en puro placer somático-afectivo.

Tanto en el Barroco como en el Neobarroco, se muestra al capitalismo, se le representa, como el último espectáculo cósmico-religioso; y, por tanto, las masas están obligadas a experimentar reacciones no racionales y somáticas frente a estas alegorías del capital, en las que este se convierte en un mensaje aristocrático o elitista que las masas desean, pero no pueden hacer suyo. Si la producción del filme *Avatar* (2009) costó 237 millones de dólares (más la promoción, otros 150 millones), el despliegue alegórico de ese capital tiene, al fin y al cabo, un solo efecto: apabullar al espectador con la proximidad inalcanzable de un capital excesivo que nunca tendrá pero que puede contemplar como efecto especial. Dado que la reacción es somática, el efecto generado por ese espectáculo del capital es de puro deseo, de necesidad de consumir *Avatar*, con una exigencia y un anhelo que ni el mismo sujeto espectador comprende. Además, estas técnicas elitistas que generan deseo de consumir capital visualizado se extienden a los niños que, incluso contra la voluntad de los padres, son forzados a consumir: en la década de los noventa no había padres que pudieran hacer frente a la fiebre del consumo de dinosaurios. Había que comprar y gozar dinosaurios. Se extendió entre los niños el deseo de experimentar (sentir) el fenómeno de los dinosaurios, con lo que se creó la necesidad de comprar, además de los dinosaurios, todas las mercancías conectadas (*tie-in merchandising*) que son características del Barroco excesivo y decorativo: zapatillas, hamburguesas, cereales, camisetas, videojuegos, juguetes, etc. Al final, hasta los zoológicos y los museos tuvieron que postrarse ante el drama prehistórico, aunque global neobarroco, de los dinosaurios, creando a su vez dinosaurios consumibles. Así, todo acaba con un niño pobre que, incluso en Filipinas, quiere comprarse unas carísimas zapatillas de Nike, con una tecnología neobarroca y neoliberal que identifica deseo con consumo. El último producto, contradictorio e irónico, del protestantismo es un Barroco extendido, un Neobarroco globalizado, que vuelve a una realidad que el protestantismo, negándola desde el principio, usó sin embargo para constituirse.

Finalmente, estas películas llamadas *blockbuster*, estas alegorías performativas y excesivas del Neobarroco, en la medida en que son los

espectáculos más globales –dado que son los espectáculos que consiguen distribuirse en más países– logran crear también un deseo en torno a la globalización: el deseo de participar en la *performance* más global, de formar parte de esa «comunidad global imaginada», en el sentido político que Anderson le da a la palabra «imaginada» para hablar de nacionalismo (2006). En realidad, la única oportunidad que un espectador pobre tiene de abandonar su situación y participar en la más rica presentación del capitalismo es ver estas películas alegóricas –y más recientemente, disponer de un teléfono móvil, un móvil potente, un *smartphone* o *iPhone*, que se convierte en el último fetiche de la globalización neobarroca ya que permite el acceso a todas las *performances* barrocas del capital global en internet.

El hecho de que Facebook tenga 2.270 millones de usuarios activos en 2018 (The Statistics Portal 2018) o que el video juego en línea *World of Warcraft*, un juego de tipo MMORPG (*massively multiplayer online role-playing game*), convoque a 7 millones de personas y que en la vida del juego haya tenido más de 100 millones de usuarios (Sarkar 2014), no son sino manifestaciones más actualizadas de la misma comunidad global imaginada.

Ha de tenerse en cuenta que las películas *blockbuster* nacieron en la década de los setenta, antes que internet y la web, y que, por tanto, fueron precursoras de estos, los cuales se extendieron y se popularizaron durante la segunda mitad de la década de los noventa, a través de compañías como Netscape y AOL. Pero la imagen digital, creada tecnológicamente, nació en el cine a finales de los setenta, y luego se exportó a internet en los noventa; aún hoy, el mayor espectáculo global es el cine (*Avatar*, 2009). En cualquier caso, en los *blockbusters* están ya todos los elementos que conformarán internet: el uso de la imagen digital, la creación de una comunidad global, y un deseo consumista también global de tomar parte en esa comunidad imaginada, donde puede verse el espectáculo del capital en su expresión más global, más cara y más alegórica –como representación universal de la globalización.

Por supuesto que, contra el objetivo unificador de esta nueva Contrarreforma protestante y neoliberal, existe la pluralidad bárbara, medieval e irreductible de las globalizaciones, que, en último término, haciendo frente al neoliberalismo, pueden dar al traste con él. Ya Walter Benjamin formuló esta lógica en su trabajo acerca del origen del teatro barroco alemán o *Trauerspiel* (2006). Este autor entendió que la lógica alegórica del Barroco albergaba en sí misma su contradicción y la lógica de su destrucción, ya que, en opinión de

este autor, la alegoría barroca estaba ya ligada a las ruinas y a la decadencia:

Si con el *Trauerspiel* la historia entra en escena, esto lo hace en tanto que escritura. La naturaleza lleva «historia» escrita en el rostro con los caracteres de la caducidad. La fisonomía alegórica de la naturaleza-historia [...] está presente en tanto que ruina. Pero con esta, la historia se redujo sensiblemente a escenario. Y así configurada, la historia no se plasma ciertamente como proceso de una vida eterna, más bien como decadencia incontenible. La alegoría se reconoce en ello mucho más allá de la belleza. Las alegorías son en el reino de los pensamientos lo que las ruinas en el reino de las cosas. De ahí el culto barroco a la ruina (Benjamin 2006: 396).

El carácter decadente y ruinoso de la alegoría reside en su limitación, es decir, en su tendencia globalizadora, finalmente fracasada. La alegoría pretende dar noticia de la totalidad, de la globalización, utilizando para ello materiales heterogéneos. Y el (Neo)Barroco intenta esconder, precisamente tras ese material heterogéneo, el hecho de que existen otras globalizaciones, otras realidades, otras naturalezas bárbaras, todas ellas heterogéneas y ruinosas. El (Neo)Barroco quiere apropiarse de esas otras realidades heterogéneas, a través de la decoración performativa, pero ignora que esa apropiación se resuelve siempre en fracaso y ruina. Tal como Benjamin intuía, el Barroco es una tentativa globalizadora de apropiarse del Otro, del otro bárbaro y, por tanto, el Barroco está siempre abocado al fracaso. Según él, el otro bárbaro del Barroco europeo, que va desde finales del XVI a principios del XVIII, proviene de dos sitios: la Antigüedad grecorromana y el Medievo europeo pagano. En sus propias palabras: «si la iglesia hubiera podido eliminar a los dioses arrancándolos de la memoria de sus fieles, la alegoresis [el lenguaje alegórico] nunca habría nacido, pues no es el monumento epigonal de ninguna victoria; sino, antes que eso, la palabra que debe exorcizar un resto aún intacto que sobrevive de la vida antigua [la Antigüedad]» (Benjamin 2006: 445). Aunque Benjamin limita la extensión de la alegoría al mundo pagano y al grecorromano, el mundo (post)colonial podría también incluirse, como otro elemento de la alegoría heterogénea y globalizada, pero, en última instancia, imposible de globalizar. De ahí la importancia de los monstruos, como alegorías de lo bárbaro, en el (Neo)Barroco: se convierten en señal de la otredad, de lo imposible de alegorizar, de algo que está más allá de lo performativo y lo decorativo. De ahí nuestra fascinación con personajes política y socialmente marginales como los asesinos en serie o los genios

autistas. Pero, en la medida en que no son alegorizables y repetitivos, los monstruos (neo)barrocos ofrecen la garantía de que la otredad no se convertirá en sujeto político. En esa exterioridad que los monstruos muestran; el sujeto político aparece como lo que es: el bárbaro.

El Neobarroco global surgido de la Contrarreforma neoliberal, que puede explicarse a través de las teorías de Benjamin, es (post)protestante y estadounidense. Pero existen también otros Neobarrocos, que responden a otras historias y a otras genealogías. El caso más importante es el de Latinoamérica. Bolívar Echeverría, por ejemplo, no historiza el Barroco en Latinoamérica como simple Contrarreforma católica, sino como una extensión del Barroco español y portugués, que había llegado ya a un nivel claro de ruina y decadencia, y que, en consecuencia, fue absorbido y reestructurado por la heterogeneidad que suponía el mundo indígena, es decir, el mundo bárbaro, a través del mestizaje:

[...] ante la imposibilidad de reconstruir sus mundos antiguos, tan complejos y tan frágiles, esa capa indígena derrotada emprendió en la práctica, espontáneamente, sin pregonar planes ni proyectos, la reconstrucción o recreación de la civilización europea –ibérica– en América. No solo dejó que los restos de su antiguo código civilizatorio fuesen devorados por el código civilizatorio vencedor de los europeos, sino que, asumiendo ella misma la subjetividad de este proceso, lo llevó a cabo de manera tal, que [...] esa reconstrucción resultó ser algo completamente diferente del modelo a reconstruir; resultó ser una civilización occidental europea retrabajada en el núcleo de su código por los restos del código indígena que debió asimilar. Jugando a ser europeos, imitando a los europeos, poniendo en escena lo europeo, los indios asimilados montaron una representación de la que ya no pudieron salir, y que es aquella en la que incluso nosotros nos encontramos todavía. Una puesta en escena absoluta, barroca: la *performance* sin fin del mestizaje (Echeverría 2002: 12-13).

Echeverría considera el Barroco como una *performance* indígena del mundo y la «civilización» hispana renacentista, cuya lógica americana heterogénea está siempre dividida y es bárbara. A partir del siglo XIX, según van surgiendo las repúblicas independientes, el Estado latinoamericano recupera el Barroco, en nombre del mestizaje, para prometer a cada individuo la igualdad y la legitimidad: «todos somos mestizos, todos somos iguales, nuestra raza barroca es el fundamento de nuestra igualdad». Aún más en el siglo XX, cuando se dan revoluciones populistas contra la aristocracia criolla,

empezando por la Revolución mexicana de 1910-1917, el nuevo despliegue estatal y homogeneizador del mestizaje cobrará todavía más fuerza e intelectuales como José Vasconcelos la celebrarán como «raza cósmica» (Vasconcelos 1997).

Sin embargo, y siguiendo a autores como Bolívar Echeverría (2000, 2002) o Lois P. Zamora (2011), se puede argumentar que el Barroco en Latinoamérica será, sobre todo, una *performance*, una reapropiación de la versión ibérica de la Contrarreforma, que llevará hasta el límite ruinoso la alegoría unificadora del Barroco. Este otro Barroco ibérico absoluto –que considera el mestizaje como su horizonte heterogéneo, monstruoso e incompatible– lo utilizarán las elites para controlar y reprimir a las clases mestizas e indígenas y crear, en el XX, un discurso estatal nacionalista y homogeneizador del mestizaje («todos somos mestizos»). Sin embargo, dicho Barroco estatal y nacionalista, del mismo modo, se convertirá en un campo de batalla abierto, porque la clase media no se constituirá en sujeto de la imaginación nacional hegemónica del mestizaje; la clase criolla continuará siendo el sujeto referencial de la nación. Así, el Barroco de las clases mestizas e indígenas, aún en los siglos XIX y XX, confiará en su potencial subversivo, aunque a menudo tomará la forma de populismo (indigenista) o de caudillismo, como atestiguan en los siglos XX y XXI el peronismo, el castrismo o el neobolivarismo chavista.

Así, en Latinoamérica el Neobarroco no es una Contrarreforma neoliberal contra el protestantismo capitalista liberal, sino un nuevo afloramiento en la globalización de una realidad y una lógica barroca histórica que continúan presentes, después de que entrara en crisis la ideología homogeneizante creada por el nacionalismo criollo a través del mestizaje. La representación populista de la alegoría es el melodrama: las telenovelas y los culebrones son primos hermanos contra-neoliberales y populares de los *blockbusters*.

Para comprender la influencia del Neobarroco es preciso entender la discusión entre Fredric Jameson y varios críticos postcoloniales. Jameson es, precisamente, incluso más que el mismo Jean-François Lyotard, el intelectual más señero en la teorización de lo que en su momento se definió como «postmodernidad-postmodernismo» (Jameson 1991), aunque ahora sepamos que era una forma inicial de teorizar la globalización desde una perspectiva estadounidense-centrista. En la discusión de Jameson con críticos postcoloniales podemos detectar los límites y contradicciones de la postmodernidad norteamericana y, también, a través de la crítica de Homi Bhabha a este, de la

globalización y del Neobarroco.

Ya en 1991, Jameson definió el postmodernismo como una lógica cultural que nace en Estados Unidos tras la Segunda Guerra Mundial, junto con la expansión del sector terciario como principal motor económico (capitalismo multinacional). En su libro sobre el postmodernismo, este autor identifica varios rasgos como características de la cultura postmoderna y, en su opinión, global: la superficialidad, la fragmentariedad (pastiche), el simulacro, la ahistoricidad, la falta de afectos, la nostalgia y la prioridad del espacio sobre el tiempo. Según manifiesta Jameson, dichas características apuntan a una sola lógica cultural y social:

una nueva superficialidad que se encuentra prolongada [...] en toda una cultura completamente nueva de la imagen o el simulacro [...] el consiguiente debilitamiento de la historicidad [...] en las nuevas formas de nuestra temporalidad privada, cuya estructura «esquizofrénica» [...] determina nuevas modalidades de relaciones sintácticas o sintagmáticas en las artes predominantemente temporales [...] un subsuelo emocional totalmente nuevo [...] (Jameson 1991: 21).

La fragmentariedad o esquizofrenia de la cultura, según Jameson, llegaría hasta las estructuras psíquicas del sujeto y de la cultura: «este giro en la dinámica de la patología cultural puede caracterizarse como el desplazamiento de la alienación del sujeto hacia su fragmentación» (1991: 37). Lo cual provocaría una especie de falta de emociones, algo que Jameson llama «el ocaso de los afectos en la cultura postmoderna» (1991: 30). La falta de afectividad, en consecuencia, convertiría a la nostalgia en la principal estructura psicológica o sentimental de la postmodernidad: «se hace especialmente evidente la incompatibilidad del lenguaje artístico de la “nostalgia” postmodernista con la historicidad genuina» (1991: 48-49). Y la nostalgia, a su vez, crearía una relación fragmentaria y con aspecto de pastiche con el pasado: «“historicismo” [...] la rapiña aleatoria de todos los estilos del pasado» (1991: 45).

Jameson resume todo esto en la predominancia del espacio: «nuestra vida cotidiana, nuestra experiencia psíquica y nuestros lenguajes culturales están hoy dominados por categorías más espaciales que temporales, habiendo sido estas últimas las que predominaron en el periodo precedente del modernismo propiamente dicho» (1991: 40). De todos modos, debido a que Jameson no otea más atrás en la historia, considera a la cultura postmoderna como algo

totalmente novedoso y no sabe cómo enfrentarse a la misma y aprehenderla. Ante esta lógica cultural que incluye todas las características del Barroco, Jameson muestra sorpresa y cierta urgencia:

Pero esta nueva e hipnótica moda estética nace como síntoma sofisticado de la liquidación de la historicidad, la pérdida de nuestra posibilidad vital de experimentar la historia de un modo activo: no podemos decir que produzca esta extraña ocultación del presente debido a su propio poder formal, sino únicamente para demostrar, a través de sus contradicciones internas, la totalidad de una situación en la que somos cada vez menos capaces de modelar representaciones de nuestra propia experiencia presente (1991: 52).

Igual que en el Barroco europeo del XVI-XVIII, Jameson reconoce su impotencia para mirar y comprender más allá de la cultura y la historia postmodernas norteamericanas, y, precisamente por eso, concluye que esa ceguera epistemológica e impotencia política sería la principal característica del Neobarroco postmoderno:

¿Podemos realmente identificar algún «momento de verdad» entre los más patentes «momentos de falsedad» de la cultura postmoderna? Y, aunque pudiéramos hacerlo, ¿no hay algo en última instancia inmovilizador en la consideración dialéctica del desarrollo histórico que acabamos de postular? ¿No tiende a provocar nuestra desmovilización y a condenarnos a una irremediable pasividad, al obstruir sistemáticamente las posibilidades de acción mediante el escollo insalvable del determinismo histórico? (1991: 105).

Dado que las modas intelectuales pasan deprisa, parecería que la interpretación de Jameson de 1991 ha perdido vigencia. Sin embargo, serviría para explicar la situación del Norte Global hasta 2008. La «modernidad líquida» de Zygmunt Bauman (2017b) o la «modernidad reflexiva» de Ulrich Beck (2000), por ejemplo, no son más que variaciones de la formulación neobarroca de Jameson.

Tres años más tarde, Jameson recibió una respuesta por parte del crítico postcolonial Homi Bhabha en su obra *El lugar de la cultura* (2002), en la que este le espetaba a aquel que lo que presentaba como algo nuevo e impensable en el Norte Global –la cultura postmoderna–, era la situación general y normal en el Sur Global desde los tiempos del colonialismo, en lo que podría considerarse una anticipación postcolonial de las teorías barrocas de

Echeverría. Para Bhabha, los rasgos principales de las regiones y sociedades postcoloniales que habían recibido la influencia del imperialismo europeo son la fragmentariedad, la hibridación, la superficialidad y la ahistoricidad —es decir, las características que Jameson adjudica al postmodernismo—. Es más, en opinión de Bhabha, la condición postcolonial sería explicada por una categoría espacial: el tercer espacio, una dimensión espacial que pone en cuestión a los espacios imperial y colonial. Según Bhabha, este tercer espacio, a pesar de que muestra los rasgos descritos por Jameson (sujeto dividido, fragmentariedad), no puede comprenderse según una crítica marxista que lo reduce a un problema de economía y lucha de clases sociales (el capitalismo tardío o multinacional que emerge después de la Segunda Guerra Mundial), sino que, por el contrario, acarrea más «pluralidad y diversidad social», esto es, apunta a la política de los nuevos movimientos sociales, a la política de las minorías y de los bárbaros, donde la lucha de clases sociales no subordina otras luchas como el racismo o el feminismo:

La objetividad social de la política basada en grupos de los nuevos movimientos sociales [...] se encuentra, según la argumentación de Jameson, en las superficies de simulacro de las instituciones mediáticas [...]. La construcción de solidaridades políticas entre minorías o grupos de interés especial serían consideradas entonces «seudo-dialécticas» salvo que su alineamiento sea mediado por la identificación previa y primordial con la identidad de clase [...]. Las jerarquías raciales, las discriminaciones sexuales, o, por ejemplo, la vinculación de ambas formas de diferenciación social en las prácticas inicuas de la legislación para refugiados y nacionalidades, pueden ser causas legítimas para la acción política, pero la formación del grupo político por sí mismo como una conciencia efectiva solo podría tener lugar con la mediación de la categoría de clase (Bhabha 2002: 267).

Para Bhabha, limitar la lógica plural de la postmodernidad a la categoría de clase social deja otras diferencias al margen, y las convierte en incomprensibles, en bárbaras. Esa actitud limitadora, por tanto, implicaría repetir la visión hegemónica neoliberal del Neobarroco, ya que la teoría de Jameson no comprende la diversidad real que emana de la nueva lógica neobarroca global. Como dice el mismo Bhabha, el «concepto innovador del sujeto político [de Jameson], como una agencia espacial descentrada, queda constreñido por su convicción de que el momento del genuino reconocimiento de la Historia, la garantía de su objetividad material, está en la capacidad del

concepto de clase de volverse el espejo de la producción social y la representación cultural» (2002: 267). Bhabha no niega la diversidad del Neobarroco, sino que subraya la auténtica heterogeneidad de esa diversidad, como consecuencia directa de la condición de la postcolonialidad. Es decir, la fragmentariedad y la pluralidad del sujeto no pueden entenderse como una simple «diversidad demográfica» o «fragmentación del sujeto moderno», que a fin de cuentas podría reducirse a la categoría de «clase social», sino que ha de considerarse como el afloramiento de un nuevo espacio político-cultural y de un nuevo sujeto heterogéneo contra el cual se organiza el postmodernismo del Norte Global en formas que son solo una repetición del Barroco de los siglos XVI y XVII. Los que no pueden ser reducidos a «minoría» (del sujeto moderno homogéneo y mayoritario, es decir, imperial) son, al fin y al cabo, los bárbaros: «las divisiones binarias del espacio social descuidan la profunda disyunción temporal (el tiempo y el espacio traduccional) a través del cual las comunidades minoritarias negocian sus identificaciones colectivas. Porque lo que está en cuestión en el discurso de las minorías es la creación de agencia mediante posiciones inconmensurables (no simplemente múltiples)» (2002: 277). Aquí, Bhabha, cuando identifica al bárbaro con lo inconmensurable, está repitiendo la crítica benjaminiana del Barroco, donde el Otro es lo que la alegoría barroca no puede representar y commensurar, y apunta a su ruina.

En un nivel más general, la condición postcolonial defendida por Bhabha nos ofrece una oportunidad de repensar la modernidad (barroca y victoriana), volviendo a pensar en ella como sujeto, tiempo y espacio que no pueden unificarse y homogeneizarse como totalidad coherente debido al sujeto bárbaro exterior:

La herencia cultural de la esclavitud o el colonialismo es puesta *antes* de la modernidad *no* para resolver sus diferencias históricas en una nueva totalidad, no para abandonar sus tradiciones. Es para introducir otro lugar de inscripción e intervención, otro sitio enunciativo híbrido, «inapropiado», a través de esa escisión temporal, o desfase temporal, que he abierto [...] para la significación de la agencia postcolonial (2002: 291).

Hemos visto antes cómo las tradiciones barrocas, europea hegemónica y latinoamericana subalterna o contra-hegemónica, explicaban la historia del Barroco: diversidad, diferencia y heterogeneidad irreducibles que se negocian a través del mestizaje. También, en la disconformidad entre los discursos de

Jameson y Bhabha, podemos ver dos facetas: la interior y la exterior, la homogeneizadora y la heterogénea, la civilizada y la bárbara. Leyendo ambas a un tiempo, hemos de aceptar que la historia global actual se articula en función de la lógica del Neobarroco. Ni Jameson ni Bhabha niegan la heterogeneidad y la diversidad bárbara de los tiempos actuales.

Aún más, y en esta ocasión la crítica es para Bhabha, puede decirse que también él, por medio de sus teorías postcoloniales, crea una zona exterior homogénea, al aplicar la categoría general de «postcolonialidad» a cualquier situación no occidental. El mismo Bhabha, aunque acepta la apertura y la heterogeneidad de dicha categoría, siempre le adjudica las mismas características (carácter híbrido, diferencia, espacio tercero...), con lo cual su categoría de «postcolonial» termina siendo tan homogénea como la de «postmodernidad» de Jameson. Es más, en el caso de Bhabha, dado que la postcolonialidad, como categoría y como teoría, la considera siempre desde una postcolonialidad anglosajona, reduce el resto de las diferencias neobarrocas no anglosajonas a dicha categoría. Por lo tanto, igual que hace Jameson, Bhabha acaba considerando cualquier otra heterogeneidad según la postcolonialidad anglosajona (India-Reino Unido), si bien de vez en cuando se refiere a otros autores no anglosajones como Franz Fanon. Es decir, sus teorías terminan replicando el multiculturalismo anglosajón como realidad interna a dos Estados hegemónicos, el norteamericano y el británico, y por tanto terminan legitimando la hegemonía global de estos.

Precisamente en Latinoamérica, donde el Barroco es una categoría históricamente más antigua, las teorías de la postcolonialidad han tenido grandes problemas para explicar dicha historia barroca; y es que, históricamente, el momento postcolonial en Latinoamérica se da en el siglo XIX, sobre los años 1810-1825 con las guerras coloniales de independencia (con las excepciones de Cuba y Puerto Rico), y no en el siglo XX como describe Bhabha, por lo que la «postcolonialidad» ha de adaptarse a Latinoamérica, proclamando que se trata de una categoría «móvil», «fluida» o «táctica» (Coronil 2004). Sin embargo, eso sería ceder ante la homogeneización anglosajona, por lo que se puede hacer a Bhabha la misma crítica que a Jameson. Es más, últimamente ha surgido una realidad impensable para Bhabha: dentro de la diferencia postcolonial surge también una diferencia de clase, no como última categoría general y redefinidora, sino como una categoría que complica y divide aún más el ámbito postcolonial.

Hoy en día las elites indias, tanto las residentes en el Reino Unido como en la India, forman parte también de la aristocracia global neoliberal.

Últimamente la teoría postcolonial latinoamericana ha optado por un planteamiento diferente, basado en los conceptos más generales de «decolonización» y «decolonialidad del poder» (Quijano 2014; Mignolo 2007; Escobar 2010). Sin embargo, esta nueva corriente ha empezado a caer en la reificación y homogeneización de la historia indígena, donde pasados imperiales pre-coloniales como el inca o el maya son identificados como decoloniales, creando así un esencialismo respecto a lo occidental que contrasta vivamente con la celebración de lo híbrido en la teoría postcolonial anterior.

Está claro, pues, que el Neobarroco es un momento histórico, con su lógica y su estructura propias, que, según produce una heterogeneidad histórica y cultural crecientes, reduce las opciones de pensar y comprender dicha pluralidad. Así pues, ¿cómo pensar el Neobarroco más allá de las categorías de «postcolonialidad» y «decolonialidad»? ¿Cómo pensar los nuevos bárbaros del Neobarroco global? En efecto, para pensar este presente neobarroco aún hemos de descender a la Edad Media y, así, conformar una teoría medieval de los bárbaros.

La Ilustración y el Neoclasicismo, desde esta expansión de la categoría del (Neo)Barroco, solo se pueden comprender como una hipertrofia o radicalización de la condición barroca: el saber y la política ilustrados intentan contener el exceso barroco a través de una racionalidad que requiere una jerarquización déspota del sujeto ilustrado. En ese sentido, la Ilustración no es una ruptura con el Barroco, sino su radicalización epistemológica y política, donde la *performance* y el exceso decorativo barroco pasan a disfrazarse de orden racional, estable y en completa consonancia con una realidad que, en el discurso ilustrado, se convierte en objetiva, pero donde lo colonial y lo subalterno (las masas barrocas) desaparecen bajo la postulación de un sujeto racional universal. Es por eso que la Ilustración será testigo de las revueltas populares «irracionales» más importantes en un momento donde el orden ilustrado debiera haber impuesto un mayor nivel de estabilidad y justicia; el Motín de Esquilache (1766) es el punto de inflexión de la ilustración española. El Renacimiento a su vez no sería sino el comienzo barroco del conflicto entre Reforma y Contrarreforma; es ahí donde la modernidad comienza en su conflictividad histórica. Es a partir del cisma de

Lutero que el ideal humanista del Renacimiento adquiere su verdadero valor moderno, económico y político, en la formulación ética del sujeto protestante burgués que desencadena el capitalismo moderno, según ya lo apuntó Weber (2013).

VI. LA NUEVA EDAD MEDIA

No hay mejor forma de comprender que estamos en una nueva Edad Media que comparar las obras publicadas por dos intelectuales estadounidenses de derechas tras la caída del Muro de Berlín, precisamente los libros de un alumno y de su profesor: *El fin de la historia y el último hombre*, de Francis Fukuyama (1992) y *Choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, de Samuel Huntington (2005). En opinión del alumno, en la década de los noventa, la democracia liberal capitalista se convirtió en la última e insuperable forma de Estado global, y por tanto la historia había llegado a su final. Tendríamos una especie de *pax americana*, una paz eterna lograda por Estados Unidos. Al cabo de cuatro años y en contra de su alumno, el profesor proclamó que no se trataba de una *pax americana*, sino más bien de una *bellum civilitationum*, de una guerra global entre civilizaciones. Según Huntington, Estados Unidos habría perdido su hegemonía global, por lo que los varios Estados más poderosos se alzarían contra aquel, tomando cada uno de ellos su propia historia civilizacional como fundamento y piedra angular. Es decir, no hay situación más medieval que afirmar que tenemos un imperio universal (Fukuyama) y añadir a continuación que los bárbaros ya han llegado a las puertas (Huntington). Como dice este último autor: «a escala mundial, parecía que, en muchos aspectos, la civilización estaba cediendo ante la barbarie, lo cual generaba la imagen de un fenómeno sin precedentes, el de una Edad Oscura universal que podía caer sobre la humanidad» (2005: 316).

Son muchos los autores que afirman que hemos entrado en una nueva Edad Media. Por ejemplo, Žižek, en su *El espinoso sujeto* (2009b) dice: «Uno de los lugares comunes de hoy en día es que estamos entrando en una nueva sociedad medieval que se representa como un Nuevo Orden Mundial; el grano de verdad en esta comparación es que el Nuevo Orden Mundial, como en la época medieval, es global, pero no universal, puesto que apunta a un nuevo *orden* global con cada parte en el lugar que se le asigne» (2009b: 217). En Estados Unidos, sobre todo en la disciplina de los estudios internacionales y en grupos del tipo *think-tank*, el concepto de una nueva Edad Media ha generado varias publicaciones breves, mayormente artículos, que se

identifican como parte de una nueva corriente de pensamiento denominada *neomedievalismo*. Aunque dicha corriente neomedievalista parte del libro publicado por el politólogo Hedley Bull en 1977, *La sociedad anárquica. Un estudio sobre el orden en la política mundial* (2005), a partir de los ataques del 9 de septiembre de 2001, fue apropiada por el Gobierno norteamericano republicano del presidente G. W. Bush (Departamento de Justicia, Pentágono) para justificar sus acciones en Irak, Afganistán y Guantánamo. Posteriormente, y como consecuencia, también el neoconservadurismo se ha interesado por el neomedievalismo y lo ha convertido en uno de sus pilares intelectuales. Entre otros artículos y libros, merece citar los siguientes: «La Nueva Edad Media» («The New Middle Ages») de John Rapley (2006) y «De la Nueva Edad Media a una Nueva Edad Oscura: El declive del Estado y la estrategia norteamericana» («From the New Middle Ages to a New Dark Age: The Decline of the State and US Strategy») de Phil Williams (2008). Como concluye Bruce Holsinger en su corto pero incisivo *Neomedievalismo, Neoconservadurismo y la Guerra del Terror* (*Neomedievalism, Neoconservatism, and the War on Terror*, 2007), la aparición del artículo de Rapley en 2006

señala lo que creo que podemos llamar con seguridad la incorporación del neomedievalismo: su repentina transformación posterior al 9/11 de una teoría académica provocativa a un lenguaje de transformación global de gran alcance en sus implicaciones para el propio entendimiento de Estados Unidos como una nueva forma de Estado no estatal. Hegemonía y soberanía transnacional. [...] *En su forma actual, el neomedievalismo es sobre todo un paradigma para la renovación intelectual neoconservadora* (Holsinger 2007: 62-65).

Andrew B. R. Elliott (2017) defiende una tesis similar para el caso de los medios de comunicación americanos.

En Europa, junto a Umberto Eco (*et al.* 1974), esta idea la anticipó Alain Minc en su *La Nueva Edad Media* (1994). Y, en realidad, la idea no es nueva, porque ya en 1927 Nikolai Berdiaev publicó en Francia *Una nueva Edad Media; reflexiones sobre el futuro de Rusia y Europa* (*Un nouveau moyen âge; réflexions sur les destinées de la Russie et l'Europe*), en respuesta al despegue de la Unión Soviética. En cualquier caso, ha sido Alain Minc quien mejor ha explicado, desde la perspectiva de la disolución de la Unión Soviética (1990), la dimensión radical histórica de una nueva Edad Media.

Merece la pena citar en su integridad la principal reivindicación que hace el autor en la introducción de su obra, para subrayar el carácter radical y apocalíptico que le atribuye al giro medieval:

Es evidente que no todo tiene su origen en la caída del comunismo, pero todo está relacionado con ella. Tanto es así que la onda expansiva de su hundimiento *no tiene parangón quizá desde la desaparición del Imperio romano*. En comparación con el hundimiento comunista, el final del Imperio otomano, el desmembramiento de Austria-Hungría o el aplastamiento de las tentativas imperialistas alemanas parecen simples acontecimientos de orden menor. Y es que, dado que se consideraba a sí mismo como un imperio mundial, el soviético había conseguido condicionar a todo el mundo. Algo evidente no solo en el interior de sus fronteras y en su órbita de influencia, sino también entre sus enemigos, cuyo futuro condicionaba, ya fuese como chivo expiatorio o como amenaza, como fantasma o como aliado. *Nunca imperio alguno* consiguió una hazaña parecida, *ni siquiera Roma*, a la que los pueblos bárbaros podían ignorar ampliamente. En cambio, del seísmo de la muerte del comunismo nadie sale indemne. El poscomunismo no se resume ni en el triunfo incontestable de la economía de mercado ni en la venganza de las naciones occidentales ni en un hipotético *imperium* americano. De su caída no se desprende ninguna consecuencia dominante y excluyente. Todas son verdaderas y todas son falsas. Es esta incapacidad para descubrir el principio fundador del mundo poscomunista la que, de alguna manera, nos conduce a una nueva Edad Media (Minc 1994: 10-11, la cursiva es nuestra).

Se ha de tener en cuenta que Minc habla desde Francia y que su perspectiva se limita a Europa –incluyendo a la Unión Soviética en la historia comunista-socialista europea– y que, por tanto, relega todo el resto de regiones del mundo a la periferia o al exterior europeos. En este contexto, la comparación con Roma es muy importante, ya que antes de Roma es imposible pensar en Europa como sujeto global y, consecuentemente, este cambio, este inicio de una nueva Edad Media contemporánea, no tiene precedentes para Minc. Dicho de otro modo, en opinión de este autor, desde que en Europa ha existido algún tipo de unidad o entidad política, nunca ha habido un cambio comparable a la desintegración del bloque soviético: ni siquiera la larga Edad Media (V-XV) es importante frente a esta otra nueva Edad Media nuestra. En la reivindicación de Minc, como en las proclamas estadounidenses de Fukuyama y Huntington mencionadas anteriormente, la verdad es más local y no tan apocalíptica: la crisis se limita a la pérdida del antiguo estatus de superpotencia de Europa y la Unión Soviética (para los autores americanos es

la misma crisis cuyo sujeto es en cambio Estados Unidos).

Hablo de la «verdad local» de dichos autores porque Europa ha estado en crisis desde el siglo XVII, según iba decayendo el imperio europeo correspondiente: el de los Austrias, el francés, el británico, el austrohúngaro, el prusiano, el ruso... Por lo tanto, Europa, en tanto en cuanto ha tenido algún tipo de unidad, y se ha proclamado en su totalidad geopolítica como reflejo de Roma, ha estado en crisis. Al fin y al cabo, la historia de Europa es una *translatio imperii* romana de la que se han servido los diferentes imperios europeos a través del tiempo. La historia europea imperialista ha marcado los intentos y fracasos de esa *translatio* romana por antonomasia. Más aún, incluso antes del siglo XVII, desde que Carlomagno quisiera resucitar el Sacro Imperio Romano en el IX, Europa ha estado en crisis; el reino carolingio no duró 200 años.

En cuanto se refiere a Estados Unidos, este país ha sido una superpotencia desde la Segunda Guerra Mundial, y siempre contra su adversario en la Guerra Fría, la Unión Soviética; es decir, nunca. Así pues, cuando Minc habla del futuro y de la utopía de la Unión Europea después de la gran crisis «sin precedentes desde Roma» de 1989-1990, lo hace olvidando la historia de crisis constantes que han definido a Europa desde su inepción medieval. Claro, la crisis es tan nueva que a Minc le parece tan importante como la del Imperio romano.

Fuera de Europa, el final de la Unión Soviética no se manifiesta como una nueva Edad Media, sino como la continuación, muy conocida, de una historia (post)colonial o, en el mejor de los casos (China), de liberación de una servidumbre europeo-estadounidense. Es decir, la caída de la Unión Soviética y la desintegración de Occidente representan el final de su oscura y mezquina modernidad –una modernidad que a los ojos de poblaciones no europeas colonizadas por la Europa moderna se parece más a una Edad Media–. Por tanto, para el mundo no occidental, 1989 augura el principio de una Nueva Era que, a sus ojos, es por primera vez verdaderamente «moderna» en el sentido de que augura su propia *modernidad no occidental*. La proclamación del surgimiento de una nueva Edad Media es algo muy europeo-estadounidense, y no le sirve al resto del globo. Para la mayor parte del mundo no se trata de una nueva Edad Media post-1989, sino del comienzo de una era nueva y más prometedora: el principio del sueño y la utopía de que el modelo de la clase media puede difundirse de manera universal y, por tanto, de manera

genuinamente moderna por primera vez –algo que irónicamente el universalismo europeo-estadounidense siempre le ha negado al resto del mundo a través del imperialismo—. Entonces, ¿por qué aferrarse a este término no tan universal y tan local, tan europeo? ¿Por qué hablar de la posibilidad de una nueva Edad Media global?

Hagamos una rápida arqueología del concepto de «Edad Media». El término se propagó después de Petrarca, aunque él solo distinguiera dos etapas, la Antigüedad y la Nueva. Fue Leonardo Bruni, en su *Historia del pueblo florentino (Historiarum Florentini populi libri XII)*, de 1442, el primero en utilizar una nueva triple división histórica, de la que procede el concepto de «Edad Media»: Edad Antigua o Antigüedad, Edad Media y Edad Nueva. La expresión «*medium aevum*», sin embargo, de la que procede el adjetivo «medieval», fue creada en 1604, cuando el Imperio de los Austrias comenzaba ya a sufrir su crisis final –es decir, cuando ya el Renacimiento había acabado, y el Barroco se convertía en la visión hegemónica en el mundo cristiano europeo tanto católico como protestante—. Más aún, la triple división no se estandarizó hasta que el historiador alemán Christoph Cellarius (1638-1707) no la propuso tal como nosotros la conocemos: Edad Antigua, Medieval y Moderna (*Historia Universal Dividida en Antiguo, Medieval y Nuevo Periodo*, 1688). Por lo tanto, nuestro pensamiento histórico sobre la Edad Media se difundió 200 años después de haber finalizado la Edad Media, ya en un Barroco incipiente.

Pero si, como hemos dicho, desde una perspectiva no europea u occidental esta división no tiene sentido, ¿por qué seguir usándola? Porque existe un uso más universal. Teniendo en cuenta que desde 1492 el imperialismo europeo ha conquistado y transformado todo el mundo, y que los imperialismos británico y estadounidense son el culmen de esa historia imperialista (XIX-XX), lo que los europeos llaman «modernidad» sería la verdadera Edad Media para el mundo no europeo, ya que la ocasión para librarse del yugo de ese imperialismo recién comienza ahora, concretamente a partir de 1989 o, mejor aún, después de 2008. No es una coincidencia que, en varias historias, y sin ir más lejos en la de Galicia, por ejemplo, y sobre todo en su historia literaria, a la modernidad, a la época entre los siglos XVI-XVIII, se le llame *os séculos escuros* (los siglos oscuros).

La única pregunta, entonces, sería: ¿qué será esta nueva era que ya no es claramente ni europea ni americana y que comienza a partir de 1989 o 2008?

¿Será una época que ha de traer a todo el mundo libertad y nuevas posibilidades o una extensión, aún más oscura y represora, de aquella «Edad Media imperialista moderna occidental» que se prolongó desde 1492 hasta 2008? ¿Esa época oscura colonialista que los europeos denominan «modernidad» tenderá a desaparecer o se reforzará aún más? ¿Debemos visitar y repensar la modernidad europea (XVI-XX) como el comienzo de esta nueva era (XXI-) que, por su universalidad, puede incluso denominarse como la verdaderamente moderna, en el sentido de que abre las puertas del progreso moderno no solo a europeos y norteamericanos, sino también a pueblos colonizados hasta fechas recientes? ¿O esa «Edad Media europea moderna», colonizadora y represora, termina ahí (1989-2008), con la hegemonía imperialista europeo-estadounidense y, por tanto, hemos entrado en una nueva fase completamente nueva y sin precedentes? Además, el asunto es más complejo que el discurso de «la universalización del capitalismo de mano de la globalización», ya que entran en juego otras historias, otras razas y culturas que tienen una relación mucho más parcial y reciente respecto al mismo. El capitalismo sería un componente importante, pero no el único. El problema no puede ya entenderse desde una visión europeo-estadounidense, porque ignoramos cómo serán los cambios que el capitalismo sufrirá, por ejemplo, en Asia, a causa de las propias historias no modernas de ese continente (las historias china, india, coreana, japonesa, etcétera).

Por tanto, lo que queremos defender es esto: si reparamos en la vieja Edad Media europea (siglos V-XV), parece que esta nueva etapa que llamamos *modernidad* (XVI-XX) y que para el resto del mundo no europeo se asemeja más a una verdadera Edad Media, irónicamente, parece haber acabado y dado lugar a una Nueva Edad Media más «real» (XXI-) por su alcance global, y que, por tanto, tiene ciertamente el aspecto de tal, de Edad Media universal: poblada por bárbaros (la diversidad global) y estructurada conforme a una jerarquía casi feudal (la polarización social neoliberal). Este nuevo Medievo no es la Edad Media europea (V-XV) ni la «Edad Media» del imperialismo europeo moderno (XVI-XX), sino la Edad Media global (XXI-). Por lo cual el término «Edad Media» puede utilizarse como un concepto móvil, para desuniversalizar la historia europeo-estadounidense, y subrayar el punto de vista geopolítico que dicho término siempre implica: ¿para quién es la Edad Media?[\[1\]](#).

Pero teniendo en cuenta que en Europa tenemos una Alta (V-X) y una Baja

(X-XV) Edad Media, digamos que el *quid* del futuro está precisamente ahí, en la posibilidad de una doble lectura de la Edad Media europea: como la separación, división y renovación que crea la llegada de los bárbaros (Alta Edad Media), o como el sistema represivo que conocemos con el nombre de feudalismo, en el que las diferencias entre la aristocracia y el pueblo llano se polarizan y se naturalizan (Baja Edad Media). Y la cuestión es, pues, precisamente esa: decidir qué dirección tomará esta época medieval actual nuestra. En efecto, si todos los «bárbaros» que no son europeos destruyen y hacen trizas el «imperio» europeo-estadounidense, tendremos la opción utópica de ir en otra dirección. Sin embargo, si, tras la crisis, estamos llamados a ser un pueblo llano controlado por una nueva aristocracia global, esta vez en el nombre de la religión del consumo universal (con todas las herejías que se enfrentan a ella), entonces el porvenir es oscuro y temible. Este ensayo pretende defender que hoy en día aún existen esas dos opciones y que podemos actuar e influir en ellas.

La razón de que adoptemos el nombre de «Edad Media» para definir la globalización es eurocéntrica. La «Roma» imperialista de los siglos XVI-XX ha sido Europa (y Estados Unidos tardíamente) y tal como, tras la decadencia de Roma, los bárbaros llegados de fuera y los que ya habitaban dentro (paganos) formaron y acomodaron los fantasmas de aquel Imperio, también ahora la nueva Roma (Europa-Estados Unidos) ha afectado y dado forma a todos los bárbaros llegados después, obligándolos, al fin y al cabo, a formar parte de su historia. Esto no lo digo, como hacen muchos filósofos europeos, por arrogancia o complejo de superioridad porque, a fin de cuentas, esta Roma europeo-estadounidense moderna ha sido el imperio más sangriento y dado a la violencia de toda la historia de la humanidad: comienza con el holocausto de la conquista de las Américas (hasta 100 millones de indígenas) y termina con el holocausto judío (6 millones de judíos, romanís y homosexuales) que marca y define el rechazo occidental al inmigrante incluso después de 1989-2008 (Agamben 1998).

Aún diría más: avances occidentales como internet o la democracia liberal burguesa no son, inevitablemente, el único o el mejor camino, o el único signo de progreso. Por el contrario, ahora estamos viendo el lado oscuro y el alto precio de los logros de la nueva Roma global: sobre todo en el ámbito de la ecología, pero también en el del cuerpo humano (obesidad y otros problemas biopolíticos similares). Incluso desde un punto de vista actual «bárbaro»,

vemos aún más claro que esos logros europeo-estadounidenses no han surgido nunca desde dentro del Imperio, sino que han estado siempre ligados al colonialismo. En España, pongamos por caso, es aún discutible hasta qué punto la Real Compañía Guipuzcoana de Caracas influyó en la Ilustración vasca (Real Sociedad Bascongada de Amigos del País) y, más tarde, en toda la ilustración española (a través de la diseminación del modelo de Sociedades Económicas de Amigos del País), pero en ningún modo es descartable dicha influencia colonial (Gabilondo 2016).

Así pues, la historia que el mundo tiene hoy en común, la historia «unificadora», es una Edad Media europeo-estadounidense moderna, imperialista y violenta: una historia universal negativa. La cuestión, tal como se ha dicho, es discutir cómo va a continuar esa Edad Media moderna en la era de la globalización, si por el camino de la diversidad irreductible y prometedora de los bárbaros o por el camino del feudalismo polarizado aristocrático y represor. En cualquier caso, antes de decidir dónde iremos a parar, o dónde acabará nuestra descendencia, es importante identificar tres características «medievales» de esta nueva Edad Media.

FRONTERAS Y ZONAS DE CONTACTO

Hay mucha discusión a la hora de decidir qué aspecto tendrá el futuro. Para críticos como Žižek (2012) o Huntington (2005), el porvenir global del mundo se asemejará a un sistema multipolar donde China, junto a Europa y Estado Unidos, se agregará a un nuevo triángulo, pero que no resultará en una triangulación estable, porque la desequilibrarán Rusia, la India, Japón y Brasil. Quienes proponen que el Estado perderá fuerza como institución afirman, por el contrario, que existe un solo sistema y que, según el mismo vaya reforzando sus propias instituciones y estructuras oligárquicas de clase, tendrá un mayor poder global; para estos autores habría una globalización única y hegemónica. En esta última escuela predominan los marxistas y postmarxistas. Empezando por la obra precursora de Braudel (*Civilización material, economía y capitalismo*, 1984), siguiendo por la propuesta de sistema-mundo de Immanuel M. Wallerstein (*El moderno sistema mundial* 2016) y hasta *Imperio* (2005) de Michael Hardt y Antonio Negri, estas teorías defienden un sistema único y proponen como premisa axiomática que el

capitalismo es la fuerza unificadora e inevitable que conforma la globalización. Para ellos, es el capitalismo el que unifica y explica las peculiaridades y las diferencias de la globalización, de otra forma impensables. Por último, quienes niegan la globalización en general (Hirst y Thompson 1990) defienden que no ha habido ningún cambio radical en el desarrollo del capitalismo en el fin de milenio, y que los 193 Estados actuales que constituyen el orden internacional seguirán adelante bajo la hegemonía debilitada, pero, aun así, incuestionable de Estados Unidos.

Con todo eso, lo que esas aproximaciones tienen en común es una epistemología moderna. Esto es, la mayoría de estos autores creen que, solo después de la modernidad, es el Estado una entidad autosuficiente (crisis, decadencia, resurgimiento...) y la propia globalización, un sistema único. Al fin y al cabo, dichos autores se basan en una ontología cartesiana del Estado: el Estado se piensa a sí mismo como soberano, luego existe en una armonía monística con otros Estados asimismo soberanos. Es decir, «por un lado tenemos a Francia, por el otro a España, dos entidades separadas y existentes por sí mismas, como lo son China o Japón, así hasta 193». Los mismos postulan la existencia de Estados individuales y diferenciados con un ser propio y soberano —o, en el caso más radical, un solo imperio global como si de un Estado globalizado se tratara.

Para comprender la situación actual no basta con algunas referencias a la Edad Media, sino que es preciso recuperar el pensamiento medieval. La cuestión es que en la Edad Media no había Estados o reinos estables y precisamente definidos en su soberanía. La Edad Media tomaba las fronteras y las zonas de contacto como punto de partida de cualquier pensamiento geopolítico e histórico. Como consecuencia de la falta de estabilidad de los reinos y otras entidades políticas, y debido también a su movilidad, eran las zonas de contacto y las fronteras las que definían la vida política más que unos reinos siempre cambiantes y expuestos a las vicisitudes de los matrimonios y herencias reales.

Los ejemplos son numerosos. Lo que siempre se ha considerado como la «Caída del Imperio Romano», sobre todo a partir de la obra del historiador del siglo XVIII Edward Gibbon, así como la centralidad que tuvo el saqueo del godo Alarico en el 410 d.C. en dicha caída, debe verse más como una crisis de refugiados creada por la invasión de los Hunos en territorio godo. Los pueblos godos tuvieron que pedir refugio en territorio imperial romano,

donde después de prometérselos tierras y refugio, pasaron a ser utilizados por emperadores y senado como soldados en guerras civiles y de frontera. El asalto a Roma no fue sino una represalia a promesas de pago que no se cumplieron. Collins resume bien la naturaleza fronteriza y el estatus de refugiados de los (visi)godos:

En el 376, como resultado de los extraordinarios cambios [invasión de los Hunos] que tuvieron lugar en el norte del mar Negro, un gran número de Tervingios y algunos de los Greutungos [godos o visigodos] llegaron como refugiados a la orilla norte del Danubio, y solicitaron al emperador Valente que los admitiera en el Imperio romano y les diera tierras a cambio del servicio militar. En sí mismo, tal vez no hubo nada imprudente en que este aceptara su solicitud, lo que teóricamente habría proporcionado al Estado nuevas fuentes de personal militar, y habría reducido la carga de los impuestos provinciales en las áreas en las que estaban asentados. Sin embargo, este arreglo pudo haber sido socavado por la codicia de los comandantes militares romanos responsables de supervisar el asentamiento de los recién llegados en los Balcanes orientales, quienes, según se informa, les hicieron pagar por los suministros que el emperador había querido que recibieran gratuitamente. Sin embargo, puede haber otras causas más profundas para el conflicto subsiguiente en la forma en que los recién llegados tuvieron que adaptarse a un nuevo contexto físico y cultural, y a un cambio en la autoestima y autonomía de sus elites sociales en relación con los gobiernos imperial y provincial romanos (Collins 2000: 51).

Es solo a partir de esta situación, que el abuso de los godos por parte de las autoridades romanas y los incumplimientos de pago por servicios militares hicieron insostenible, que se crearon las condiciones ideales para el saqueo vengativo de Alarico.

Lo que hoy conocemos como la Gran Muralla China conoció su última y definitiva extensión en el siglo XIV, con la dinastía Ming, precisamente contra las invasiones mongolas y manchús que provenían del norte. Al principio, la Gran Muralla era un conjunto de murallas construidas para definir las fronteras entre los distintos reinos; solo con la dinastía Qin (221-206 a.C.) se convirtió en frontera y barrera contra los extranjeros, la cual, de todos modos, continuó siendo intermitente y fragmentaria (Tanner 2017: 89). No ha de olvidarse que la Gran Muralla surgió también como protección de la ruta de la seda, la cual se extendía hacia el oeste. Por tanto, la misma constituía una frontera con las tribus del norte, pero, además, abría y protegía el camino

hacia los reinos de Occidente, desde la India hasta Roma. Así, es esta doble naturaleza de la Muralla la que definió un imperio como China en la Edad Media. Aunque no tuvo continuación, en parte debido a la interferencia del Imperio parto, una embajada romana, probablemente de comerciantes, llegó a visitar al emperador chino Huan en el 166 d.C. (Yü 1986: 460-461). De igual manera, la ruta de la seda, a través de la mediación de Partia y la India, ya había establecido tráfico comercial regular entre Roma y China para el siglo I. La corte china se refería al emperador romano como Da Qin, el gran rey (Frankopan 2017: 21). Para el siglo I, la seda china era un tejido preciado por la aristocracia romana (McLaughlin 2016: 12-29), mientras que se han encontrado aguamaniles de plata romano con motivos de la Guerra de Troya en la tumba del emperador Zhongzong (Li Xian) en el siglo VII (Frankopan 2017: 56).

En la península ibérica, y ya desde que, en 1948, Américo Castro publicara su *España en su historia* (1983), quedó claro que los reinos cristianos de la península comenzaron lo que aún hoy en día, de manera reaccionaria, se llama «Reconquista», imitando el modelo de la cultura árabe musulmana. Organizaron la conquista siguiendo el patrón de la *yihad* musulmana; según Castro, incluso el «Santiago Matamoros» sería una versión cristiana del profeta Mahoma. Del mismo modo, la expansión que la ciencia experimentó hacia el norte, hacia Europa, fue consecuencia del contacto de los cristianos con los musulmanes de la península. El italiano Gerardo de Cremona (ca. 1114-1187), por ejemplo, trabajó en Toledo traduciendo textos árabes y fue el principal miembro de la escuela de traductores de la ciudad; a él debemos la traducción latina del *Almagesto* de Ptolomeo de su versión árabe. Gracias a este trabajo, la obra griega más importante sobre astronomía se expandió en el Occidente cristiano, difundiendo también los más básicos conceptos griegos de la trigonometría. Este texto fue la base de la mayor parte de los cálculos astronómicos en la Edad Media. La versión original en griego no apareció hasta el siglo XVI.

Y, tal como explica María Rosa Menocal (2003), recogiendo la tradición filológica procedente del siglo XIX, el concepto occidental del amor proviene de las relaciones entre musulmanes y francos al norte de la península ibérica, y que solo posteriormente materializaron Petrarca y Dante en su poesía. Igualmente, los precedentes de lo que luego conoceremos como novela, las narraciones encadenadas de Boccaccio y Chaucer, tomaron su modelo del

mundo árabe: el judío converso Pedro Alfonso (Petrus Alfonsi) trajo de al-Ándalus al Occidente cristiano, a principios del siglo XII, la *Disciplina clericalis* (1977), la cual proveería las bases narrativas para los muy posteriores *El Decamerón*, *Los cuentos de Canterbury*, *El Lazarillo de Tormes* y *El Quijote*. Claro que el contacto global que acaba con la Edad Media es el de Colón, cuando desembarca en América, la última frontera medieval que clausura su propia condición medieval.

Algo similar sucede hoy: la mayor parte de la humanidad vive en Estados-nación, pero son las fronteras y las zonas de contacto las que definen la economía, la política y la historia. Por mucho que recientemente el gobierno de Estados Unidos haya tratado de levantar otra Gran Muralla para defender su frontera con México, ya para 2020 la «minoría hispana» será la predominante dentro de la muralla que se supone que la mantendrá extramuros. Aunque la derecha se aferra a la retórica del «English only» [solo en inglés], Norteamérica se está convirtiendo a marchas forzadas en un pueblo bilingüe. Hoy en día, en Estados Unidos se utilizan dos lenguas: el inglés y el español; es este también el segundo país con mayor número de hispanohablantes en el mundo. Concebir a Europa como una fortaleza (*Fortress Europe*) es una realidad imposible, aunque la caída del Muro de Berlín y el alza de populismos autoritarios haya multiplicado las fronteras y murallas, en el afán de evitar ese contacto ineludible.

Si bien el movimiento de emigrantes desde el Sur Global al opulento Norte es cada día más fuerte, con unos 190 millones de personas que viajan hacia 27 Estados del Norte cada año, no se ha de olvidar que el mayor movimiento migratorio de los últimos años se ha dado dentro de China, donde más de 300 millones de campesinos han acudido a las grandes ciudades y han sido retenidos fuera de las ciudades, en sus límites, como inmigrantes de segunda categoría sin derechos, a causa de infinidad de decisiones institucionales (el llamado sistema Hukou).

Pero también en la biopolítica, como estamos ya tan acostumbrados, no nos damos cuenta de que internet, el cine y la televisión están estructurados en forma de cultura de frontera. Porque es en núcleos como Hollywood (Estados Unidos), Bollywood (en la India) y Nollywood (en Nigeria) donde se produce lo que los espectadores globales del resto del mundo ven en sus respectivos Estados, saltando una frontera cultural que se negocia con cada visionado de forma local. El caso de internet es todavía más claro ya que el usuario que usa

el buscador de Google, por ejemplo, se adentra, aunque sea inconscientemente, en otro territorio no nacional que hace frontera con el de fuera de la pantalla: la mayoría de la tecnología de internet se genera en otro país, más allá de las fronteras nacionales, en esa otra frontera digital que ahora llamamos *interface*. Es más, nuestra información más personal, nuestra alma digital, termina en otros países en el momento que proveemos las condiciones de acceso a nuestra información personal a la mayoría de aplicaciones de nuestro teléfono móvil. Si el alma medieval era invisible, la digital contemporánea es visible más allá de cualquier frontera, corporal o nacional. Se presenta obscenamente desnuda al capitalismo neoliberal del otro lado de nuestra frontera corporal cuando el mismo recoge nuestros datos, de manera perversamente minuciosa: desde listas de amigos hasta restaurantes favoritos o preferencias sexuales. El alma digital de nuestro ser nunca ha sido más fronteriza, no entre tierra y cielo medievales, sino entre cuerpo y servidores informáticos de nube (*cloud computing*).

Incluso los Estados-nación están experimentando divisiones interiores y expansiones exteriores. Por una parte, y como indican los referéndums de Escocia y el intento de Cataluña, pero también atestigua la situación de crisis continua entre grupos étnicos de Bélgica, los Estados-nación han perdido la estabilidad que tuvieron en otro tiempo. Tal como se ha manifestado en las separaciones entre Sudán y Sudán del Sur (2011), los Estados-nación están mostrando una propensión a la fragmentación que antes no tenían. Pero, por otra parte, tal como está sucediendo en Sudáfrica, China, Dubái y Brasil, los Estados que están amasando una nueva potencia económica supranacional están atrayendo a su entorno a Estados cercanos no tan potentes, como consecuencia de la fuerza gravitatoria que ejercen.

También en México, debido a la fortaleza económica y política de los cárteles de la droga, el Estado ha tenido que ceder ante un agente o sujeto no institucional, es decir, ante un negocio o compañía ilegal. Así, la ilegalidad ha redefinido el Estado mexicano desde dentro, convirtiendo la legalidad en un efecto de segundo grado o categoría. México se ha convertido en una ubicación local de un comercio global, con lo que el Estado ha debido definirse frente a una frontera interior (la ilegalidad soberana de los cárteles de la droga), igual que en su tiempo y casi hasta hoy día han hecho las guerrillas políticas (por ejemplo, en Colombia, donde las FARC han controlado la mitad del territorio nacional hasta el acuerdo de paz de 2016).

En Ciudad Juárez, las ciudadanas que el Estado ya no puede defender, y a cuya muerte incluso contribuye, se han convertido en sujetos de estas nuevas fronteras y zonas de contacto. El feminicidio, en las maquiladoras o fábricas fronterizas de ciudades como Juárez, ha vuelto a cuestionar los límites y soberanía del Estado, igual que la cultura de frontera de las drogas ha redefinido ya la mayor parte de las tendencias culturales de México (música, cine, literatura...), convirtiéndolas en cultura de frontera (*border culture*).

Así pues, aunque los Estados-nación perduran, hemos de repensarlos como fronteras y zonas de contacto, ligadas, a su vez, a otras mayores y menores. En esta nueva Edad Media no estamos dentro de nada (un Estado-nación, una provincia, una casa) sino siempre en la frontera de algo. El resto de límites y fronteras con instituciones, Estados, culturas y cuerpos nos obligan a pensar en nosotros mismos de un modo diferencial. Las relaciones que mantenemos unos con otros nos definen y, por tanto, hay tantas capas como fronteras que definen nuestro ser. Nuestra forma de ser no es la expresión exterior de un interior estable y permanente, individual, sino la interfaz que definimos respecto al Otro exterior: nos definimos a nosotros mismos en la frontera con el Otro, en contacto con él. Así, hay tantos seres y formas de ser como globalizaciones. La identidad no es ya un ser interior definido cuyo horizonte existencial lo constituía la soberanía nacional y la individualidad burguesa, sino un ser de interfaz que se define por las fronteras globales que vive desde su propio ser.

EL FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO

Está claro que la religión era uno de los elementos culturales que más definía la vieja Edad Media, ya que los distintos imperios en el mundo estaban ligados a diversas religiones, y era así como saciaban esa necesidad que hoy llamamos «ideología política y ética». Del mismo modo, en esta nueva Edad Media nuestra, irrumpimos el final de la década de los setenta celebrando el fin de todas las ideologías modernas, con el discurso de la «postmodernidad». Sin embargo, esa proclamación casi política del «post» se encontró muy pronto con su contraria, con la afirmación simétricamente opuesta: con la proliferación de religiones y doctrinas absolutas, esto es, con lo que hoy conocemos como «fundamentalismos». En cierta medida, fue el propio Foucault quien registró este cambio porque, si por un lado proclamó la

«muerte del hombre» a mediados de los setenta (2018), por otro viajó a Irán en 1978 en nombre de la prensa francesa, y saludó la revolución del ayatolá Jomeini como el comienzo de una nueva era. Irónicamente, Foucault no fue ingenuo: comprendió perfectamente el sentido radicalmente religioso de nuestra nueva Edad Media.

Es evidente que hoy en día el fundamentalismo está ligado principalmente con el mundo musulmán, convirtiendo la identificación entre fundamentalismo y terrorismo en característica descalificadora de todo bárbaro llegado hasta las puertas del imperio. Si ETA abandonó las armas fue en gran medida porque no tenía nada que hacer ante el discurso global anti-fundamentalista y antiterrorista exportado por Estados Unidos: en 2004, tras los atentados de bomba en la estación de trenes de Atocha en Madrid, el presidente George W. Bush, aliado de Aznar, citó explícitamente a ETA como grupo terrorista a combatir. Sin embargo, el fundamentalismo tiene un sentido mucho más radical, porque, en esta nueva Edad Media, todos somos fundamentalistas. Es imposible no serlo.

La izquierda ha aceptado que la ideología consumista del neoliberalismo ha vencido y que, hoy por hoy, no existe un discurso alternativo progresista. Aunque, a partir de 2008 el discurso neoliberal ha entrado en crisis, hay que reconocer que se ha convertido, y sigue siendo, el discurso hegemónico global, que es además fundamentalista. Hoy en día, en cualquier Estado de Occidente, hablar contra la democracia, más concretamente, criticar la democracia (neo)liberal-capitalista y condenarla por sus efectos y resultados antidemocráticos, coloca a cualquiera bajo sospecha de ser terrorista fundamentalista y lo hace objeto incluso de persecución. Sin embargo, es interesante comprobar que la cólera con que se condena a quien habla contra la democracia (neo)liberal es completamente irracional y religiosa. Actualmente, no hay nada más «democrático» que ser fundamentalista; es la opción de la mayor parte de la humanidad. Ha sido Mike Davis quien ha llevado esta tesis al extremo al decir que: «el islam populista y el cristianismo pentecostal (y en Bombay, el culto de Shivaji) ocupan un espacio social análogo al del socialismo y el anarquismo de principios del siglo XX» (Davis 2008: 30). Recientemente, el populismo reaccionario, abanderado por presidentes como el americano Trump, el brasileño Bolsonaro, o partidos neofascistas como el alemán Alternative Für Deutschland no han más que diversificado las formas de fundamentalismo (religioso, político, etc.) que se

están imponiendo de forma «democrática» con consensos mayoritarios o, incluso en el caso de ser minoritarios, han cambiado el discurso mayoritario y lo han desplazado hacia la derecha, como en el caso de la nueva Alemania anti-inmigratoria. En este sentido, críticas liberales contra estos nuevos populismos, como la de Jan-Werner Müller (2017), solo tienen un efecto negativo: resaltar el estatus minoritario de las elites ilustradas que todavía defienden la validez de la democracia neoliberal capitalista.

Cuando el mensaje de la democracia (neo)liberal-capitalista ha fracasado en multitud de Estados-nación del Sur Global, que hasta hace poco creían en el «progreso y el desarrollo», la única respuesta, la única alternativa ha sido el fundamentalismo, generalmente, pero no siempre, religioso. El populismo reaccionario del Norte Global no ha sido más que una extensión del mismo fracaso. El no reconocer esta continuidad entre estas dos respuestas fundamentalistas es no comprender el carácter últimamente medieval de la globalización. Es más, estos dos tipos de fundamentalismos, religioso y populista, representan la respuesta mayoritaria y, por tanto, democrática, en el sentido más radical de la palabra (como poder constituyente del pueblo) a la crisis del capitalismo neoliberal.

Si incluso Hegel comprendió en su tiempo que el hecho de leer el periódico cada mañana había ocupado el sitio de la religión —en lugar de ir a misa a comulgar, el burgués «comulgaba» con el mundo a diario a través de la prensa—, hoy día es preciso decir que en algunos lugares la relación que la gente tiene con internet requiere una interpretación similar a la hegeliana, y que esa es por tanto nuestra «comunión». También la tecnología está del lado de la religión y del fundamentalismo, y si algo ha contribuido al resurgimiento de las pulsiones más radicales de la reacción fundamentalista a la expansión y crisis del capitalismo neoliberal, han sido plataformas como Facebook, Twitter, WhatsApp, etcétera.

En realidad, lo que hay tras el fundamentalismo es el sentido de universalidad que ya no puede ofrecer la modernidad europeo-estadounidense. Hoy día, el único modo de unirse a todo el mundo y a su *logos*-ontología, es decir, a la única forma de ser universal y participar de la verdad absoluta, en su sentido más hegeliano, es el fundamentalismo. En ese sentido, y contra la ideología postmoderna, ha de decirse que el fundamentalismo, tanto religioso como populista, responde a la sed, a la necesidad utópica que tiene la gente de acceder a una verdad universal y fundamental. En el sentido más radical y

literal de la palabra, el fundamentalismo no es irracionalidad falsaria, sino búsqueda de fundamentos verdaderos. Más aún, muchos de los discursos fundamentalistas ligan a sus pueblos y gentes con historias previas a la modernidad y, en ese sentido, son claras expresiones medievales del deseo de ir más allá de la modernidad y trascenderla; ofrecen a un tiempo historia universal y tradición local. El fundamentalismo es un indicador histórico de la situación y las condiciones necesarias para recurrir al pasado, superar la modernidad y llegar a un porvenir utópico y fundacional no moderno.

La otra cara del fundamentalismo, su otra faz afectiva y sensible, que, en palabras de Raymond Williams (2017), ofrece a la gente una «estructura sentimental» (*structure of feeling*), es el victimismo, el cual es generado por el mismo fundamentalismo. El Otro del fundamentalismo es siempre un enemigo; el Otro es siempre culpable y propenso a la violencia que el sujeto fundamentalista «sufre» debido a su compromiso con su verdad fundamental y universal. O bien, según el análisis «racional y moderno» de Žižek, los fundamentalistas sufren siempre de «complejo de inferioridad» (2009a) ya que los verdaderos fundamentalistas violentos, desviados de la verdad, son siempre los demás.

Cualquier postmoderno nos dirá –y cualquier crítico del postmodernismo nos lo reprochará– que hemos caído en el relativismo; que si todos somos fundamentalistas –que si el fundamentalismo es la formulación «más democrática» de la política actual– cualquier fundamentalismo es válido. No. De ninguna de las maneras. La propia postmodernidad se convirtió en la ideología fundamentalista del neoliberalismo cuando proclamó que ya no hay «grandes relatos» (Lyotard 2006) y abrió las puertas a la hegemonía del discurso neoliberal capitalista de que «todo se resuelve en el mercado». Pero precisamente por eso, según se ha ido disolviendo la verdad maestra euro-estadounidense de la modernidad, todos nos hemos puesto a recrear nuestro discurso fundamental, nuestra verdad universal, a partir del pasado, de nuestra historia, reelaborando y poniendo al día elementos locales y universales. Porque, igual que en la Edad Media clásica, hoy en día los fundamentalismos son numerosos, pero todos somos fundamentalistas, y, por tanto, hemos de partir de la aceptación de esa profusión que, a su vez, genera luchas entre diferentes tipos de fundamentalismo. Es decir, hemos de encaminarnos hacia el logro, por primera vez, de un discurso verdaderamente global, a no ser que, como en la vieja Edad Media, cada fundamentalismo se convierta en expresión

de un discurso imperial. También en China quieren vender la excepcionalidad de su autoritarismo (confucianismo político) como la alternativa más clara e incuestionable a la crisis de la democracia (neo)liberal, capitalista, occidental.

Por último, no hemos de olvidar que, según el análisis que ya realizó Carl Schmitt, tras toda teoría política moderna siempre se esconde un concepto religioso medieval secularizado. Recordemos su conocida formulación:

Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no solo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo reconocimiento es necesario para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología. Solo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos (Schmitt 2009: 36).

Asimismo, tras el concepto de democracia hay un concepto religioso o populista que nos iguala a todos pero que huye de la igualdad: la monarquía absoluta o el líder carismático. Ya que la democracia, al fin y al cabo, es la promesa política de que cualquiera de nosotros puede ocupar el lugar del rey ausente (Lefort 2004) o del líder autoritario. También en ese sentido las raíces de la propia democracia se hunden en la vieja Edad Media, aunque el modelo proceda de la Grecia clásica.

EL FINAL DE LA HISTORIA Y EL APOCALIPSIS

Tal como Hayden White investigó (1987: 1-24), la tendencia a contar la historia de una forma lineal, como si contuviera un sujeto o una sustancia en su interior, es algo nuevo. Estructurar la historia como una narración que, gracias al impulso del cambio y del progreso, avanza siempre, aunque con altibajos, hacia adelante es un adelanto tecnológico discursivo especial y particular, pues sucede en Europa y solo en la era llamada moderna. No es una coincidencia que esta forma singular y peculiar de contar la historia vaya a una con el auge y la difusión de la novela. Antes de que la historia se constituyera

como «Historia», se escribían crónicas y anales. Y la particularidad de las crónicas era precisamente la falta de historia. El paso del tiempo carecía del sentido de progreso. Las crónicas, igual que los anillos de los troncos de los árboles, recogían los nacimientos, hechos y muertes de los distintos monarcas. En ellas, por tanto, la historia o paso del tiempo se construía por reinos (el reino de tal monarca) o por dinastías y reyes, y como mucho, se recurría a la Biblia para elaborar una historia retrospectiva genealógica, es decir, para demostrar que la casa o dinastía del rey de la época descendía directamente de los personajes fundadores del relato bíblico. La genealogía más larga y completa de la dinastía de los Austrias la hizo un vasco, Esteban de Garibay: comenzó en el Génesis, habló del diluvio y la estirpe de Noé, así como la de Tubal, se detuvo en la Grecia clásica y en Roma para traer a colación a Hércules y otros dioses-héroes similares (Hispan/Espan), y de ahí, a través de los visigodos, llegar a Carlos V y su Imperio, presentándolos como el último peldaño de esa historia. Antes un navarro, Rodrigo Jiménez de Rada, hizo otro tanto para el reino de Castilla a principios del siglo XIII, en época de Alfonso VIII y Fernando III (*Historia de los hechos de España*, 1987). Por último, los cronistas medievales, basándose en el libro bíblico de Daniel, dividían las monarquías y los reinos en cuatro grupos o épocas (Daniel 8:22), adjudicándolos, desde san Jerónimo y san Agustín, a estos cuatro reinos: Babilonia, Persia, Grecia y Roma. La monarquía reinante de la época del cronista se incluía en el cuarto reino, por medio de la *translatio imperii*, presentándose como una continuación inacabada de Roma, sobre todo a partir de Carlomagno.

Las teorías del cuarto reino –mezcladas con la teoría agustiniana de las seis edades– traían consigo el sentido del apocalipsis terrenal, ya que proclamaban que toda la Edad Media vivía entre Roma, la cuarta monarquía, y su última extensión contemporánea. También en otros imperios, como el azteca, las concepciones cíclicas del tiempo crearon un similar sentido de apocalipsis.

En nuestros días, dado que tenemos un claro conocimiento de la modernidad y su época colonial, se ha extendido por el mundo la apocalíptica sensación de que nos encontramos al final de la historia. El concepto de *translatio imperii* no ha desaparecido y, por tanto, la noción de una nueva y última era se extiende de Rusia a China, y, antes de su crisis, a la «Revolución neobolivariana» en Latinoamérica. Tras esta propagación, tras esta *translatio imperii* global, se ha adueñado del mundo una percepción muy apocalíptica

del final de la historia. También en un nivel más local, desde Escocia hasta los casinos indios de Estados Unidos, se extiende un sentido de restauración postmoderna: «por fin se restaurará el orden premoderno de pueblos como el escocés o las primeras naciones americanas suprimidas por el Estado moderno, lo cual llevará a una plenitud política nacional, étnica o tribal que excede la pura instauración de un nuevo Estado institucional y administrativo». Estados como el español o el británico también cifran su futuro en términos apocalípticos similares pero negativos y anti-utópicos: «se rompe España», «empieza el declive irreversible británico», etcétera.

Y también a la hora de contar la historia, hemos abandonado la «Historia» con mayúscula y hemos vuelto al modelo medieval de la crónica apocalíptica. Nos hemos puesto a escribir la historia en crónicas sobre «reyes», «dinastías» y grandes acontecimientos (11S, 2001; 11M, 2004; 15M, 2014...), sin darles un sentido histórico. Desde Spinoza hasta Hegel, la teleología de la razón requería la globalización para que pudiera materializarse el Espíritu Universal o el fin de la historia. También Marx lo pensaba, tal como dejó claro en sus escritos sobre la India o la cuestión judía; el progreso capitalista y la racionalización de la actividad humana eran imparables. Hoy, en cambio, ya hemos llegado a ese nivel de plenitud global. Pero, por esa razón, la historia ha dejado de ser «Historia». Hoy tenemos historias, en plural. Aquí comienza la opción de una «historia radical», porque es ahora cuando empieza la verdadera Historia, más allá de toda teleología, precisamente porque hemos entrado en una nueva Edad Media.

Así, también nuestros recuerdos, históricos y colectivos, han dejado ya de ser progresivos y lineales. A la manera de las crónicas, se recuerda lo sucedido como una serie sucesiva de hechos narrados, recogiendo los acontecimientos y personajes principales. Hoy en día, hemos unificado toda nuestra historia anterior en un solo pasado o «antigüedad», no como nuestra historia pasada, sino como un ayer general que no tiene nada que ver directamente con nosotros y es repositorio desordenado de todo evento y recuerdo histórico. Aun así, ahora que hemos convertido todo el pasado en «antigüedad», podemos volver a recordar cualquier punto, suceso o personaje, como parte de un pasado no lejano. Cuando Minc (1994) habla del Imperio carolingio para explicar el futuro de Europa, o cuando Bin Laden y al Zawahiri proclaman que la tragedia de al-Ándalus (1492) se rectificará con un nuevo califato global (Coolsaet 2005: 3), convierten todo el pasado en

memoria sin historia y en crónica coeva o sincrónica, que cobra sentido a través de la crónica. También a un nivel más personal, desde la década de los setenta el género de la memoria traumática ha conocido un verdadero auge. Generalmente a través de la crónica de un suceso violento y fundacional, el género se constituye ajeno a una clara teología o progreso. Las famosas memorias de Frank McCourt, *Las cenizas de Ángela* (2003), publicadas en 1996, o las más recientes de Karl Ove Knausgård, *Mi lucha* (2018), publicadas entre 2009 y 2011, son algunas de las obras canónicas de este género.

Por último, la imagen bárbara y destructora, trituradora, del neoliberalismo y el capitalismo en general, ha generado una visión apocalíptica, de tal manera que el propio apocalipsis se ha convertido en la forma final de toda política. Aunque la crisis de 2008 fue la más dura de los últimos 80 años, Minc la anunció ya a principios de los noventa (1994), junto a otros cuantos comentaristas. Y ya Marx explicó en sus *Grundrisse* que es el propio capitalismo el que genera sus crisis económicas. Como hoy en día la extensión alcanzada por el capitalismo es global, y dado que el capital se ha convertido mayormente en capital financiero, no va a haber menos crisis, sino muchas más (Harvey 2010) y, por lo tanto, el capitalismo reforzará aún más la hechura apocalíptica de esta nueva Edad Media que autores, como Naomi Klein (2012), han conceptualizado a través de la idea de un *shock* apocalíptico que produce la invasión militar o financiera del capitalismo global en diferentes regiones como el Chile de la dictadura de Pinochet o el Irak de la invasión norteamericana. Dicha doctrina del *shock* requiere la total destrucción del ecosistema económico y cultura local, antes de que el «nuevo orden neoliberal de precarización constante» se imponga como apocalipsis constante y sin final.

De la misma manera, los alzamientos llegados desde abajo se volverán impredecibles, por lo que fortalecerán el carácter apocalíptico de la política global. Desde la Primavera Árabe (2010-2012) hasta las protestas habidas en Brasil (también conocidas como el «Otoño Brasileño» de 2013), o el 15M de Madrid (2011-2014) y *La nuit debout* de París (2016), es imposible prever qué van a ser, aunque no cuestionen el sistema. Emblemáticamente se ha de recordar que la Primavera Árabe la inició un solo individuo, Mohamed Bouazizi, prendiéndose fuego en Túnez en protesta contra la confiscación de su puesto callejero y el posterior trato policial. Estas protestas y alzamientos no pueden vaticinarse, ya que, sobre todo al principio, no responden a ningún

sujeto social específico (trabajadores, estudiantes...). Aún se discute si tras esta política apocalíptica y medieval se halla «la violencia divina» que Benjamin anticipó (2007) o lo que luego Derrida llamó «política mesiánica sin mesianismo» (2013: 73).

En cualquier caso, ahora que vivimos constantemente mirando al Otro, a este o al otro lado de la frontera global; ahora que, a causa del reflejo del Otro, nos estamos volviendo fundamentalistas (ahora que es imposible ser cosmopolita o universalista); ahora que estructuramos tanto nuestra memoria como nuestro futuro en forma de apocalipsis; hemos de aceptar que nos hemos convertido en bárbaros. Somos bárbaros fundamentalistas para nosotros mismos, bárbaros apocalípticos para los demás, bárbaros medievales, en cualquier caso. Así que la pregunta es: ¿qué queremos decir cuando afirmamos que todos nos hemos vuelto bárbaros medievalmente universales?

[1] En este sentido, el énfasis en la Edad Media, más que en la modernidad, va en contra de la propuesta de Giacomo Marramao, que en última instancia re-centra la modernidad en su propuesta de un «pasaje a Occidente» unidireccional y de un «cosmopolitanismo de la diferencia». En sus propias palabras: «Una vez que hayamos superado la *discordia concors* entre la tesis de homologación individualista-mercantil y la tesis del choque *entre* civilizaciones, la globalización se presentará con sus rasgos efectivos, no como «occidentalización del mundo» [...], ni tampoco como mera desoccidentalización” y “deseccularización”, sino como *pasaje a Occidente de todas las culturas*, como un tránsito hacia la *modernidad* destinado a producir profundas transformaciones en la economía, la sociedad, los estilos de vida y los códigos de comportamiento no solo de las “demás” civilizaciones, sino también de la propia civilización occidental» (Marramao 2007: 26, la cursiva es nuestra).

VII. HISTORIA UNIVERSAL Y BARBARIE

Pero, tal como hemos retrocedido desde la época victoriana hasta el Barroco, y del mismo a la Edad Media, ahora hemos de retrotraernos aún más atrás, a la llegada de los bárbaros, al momento en que se vuelven universales, a la época en que, disuelto el Imperio (romano), imponen su historia y su tiempo prehistórico no escrito. Y es que, en este momento en que nos disponemos a entrar en una nueva Edad Media, también nosotros somos bárbaros, igual que aquellos otros de antaño. Todos somos bárbaros foráneos sin resguardo (sin imperio), por lo que dicha condición nos define a todos y se hace universal. Sin embargo, esa contradicción ha de ser explicada, ya que la condición de bárbaro y su posible universalidad son contradictorias, irreconciliables.

Se diría que, en nuestra globalización, ahora que el Sur Global accede lentamente a internet por medio del teléfono móvil, ahora que un retrato de casi todo el Norte Global y parte del Sur puede encontrarse a través de Google, nos conocemos todos, nos conocemos demasiado. Esto es, deberíamos asumir que *el tiempo de la diferencia ha terminado*. En este nuevo siglo en el que somos conscientes de que las tierras y las gentes inexploradas desaparecieron ya para mediados del siglo XX, y que hoy en día no quedan más que 70 tribus o pueblos aislados que no hayan establecido un primer contacto con el exterior «civilizado», pero que son tribus catalogadas y clasificadas, y que hay que hacer esfuerzos institucionales para que no se den esos contactos, «todos nos conocemos y somos, si no idénticos, al menos no radicalmente diferentes». Solo nos queda la nostalgia de aquellos tiempos en los que era posible descubrir y explorar nuevas gentes y tierras diferentes.

Así y todo, hoy en día parece más verdadero lo contrario. Como en la Edad Media, hoy todos creemos que vivimos en la misma sociedad, es decir, en el orbe ya no cristiano, pero igualmente casi universal del neoliberalismo, con el obispo y padre santo de Roma o el califa de la umma transmutados en los directores neoyorquinos de Goldman Sachs y en la nueva religión del capital financiero neoliberal. Sin embargo, como en la Edad Media, vivimos entre nuevas y renovadas diferencias y, aunque parezca lo contrario, nunca hemos

sido tan diferentes los unos de los otros, ni tan desconocidos, como ahora. No hay más que navegar por páginas-web pornográficas en internet para darse cuenta de que nos estamos adentrando de nuevo en un continente desconocido y oscuro, un continente global que todavía nadie puede explorar por completo, y en el que los pedófilos y los hackers o piratas informáticos serían los nuevos «caníbales» –si bien luego algunos psicóticos realmente caníbales han excitado la imaginación popular con películas como *El silencio de los corderos* (1991).

Es interminable la lista de actividades y tendencias diversas y diferentes que conviven en el oscuro continente digital del sexo en internet, incluso cuando es identificada la tribu de los que tienen un fetiche particular o ejercen una práctica singular –aquí el concepto sexual de «fetiche» vuelve a retomar su antiguo valor antropológico de objeto de adoración de «salvajes»–. Para comprender la cultura de estos «nuevos salvajes», para entender la lógica que los impulsa, tendríamos que vivir, como los antropólogos de antaño, *in situ* (digital) entre los nuevos salvajes, tan diferentes son, tan de otro mundo, sus formas de vida.

El auge que han experimentado el esclavismo y el tráfico sexual, que en un primer momento podría parecer impensable en un siglo XXI ya globalmente «civilizado», es un índice de una nueva antropologización de esa globalización –donde la violencia de género y el racismo son el otro extremo de ese bárbaro espectro–. Las prácticas y grupos de gente que no podemos comprender ni identificar nos anuncian la llegada de nuevos bárbaros que proclaman la «vuelta del primitivismo». Es más, nos dan a entender que, a fin de cuentas, todos nosotros llevamos dentro una faceta, una parte, de esa barbarie, que es el aspecto que más nos asusta. En este siglo XXI de las globalizaciones diversas, hemos vuelto a topar con nuestros «otros» interiores, con esos salvajes y bárbaros que siempre nos han habitado. La frase más común de los vecinos de un terrorista radicalizado, de un psicótico predador, de un pedófilo, de un violador en serie o de un racista asesino es siempre «parecía un chico muy pacífico, amable, educado... aunque no hablaba mucho».

Hay muchas maneras de entender esta barbarie (nuestra). Cuando los demás y nosotros mismos hemos terminado siendo bárbaros, el significado de la llegada de los bárbaros ha resultado, en primer lugar, en una nueva conciencia del hecho de que nuestra creencia en un mundo unificado y universal se ha

deshecho: no hay globalización, no hay civilización. De ahí el lema de nuestro nuevo siglo: «¡Que vienen los bárbaros! (¡Venimos los bárbaros!)». Si bien Jürgen Habermas afirmaba que la modernidad era un proyecto inacabado y universal (2001), los nuevos bárbaros vienen (venimos) a proclamar que la modernidad es un inacabable proyecto ruinoso y medieval. Los bárbaros (nosotros mismos) nos obligan a aceptar que la modernidad, más que inacabada, es inacabable, parcial y no universal (norteamericano-europea).

La mayoría de las formas del fundamentalismo, pongamos por caso Al Qaeda o la ideología populista de Trump, no son terribles, incomprensibles, condenables. Hasta ahora hemos creído que los fundamentalismos «bárbaros» suponían la vuelta de los bárbaros que creíamos desaparecidos, que habían quedado al margen del modelo desarrollista de la modernidad. Claro que también se trata de eso. Pero una hipótesis más temible es que estos bárbaros que desaparecieron en el siglo XX con la propagación de la modernidad y el desarrollo, a su vuelta, en esa trágica vuelta, nos recuerdan que todos seguimos siendo bárbaros, que nunca hemos dejado de serlo. Y esa es la mayor crisis de nuestro ser medieval: los bárbaros somos nosotros. No es una coincidencia que, en el mismo centro del «Norte Global Desarrollado», la religión que más se ha extendido durante estos últimos años sea la *wicca*, una reactualización y adaptación de elementos paganos (Banerjee 2007). Las nuevas formas de violencia que han hecho visibles fenómenos como el tráfico sexual o el narcotráfico son traumáticas sobre todo porque en el siglo XXI ya deberían haberse superado y, sin embargo, se han convertido, con su violencia, en dos de los nuevos pilares de la economía del siglo XXI. El trabajo forzado y el tráfico sexual genera 150.000 millones anuales de dólares (2014), de los cuales 99.000 millones de dólares provienen del sexo (ILO 2014). A su vez, el narcotráfico supone un mercado de 650.000 millones anuales de dólares (2009), lo que supone el 1,5 por 100 del producto interior bruto (PIB) global (UNODC 2011: 7). Los beneficios de ambas formas de tráfico son mayores que los de Wall Street, donde las mayores firmas tuvieron un beneficio de 80.000 millones de dólares en 2012 (Eavis 2013). En el fondo de este tráfico ilegal hallamos «la violencia», es decir, algo que, según criterios modernos, identificaríamos como tal y que diferenciaríamos de la violencia de Estado —la violencia estatal no se ha considerado «violencia», sino «fuerza justificada»—. Las decapitaciones que durante cierta época se prodigaron en las guerras entre traficantes mexicanos son expresión del significado no moderno que se quería

imprimir a esa violencia.

Del mismo modo, hemos de tener en cuenta que el turismo es uno de los mayores sectores de la industria mundial, es decir, que la relación unidireccional y reificante con el Otro es también una gran actividad económica: representa el 10,4 por 100 del PIB global y el 9,9 por 100 del empleo global (WTTC 2018: 1). Hoy en día, viajar a tierras de bárbaros –a vivir y experimentar algo diferente– es una de las principales actividades culturales y económicas. Aunque la capital más turística del mundo sigue siendo París, visitarla ya no supone un encuentro con la modernidad modélica, civilizada, admirada y contemporánea, sino una mirada sentimental a una modernidad anticuada que hemos dejado en el pasado, una visita amante de lo bárbaro y, al mismo tiempo, nostálgica de lo moderno. París es la ciudad de la nueva nostalgia bárbara, del tiempo en que el imperio era un modelo de excepción. Y en este sentido París es sinécdoque de la Europa moderna.

Dejando de lado las ciudades modernas y cosmopolitas, el viaje a la costa playera es aún la actividad turística de mayor éxito, esto es, el viaje que hacemos fuera de la civilización bárbara, no ya a descubrir o colonizar nuevos parajes completamente distintos o tropicales, sino a entornos en apariencia más simples y menos amenazadoras (pura naturaleza de postal), pero en realidad más complejos y sofisticados en su organización tecnológica (hoteles, resorts, tours organizados, paquetes de vuelo y estancia...). Pues se trata de ámbitos que nos permiten huir de dos barbarismos diferenciados: la ciudad y el Sur Global. Por una parte, la costa y la playa constituyen un espacio que nos ayuda a olvidar que somos bárbaros, ya que permite dejar atrás la barbarie de la civilización. Pero, por otra, y simultáneamente, la playa es un espacio postcolonial que nos recuerda que existen otros lugares más tropicales y más bárbaros donde las secuelas violentas del colonialismo no han desaparecido: un gozoso recordatorio de que no estamos condenados a vivir en el Sur Global de los 2 dólares diarios por persona. Incluso en las playas del Mediterráneo norte, de Mikonos a Alicante, podemos disfrutar de la experiencia turística porque sabemos que no somos aquellos que, al otro lado del mar, en el Sur, están esperando una patera.

En la crisis desplegada a partir de 2008, el propio Estado ha dejado claro que no es la institución moderna que representa los intereses y bienestar de la población y mantiene a los bárbaros siempre fuera en nombre del derecho a ejercer el monopolio weberiano de violencia. Muy al contrario, según ha ido

perdiendo su fractura institucional moderna y democrática, el Estado ha dejado ver que es la institución más bárbara de todas. Por un lado, el Estado neoliberal se define por el uso de la corrupción y el fraude económicos como sus mecanismos más centrales e importantes, y, por otro lado, se legitima reteniendo fiscalmente a sus habitantes dentro de su espacio supuestamente soberano, para hacerles pagar las deudas generadas por el sector financiero (lo que se conoce popularmente como *el rescate* de la banca y similares instituciones privadas), así como para hacerles sufrir la transferencia de bienes comunes al sector privado. Por lo cual, el territorio nacional pasa a parecerse cada vez más a un campo de concentración. El Estado no está a favor de la población, sino en contra, y privilegia los intereses de otros bárbaros: el capital financiero neoliberal global. Es por eso que todos, los prisioneros del nuevo campo de concentración estatal, nos hemos convertido en bárbaros; todos somos ciudadanos que el Estado controla y vigila con sospecha de ser el enemigo, es decir, de ser terrorista. En este contexto, Julian Assange y páginas web como wikileaks.com no son excepciones y opciones no éticas (publicar información privada o secreta). Las páginas web que publican documentos secretos no hacen más que desvelar las prácticas que el Estado no puede revelar, pero sí deja ver en forma de escándalos que la ciudadanía ya conoce de forma indirecta. Publicando y explicitando lo que ya todos sabemos, las revelaciones del tipo wikileaks solo crean más escándalo, no más verdad.

En este momento en que debía terminar «la era de las diferencias» y todos estábamos llamados a convertirnos en ciudadanos civilizados, cosmopolitas y globales, surge la siguiente pregunta: ¿por qué, de repente, nos hemos vuelto todos bárbaros? ¿Por qué, como resultado de la creencia e ideología general de que solo el Otro no es civilizado, nos hemos vuelto todos no civilizados? La cultura medieval hegemónica del neoliberalismo nos vuelve bárbaros a todos, haciéndonos creer de manera fundamentalista que el bárbaro es siempre el Otro, que solo somos víctimas civilizadas del Otro, y que tenemos bajo control el bárbaro que llevamos dentro. Si la globalización medieval hegemónica se basa en la creencia de que el bárbaro es el Otro, entonces no existe una sola civilización, no hay una sola metrópoli civilizada en el imperio ya desaparecido. Ahora que tenemos multitud de globalizaciones, también las barbaries son múltiples, aunque el bárbaro sea siempre el Otro, interior y exterior.

Como decía Benjamin, «no hay jamás un documento de cultura [civilización] que no sea a la vez un documento de barbarie» (2008: 110). Pero ahora podemos ir aún más allá: como consecuencia de la multiplicación de las globalizaciones, ya no hay cultura-civilización; vivimos leyendo los documentos de la barbarie, hemos dejado atrás la esperanza y la pesadilla de la civilización, y ya no nos tienta el espectáculo y la ciencia ficción del futuro –el género cinematográfico hegemónico del Hollywood de los setenta y los ochenta–, sino un pasado medievalizado y fantástico –el nuevo género hollywoodense de las décadas de los noventa y los dos mil–. La cuestión es que toda civilización necesita sus bárbaros –el Otro del otro lado, el Otro interior– y, por tanto, en este momento en que creíamos que, superadas las diferencias, todos éramos civilizados, nos topamos con que todos somos bárbaros. Toda civilización difunde su carácter civilizado por medio de prácticas imperialistas violentas, planteando siempre un horizonte universal como hipótesis y justificación para el uso de la fuerza y la violencia. La barbarie siempre es particular, pero la civilización imperialista, en cambio, es siempre universalista; aunque históricamente lo contrario sea la verdad.

LA GENEALOGÍA DE LA UNIVERSALIDAD

Así pues, para comprender este momento crítico de los nuevos bárbaros –su ontología diferencial y su política plural–, debemos, en primer lugar, entender la génesis y la propagación de la universalidad, ya que, históricamente, ha habido más de una formulación imperialista de universalidad y, por tanto, han existido varias formas de pensar la particularidad y la barbarie. Antes de nada, hemos de confeccionar una genealogía de las universalidades y los imperios para así decidir si, hoy en día, el capitalismo se ha convertido en una meta-universalidad de las distintas universalidades históricas e imperialistas precedentes, como sostiene la mayoría de los (post)marxistas, o si todavía, en la confluencia de distintas universalidades, más allá de una sola Globalidad, las globalidades persisten en su irreductible diversidad y diferencia.

Si la mayoría de los postmarxistas (Badiou 2005; Hardt y Negri 2005; Rancière 2007; Žižek 2009b) tienen razón, lo particular es la clase proletaria o las más recientes formulaciones de esa clase (multitud biopolítica, sujeto populista, clase global explotada, precariado...), y es su historia lo que ahora

se ha convertido en universal: el sujeto político revolucionario global que destruirá el capitalismo por medio de una revolución global. Sin embargo, si no nos enfrentamos a una sola universalidad, como dicen las teorías de la decolonización (Quijano 2014; Mignolo 2007; Escobar 2010), tampoco tenemos una sola revolución y, por tanto, el capitalismo no es un sistema universal de opresión que hemos de superar y reemplazar con otro emancipador pero igualmente universal, sino una estructura económica que hemos de destruir a través de una política plural, pero no universal, que tenga en cuenta la historia de todas las particularidades producidas por la humanidad. En este segundo caso, no hay universalidad, si esta no viene de una especie de unión de las particularidades y de su reconocimiento mutuo. Es decir que, en el segundo caso, la universalidad se conjuga en futuro diverso, no en presente universal como el (post)marxismo propone para el primero.

Una arqueología de las diferentes formas imperialistas de articulación del universalismo podría retrotraerse a sus antecedentes medievales. Antes de Giovanni da Pian del Carpine (1182-1252) y Marco Polo (*ca.* 1254-1324), un judío vasco, Benjamín de Tudela (1130-1173), en su *Libro de viajes (Sefer ha-Masa'ot)* describió ya la India y China, aunque él solo llegara a Persia. Del mismo modo, se sabe que, más allá de embajadas comerciales romanas aisladas que solo aparecen registradas en documentos imperiales chinos del siglo II d.C. (Yü 1986), el Imperio chino había llegado al este de África, a Etiopía, en el siglo II a.C., y que el viajero chino Daxi Hongtong arribó a la costa sur de la península arábiga en el siglo VII d.C. (Sun 1989: 161-67). Ya en la época de Marco Polo, los mercaderes chinos viajaban hasta El Cairo, evitando a los intermediarios musulmanes y persas de la ruta de la seda. Sin embargo, sobre 1400, debido a la burocracia confuciana del emperador Hongxi (1378-1425) de la dinastía china Ming, se empezaron a promulgar prohibiciones en contra del tráfico marítimo de larga distancia y de la construcción de naves de gran tamaño. Para 1500, estaba prohibido construir barcos de más de dos mástiles (White 2005: 10). Antes de este cambio, las embarcaciones chinas eran mayores que las europeas y, por tanto, más aptas para llegar a América; así pues, la interrupción de la expansión marítima global de China fue consecuencia de su propia política interior y representa el final de lo que podía haber sido una universalidad propiciada desde el este, de China a América (Tanner 2017: 287-292).

Por otro lado, el primer intento de llegar a América fue el de los vikingos

islandeses. Ya para el siglo X, Leif Erikson (*ca.* 970-*ca.* 1020) y Bjarni Herjólfsson (sin fechas) habían llegado a América, más concretamente a Terranova, donde probablemente aquel fundó el asentamiento vikingo de L'Anse aux Meadows (Logan 2014: 113-120). Para cuando Erikson se hizo hombre de armas del rey Olaf Tryggvason y se convirtió al cristianismo, la seda china era conocida en la corte noruega, gracias a la ruta de comercio del Volga, que llegaba hasta Bagdad, donde se conectaba con la ruta de la seda que terminaba en China (Frankopan 2017: 236-255).

Así pues, para el siglo X, la globalización ya había empezado, y el mundo había comenzado a conocer gran parte de las tierras y gentes del globo terráqueo, aunque fuera bajo la categoría de «el Otro». Es decir, aunque la amplitud del mundo era conocida y, por tanto, también la de la mayoría de los pueblos, en ese conocimiento, los otros pueblos se percibían siempre como el Otro. No había una historia o una cultura unificadora. Son dos las religiones que a lo largo de la historia se han dedicado a esa unificación-universalización: la musulmana y la cristiana^[1]. En el califato de los Omeyas (661-750 a.C.), la religión musulmana tomó una extensión mayor que la cristiana, desde la península ibérica hasta Afganistán. Ya para el siglo XIV los misioneros sufíes habían llegado a la isla filipina de Mindanao, y al este de China se había asentado una importante comunidad musulmana. También en África, se había extendido al sur del desierto del Sáhara. Valiéndose del concepto de «umma», el islam se convertiría en la primera religión o movimiento que propagó el sentido de universalidad más allá de Occidente, primero en el marco del califato de los Omeya y luego en el del Imperio otomano.

En cambio, la universalidad cristiana de aquel tiempo estaba limitada a Bizancio, en el este, y al Sacro Imperio Romano unificado por Carlomagno, en el oeste. Ambos imperios eran menos extensos que China o el califato Omeya y eran nada más que vestigios y fantasmas de un pasado más extenso: el Imperio romano de Augusto, el griego de Alejandro Magno y la civilización egipcia de la dinastía decimoctava (XVI-XIII a.C.). Incluso el Imperio sasánida (III-VII) podía competir con Bizancio.

El único imperio de la Edad Media que tuvo opción de universalidad fue el de Gengis Kan (*ca.* 1162-1227). Uniendo a las tribus del norte de Asia, Kan y sus descendientes unificaron la mayor parte de Eurasia, extendiéndose desde China hasta Polonia y Oriente Próximo. El mapa global más preciso de la

época es el que ordenó hacer Kan, ya que describía toda la geografía desde China y Corea hasta el este de Europa. Aunque en China, Turquía y muchos países del noreste de Asia es festejado como un héroe, Kan y su expansión imperialista no han tenido, con todo, ningún efecto universalista que haya perdurado hasta hoy día; por el contrario, junto a Atila, se ha convertido en signo y símbolo de barbarie.

En 1571, en la batalla de Lepanto, cuando la liga de Estados marítimos del sur de Europa, la Liga Santa rechazó el avance del Imperio otomano hacia el este (hacia Europa), la religión cristiana, debido a la conquista de América, adquirió un territorio similar en extensión al de la musulmana, aunque no gozaba de una unidad político-imperialista. La cristiandad, de forma parecida a la umma musulmana, propagó una segunda universalidad desde el este de Europa hasta el oeste de las Américas. El debate político-religioso mantenido en Valladolid por Sepúlveda y De las Casas sobre el estatus de los «indios», es decir, sobre si tenían estatus político-religioso como personas, sirvió de trasfondo ideológico legitimador de dicha universalización cristiana. Dado que aún la mayoría de intelectuales e historiadores (de Braudel a Habermas) se nutre de la unidad histórica y cultural de Europa, no se ha aclarado, de manera satisfactoria, la relación histórica entre estas dos universalidades históricas, la musulmana y la cristiana. De hecho, aunque se ve más claramente en la península ibérica, la cristiandad logró su expansión en la tardía (Alta) Edad Media, como respuesta a la universalidad musulmana y como consecuencia de concebirse a sí misma a imagen de esta. El cristianismo tomó de la cultura musulmana la tecnología para la navegación (el astrolabio y la astronomía heliocéntrica), las técnicas de cultivo, así como el sentido expansivo y de conquista de la religión; es decir, los incorporó de una cultura musulmana que, además de mantener relaciones con la India y China, había absorbido la producción intelectual griega clásica y judía medieval. La tecnología y la cultura comenzaron a trasvasarse a Europa cuando, en los siglos XI-XII, desde las recién creadas universidades de Sorbona y Oxford, se hicieron viajes a las más antiguas y dotadas bibliotecas de Córdoba y Toledo, y se importaron las traducciones del árabe que allí se hacían. Lo que luego se ha conocido como «el humanismo renacentista» surgió de la adaptación y la transformación de la cultura musulmana, algo en lo que también los judíos desempeñaron un papel central. En ese sentido, y contra las definiciones «cristianistas» de Europa que han surgido últimamente, puede afirmarse que

Europa es fantasmáticamente musulmana –lo musulmán está reprimido, pero vuelve con la fuerza de lo reprimido. La cultura musulmana, en cambio, debido a su rápida expansión, buscó en su desarrollo otras culturas diversas hasta el siglo XVI. Aunque entre los siglos XVI-XVIII su relación con Europa fue conflictiva, el imperialismo europeo no se extendió en el mundo musulmán (Imperio otomano), sino en América. Por lo tanto, los países musulmanes no descubrieron a Europa como modelo universal hasta el siglo XIX, y el acontecimiento simbólico de ese cambio fue la invasión napoleónica de Egipto (1798-1801). Es decir, hasta el siglo XVI, fue el mundo musulmán el modelo universal y solo a partir del XIX el europeo.

En cualquier caso, tal como afirman André Gunder Frank, en *Re-orientar. La economía global en la era del predominio asiático* (2008), y Kenneth Pomeranz, en *La gran divergencia: China, Europa y la construcción de la economía moderna mundial* (2001, *The Great Divergence. China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*), junto a los Imperios cristianos y musulmanes, formados con base en la religión, China fue el Imperio más rico y adelantado hasta el siglo XVIII, aunque no tuviera tendencias universalistas. Más aún, según explica Frank, la mayor parte de la plata extraída en América por el Imperio hispánico de los Austrias iba a parar a China, debido al intercambio comercial de los productos fabricados allí.

Frank muestra claramente que el mundo cristiano y el musulmán formaban económicamente, junto con China, un mercado unificado durante los siglos XVI y XVII, en el que China era el motor económico más importante, pero que ya había renunciado al expansionismo imperialista desde el siglo XIV y, por tanto, había desistido de reivindicar la universalidad china fuera de sus fronteras imperiales. Así, las economías cristiana y musulmana se convirtieron en extensiones de la china, ya que era este Imperio oriental el que había conformado la economía de aquellos. Como Frank resume, citando a TePaske:

El lingote [de plata procedente de las Américas] salía de España en dirección a Inglaterra, Francia y los Países Bajos para adquirir bienes manufacturados que no se producían en Castilla. Desde los puertos ingleses, franceses, flamencos u holandeses los pesos españoles eran transportados a través del Báltico o Múrmansk hacia Escandinavia o Rusia e intercambiados por pieles. En Rusia... [el lingote de plata española] se dirigía hacia el sureste a lo largo del Volga hasta el mar Caspio, y en dirección a Persia, donde era enviado por tierra o mar a Asia. Los lingotes de la

América hispana salían también de España por el Mediterráneo hacia el este por las rutas marítimas y terrestres hacia el levante. La India conseguía su plata americana mediante el tráfico desde Suez a través del mar Rojo y por el Océano Índico, por tierra desde el borde este del Mediterráneo a través de Turquía y Persia al mar Negro y finalmente de ahí por el Océano Índico o directamente desde Europa en barcos que rodeaban el cabo de Buena Esperanza siguiendo la ruta descubierta por Vasco da Gama. Esta última vía era también empleada por los barcos portugueses, holandeses e ingleses que transportaban el tesoro de la América hispana directamente a los puertos de Asia a cambio de bienes asiáticos. Por último –algo menos conocido durante mucho tiempo–, la plata encontró una vía a Oriente a través de la ruta del Pacífico desde Acapulco a Manila (Frank 2008: 172-173).

Aunque puede afirmarse que el mundo estaba globalizado e interconectado desde el siglo X, hasta el XVIII fue China el Imperio económicamente más importante, pero ya desde del siglo XV había renunció al expansionismo – tenía ya una extensión similar a la China actual– y, por tanto, rechazó la ocasión de proclamarse como la primera universalidad realmente global.

Tal como afirma Pomeranz, hasta 1750 China y Europa eran comparables en la mayoría de sectores y niveles de sus respectivas economías. Después de 1750, y por razones históricas sin relación entre sí, China dejó de crecer económicamente (Tanner, 2017: 367-377) y, durante el siglo XIX, tuvo que soportar la expansión colonial europea y, sobre todo, el crecimiento industrial y marítimo del colonialismo británico. Por lo tanto, *si alguna vez ha habido ocasión para la universalidad, ha sido a partir del siglo XIX*, nunca antes, que es lo que el discurso expansionista europeo habría pretendido, haciendo retroceder dicha universalidad hasta el Renacimiento y extendiéndola así hasta el siglo XV. Aún más, esta universalidad europeo-británica terminaría con la Segunda Guerra Mundial. Con lo que la «Europa universal» tendría una historia de menos de cien años. Y la misma ni siquiera es realmente universal, debido al carácter racialista (y racista) que adoptó el imperialismo británico, en particular, y el europeo, en general.

LA UNIVERSALIDAD EUROPEA

La Revolución industrial que nace en Inglaterra en el siglo XVIII, y que luego aceleran la Revolución estadounidense y la francesa, valiéndose para

ello de las ideologías racionalistas y universalistas de la Ilustración, no marca solamente el auge económico de Europa, sino también el discurso colonial universalista, conocido como «excepcionalismo europeo» (*European Exceptionalism*) que por primera vez difunden los imperios hegemónicos de este continente (británico, francés, prusiano, austrohúngaro). Pero la universalidad europea que, tras las conquistas de Napoleón, predica el progreso, la racionalidad, la nación y los derechos humanos encontrará sus límites en la revuelta de los esclavos de Haití (1791-1804), en la *Declaración de los derechos humanos de la mujer y la ciudadana* (2017) de Olympe de Gouges (1793), y en los nacionalismos no imperialistas y locales de Europa. Y es que, aunque según Benedict Anderson (2006), los primeros nacionalismos serán sudamericanos (1810-1825), la idea o módulo del nacionalismo se extenderá por Europa a causa del expansionismo de las fuerzas francesas desplegadas por Napoleón en todo el continente. El nacionalismo europeo hegemónico, por su parte, generará una nueva forma de imperialismo que, a diferencia de los anteriores, creará –según un nuevo racismo científico– identidades biológicas. Como consecuencia, este nuevo imperialismo europeo, basado en un racismo biologizante, no será asimilador; la nueva tendencia imperialista europea a conquistar, pero al mismo tiempo a segregar racialmente, será una característica determinante a la hora de conformar su universalidad.

Hasta el imperialismo habsburgo, la mayoría de los imperios integraba o asimilaba a la gente según alguna ideología jerárquica (en el caso hispano, la religión católica y el mestizaje). El Imperio británico de finales del XVIII es el primero en biologizar la diferencia de los bárbaros coloniales por medio de una ideología biológico-racista que, en consecuencia, convierte en inasimilable la otredad colonial, la condición de ser Otro. Por eso, este imperialismo no puede apropiarse de los imperios anteriores (hispano, godo, musulmán, etc.) y, retrospectivamente, tiene que buscar su origen y su historia no en el Génesis bíblico, que a sus ojos es oriental (semítico), sino en una Roma y Grecia «blancas», convirtiendo a la Europa del Sur «no-blanca» (península ibérica, Balcanes...) y a todos los imperios precedentes no greco-latinos en el «Otro», por medio de una nueva categoría: el Oriente (que, ahora, comienza en una España que se contempla como de historia y orígenes orientales y musulmano-judíos). El orientalismo es la categoría y el discurso extendido (Said 2016) que el imperialismo británico, así como el francés y el

alemán, han de desplegar, como consecuencia de no asimilar al Otro. El término «oriental» se convierte en una categoría que engloba en un mismo espectro racial y geográfico a Europa del sur, el norte de África musulmán, Oriente Medio y el Lejano Oriente. Esta colonización ha podido universalizar el modelo de nación y de desarrollo nacional en el «Oriente»: durante el siglo XX todos los territorios postcoloniales han seguido el modelo desarrollista del Estado-nación hasta la revolución religiosa de Irán. Sin embargo, este discurso universal, nacionalista y desarrollista, contiene siempre la diferencia de la raza y del orientalismo, con lo que, desde un principio, debido a la falta de asimilación del Otro, nunca ha podido lograr una universalidad estable.

Si el fundamentalismo religioso ha tenido éxito en muchos de los Estados-nación postcoloniales, y si ha triunfado internacionalmente (el fundamentalismo musulmán es la prueba), ha sido porque ha presentado la opción de superar la diferencia racial que reside en la base de la universalidad colonial europea y su modelo nacional-desarrollista: la posibilidad de trascender la «condición de quien es fundamentalmente Otro» y de optar por una universalidad que trascienda el racismo subordinador (orientalista) que subyace en el modelo nacional-desarrollista. En ese sentido, el fundamentalismo musulmán es una fantasía política histórica real: responde a una diferencia imperialista creada históricamente por Occidente y que, por tanto, el fundamentalismo islámico no percibe como universal, sino como occidental. Dicho fundamentalismo contrapone, de forma estratégica, la diferencia fundamental de su otredad a Occidente, para así terminar afirmando, de forma fundamental, otra universalidad no occidental. Por eso, esta opción política fundamentalista es tan atractiva y movilizadora, y por eso tiene ese potencial para hacerse universal en el mundo postcolonial, empezando en Filipinas e Indonesia y terminando en Marruecos y Nigeria. Del mismo modo, las excepcionalidades japonesa y china responden a su vez a la misma fantasía política que se redefine con referencias al confucianismo o la «japonidad» (*nihonjinron*). El populismo reaccionario más reciente que se ha expandido por Europa y Estados Unidos no es sino la ampliación racista blanca de la misma división racial e imperial introducida en el siglo XVIII y el XIX: es una reacción racista simétrica a una inmigración que ya viene marcada como racial. Son dos formas de fundamentalismo, religioso y racial, que responden a la misma crisis de universalidad occidental. En este sentido, el populismo reaccionario y racista del Norte Global es también post-occidental.

Asimismo, es preciso comprender que, si el comunismo tuvo éxito a nivel internacional, en la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, fue porque se estructuró por Estados, dentro del sistema de Estados-nación, y no al revés: la expansión histórica del comunismo no ha sido internacionalista, como su ideología proclamaba. Si después de 1968 el comunismo ha entrado en crisis, no ha sido solo por el auge del neoliberalismo, sino, también, porque no ha sabido superar la estructura del Estado-nación y, lo que es más, porque ha unido a ella su éxito como ideología universal. Esto es, hablando de un modo materialista, el marxismo es también efecto del Estado europeo imperialista y, si, a mediados del XX, cobró fuerza en el Sur Global (en la época China también pertenecía al «Tercer Mundo») a resultas del modelo de la Unión Soviética, fue al fin y al cabo porque el discurso de clase lo ligó intrínsecamente al Estado-nación. Así, si a finales de siglo XX se le impusieron al comunismo el fundamentalismo religioso o el neoliberalismo, no solo fue a causa de las contradicciones internas del comunismo, sino porque el marxismo siempre creó la categoría universalista de «clase» ligada al Estado-nación europeo. No existe un marxismo internacional global, o que tenga un proyecto y discurso universalista en la globalización; irónicamente, cuando la supuesta crisis del Estado-nación debiera abrir más oportunidades para una lucha de clases genuinamente «internacional», el comunismo ha perdido toda la fuerza universalista que proclamaba tener en la era moderna del nacionalismo.

LA UNIVERSALIDAD ESTADOUNIDENSE

Ha sido el Imperio estadounidense el que ha recuperado la asimilación de la otredad y la ha desplegado como vía para crear su propia ideología de universalidad, desgajada de la genealogía del Estado-nación europeo moderno y su imperialismo racista biológico. Debido a que Estados Unidos tuvo que desarrollar su ideología imperialista contra las primeras naciones de su territorio (los «indios») y contra los esclavos, la erigieron sobre la jerarquía asimilacionista de la inmigración proveniente de Europa: el *melting pot* o crisol que funde toda diferencia inmigratoria. Así, aunque en cierta época los irlandeses, alemanes, judíos o italianos no eran considerados «blancos» en Estados Unidos, hoy en día han quedado asimilados a la categoría racial de

blanco, reforzando aún más la oposición entre negros y blancos. La única categoría que, aparte de la «asiática», no se ha asimilado aún a la blanca, pero tiene opciones de hacerlo, es la de «hispano/latino», ya que tampoco esta es una categoría racial (así, los hispanos no negros y no indígenas se asimilarán, mientras los demás seguirán siendo considerados «otros» bajo la categoría de «indio/negro»). Es por eso que la diversidad cultural de Estados Unidos resulta tan inaceptable en Europa: este continente blanco no acepta la asimilación, el que el inmigrante se convierta en parte multicultural de una sociedad. Europa acepta, por el contrario, la «integración»: niega en su otredad las categorías raciales no asimilables bajo la pretensión de que todas las personas son ciudadanos nacionales idénticos ante la ley, lo cual, *de facto*, genera el efecto contrario de nunca convertir al inmigrante en nacional —el caso paradigmático sería Francia (Wallerstein 2005)—. Y, sin embargo, hoy en día, la diversidad cultural es la más clara manifestación de la globalización y, a través de la apropiación neoliberal del discurso multicultural, su legitimación ideológica, más clara en Estados Unidos (Fraser 2017; Galfarsoro 2014). Evidentemente, la opresión y explotación de la diversidad de género/sexo, raza, etc., continúa y se acentúa.

La ideología asimilacionista (o multicultural) estadounidense, a diferencia de la europea nacionalista y racista, ha universalizado un sujeto basado en la individualidad no nacionalista: fuera de Estados Unidos, la ideología norteamericana del individuo no nacionalista tiene su atractivo, ya que puede interpelar a otras poblaciones: y, porque no está basada en categorías raciales biológicamente rígidas[2] que impiden la asimilación —con la excepción de los grupos negro e indígena— puede superar el concepto de clase. Pero también, precisamente por eso, porque se presenta como no clasista, puede acarrear una represión más dura y una explotación económica mayor. La oligarquía imperialista norteamericana (la elite neoliberal) tiene la opción de legitimarse como no de clase, reforzando así el potencial universalista y global de su ideología. Su capacidad de absorber la cultura subalterna de grupos racialmente oprimidos, especialmente el negro, refuerza esa ideología que, en cierta manera, repite la maniobra de apropiación de la cultura subalterna de los majos por parte de la elite ilustrada española a finales del XVIII (Gabilondo 2016).

Así, lo que define al sujeto no nacionalista y no clasista «universalizado» de la ideología global norteamericana es el deseo, o más precisamente, el deseo

de consumo individual. El identificar deseo y consumo se convierte en una ideología de sujeto que afirma poder saciar todos los anhelos. Lo que es más, el nuevo discurso estadounidense ha universalizado la ideología del sujeto individual a través del deseo consumista; su objetivo ideológico es crear la «individualización» o «realidad del sujeto individual» en la que el deseo y el objetivo de consumir se presentan como meras opciones que el sujeto posee libremente, pero que no lo definen. Tal como diversos sociólogos atestiguan (Bourdieu 2012; Bauman 2017a), si en Europa el deseo de consumir estaba ligado a la diferencia de clases, la sociedad estadounidense, en cambio, al postular un sujeto sin clase, ha universalizado el deseo de consumo: lo ha liberado de las distinciones de clase, y lo ha convertido en una ideología «democrática» e incluyente. El deseo de consumo se ha convertido en prueba y garantía de la existencia de un sujeto individual que está más allá de las clases y, por tanto, se ha erigido en fundamento de la nueva universalidad global. En consecuencia, el neoliberalismo actual, a diferencia de las ideologías racistas y clasistas de la Europa moderna (marxismo incluido), ha logrado la universalidad total y global por primera vez en la historia. Ni China ha sido capaz de sustraerse a esta ideología neoliberal del sujeto consumista individual.

Por eso, los antropólogos-historiadores como David Harvey (2007) pueden confeccionar una historia precisa del neoliberalismo, siguiéndola paso a paso, pero no saben explicar por qué el neoliberalismo ha acertado, tras entrar con fuerza en un primer momento, a interpelar y «convencer» a las masas y a las multitudes globales. La última prueba de esta universalidad es la falta de oposición. Entre 2008 y 2018, casi todas las poblaciones del mundo han sufrido, de uno u otro modo, las consecuencias de la crisis generada por el capitalismo financiero neoliberal. Sin embargo, aunque se han producido muchas movilizaciones locales contra esa crisis, no hay un discurso ni movilización política que se enfrente a ella directamente y de manera exitosa. Desde las izquierdas tradicional y postmarxista hasta la democracia cristiana, existe el consenso de que la situación es crítica y que hay que cambiarla. Pero no hay alternativa. Y esa falta de respuesta se convierte ella misma en una opresión de segundo grado, que en un primer momento conduce a la ira o al enfado global, pero finalmente termina en depresión, resignación o enfado dirigido a otros sujetos minoritarios, de mano del fundamentalismo religioso o del populismo reaccionario.

LA «UNIVERSALIDAD» BÁRBARA

De todos modos, lo que el imperialismo neoliberal ha conseguido expandir, a consecuencia de la crisis de 2008 hasta 2018, es la universalización contradictoria del concepto de bárbaro, ya que hoy en día cualquiera, el 99,9 por 100, se ha convertido en extranjero, es decir, en un sujeto sin derechos que la crisis puede dejar fuera del Estado de derecho al cual pertenece. Aunque viva dentro de un Estado-nación, la mayor parte de la población mundial sabe, hoy día, que el Estado los acepta únicamente para controlarlos de un modo policial, fuera de las garantías y las ayudas tradicionales, es decir, fuera del ámbito del Estado de bienestar ya en crisis.

Y es ahí donde, por fin, llegamos a la Edad Media, a la época en que los bárbaros eran universales, a aquella «nueva» era en que fue imposible reconstruir «Roma», al siglo V, cuando todavía la religión musulmana no había nacido y Bizancio, como heredero de Roma, era cada vez más insular. De ahí la insuperable contradicción que ha creado el neoliberalismo: la expansión del capitalismo multinacional ha convertido en universal la particularidad de la barbarie. Hoy en día la historia y condición bárbaras son el punto de partida medieval de cualquier política. Con todo, y dado que la particularidad «universal» de los bárbaros no es en sí imperialista y, por el contrario, se basa en la expansión de la particularidad, dicha condición bárbara crea la «universalidad de la imposible universalidad» como punto de partida de la política actual. Durante estas últimas cuatro décadas, la aristocracia neoliberal ha convertido su ideología en fundamento de una política «universalizable»: la ideología del individuo consumista. En cambio, la política universal de los bárbaros es «imposible de universalizar» y, por tanto, la relación no es simétrica y compenetrable; la idea de que «al final una de las dos universalidades, la neoliberal o la bárbara, vencerá y se convertirá en global-universal» no es posible. La relación es, por el contrario, excluyente: el triunfo de los bárbaros desbarata la opción misma de la universalidad y, por tanto, el imperialismo, la modernidad, la racionalidad, el desarrollo, etc. La continuidad del neoliberalismo requiere la universalidad: «Todos somos individuos: todos tenemos derecho al consumo, a los derechos humanos, a la racionalidad, a la modernidad, etc.». En este sentido «el imposible

universalismo bárbaro» es parte de una dialéctica hegeliana en la cual la sublación bárbara incorpora y, simultáneamente, elimina la disyuntiva entre la universalidad de la ideología neoliberal y cualquier alternativa asimismo universal: lo único que queda es la particularidad bárbara.

[1] El budismo, aunque de expansión más temprana, nunca tuvo vocación universalista y convivió con otras religiones y prácticas, como el confucianismo y otras religiones locales y animistas, y no tuvo estrechas relaciones con el poder de diferentes Estados imperiales.

[2] La centralidad de la cultura afro-americana en Estados Unidos hace que la misma termine representándolos a nivel global, sobre todo en la música y en el deporte, con lo cual, el efecto universalista de ideología norteamericana se refuerza a nivel global, aunque la realidad local continúe siendo racista.

SUJETOS

PRELUDIO

Si en la parte anterior, «Historia», hemos analizado la historia y el origen de la nueva Edad Media, en la que sigue examinaremos el principal conflicto que está surgiendo en su seno, así como los sujetos que se están formando en torno a dicho conflicto. En estos tres capítulos identificaremos, respectivamente, el conflicto (estado de excepción) y sus dos sujetos principales: la aristocracia sublime y el pueblo deseante. El objetivo es crear las bases políticas para poder ofrecer, en la última sección del libro («El futuro»), una prognosis acerca del porvenir.

VIII. EL ESTADO DE EXCEPCIÓN

EL NUEVO ESTADO: DEL PAÍS VASCO A MÉXICO

Todos nos hemos convertido en bárbaros, vivimos fuera de las garantías del Estado, pero somos quienes padecen la nueva guerra que el Estado ha emprendido contra sus ciudadanos. Todos somos bárbaros y, por tanto, en lugar de ser ciudadanos del Estado de bienestar, nos hemos convertido en terroristas que vivimos bajo la sospecha policial de un Estado que responde al dictado de agentes exteriores como el Fondo Monetario Internacional, las agencias de calificación de riesgo, órganos ejecutivos no elegidos democráticamente, como la Comisión Europea, o grandes compañías financieras y bancos. Por lo cual, la actual forma de vida universal es *el estado de excepción*. El Estado ha interrumpido sus propias garantías y gobierna a sus ciudadanos por medio de la excepción; esta situación ilegal es la que define el actual modo de vida (*nomos*) político. Todo ciudadano es sospechoso de terrorismo en el sentido literal de la palabra: el ciudadano-terrorista alberga la intención de defenderse de un Estado que, en la globalización, responde a intereses no ciudadanos y no lo representa, de tal manera que cualquier defensa ciudadana es construida por los aparatos del Estado como un atentado, un intento de crear terror, contra el mismo. Y no se ha de ir muy lejos para analizar esta situación. Podemos empezar por el País Vasco.

Históricamente, cualquier vasco sabe, sobre todo en el País Vasco peninsular, que la palabra «terrorismo» puede ser aplicada fácilmente a cualquier persona o actividad vasca y que, como consecuencia del uso indiscriminado de la ley de «apología del terrorismo», la mayoría de los vascos ha interiorizado traumáticamente la identificación «vasco = terrorista». Hasta el año 2001 esa identificación correspondía al País Vasco, en la especial situación que mantenía con el Estado español (y, en menor medida, con el francés) a resultas de la actividad de ETA, aunque podía encontrarse también en la Irlanda del Norte católica anterior a 1998 o en el Irán de los ayatolás. Pero precisamente a partir de 2001, gracias al gobierno de derechas

de Estados Unidos, la ideología del terrorismo se ha extendido a todo el mundo. Así, el concepto de «terrorismo» y las denuncias derivadas de él han tomado otro sentido. El terrorismo se ha convertido en la ideología universal para distinguir al enemigo del amigo (Schmitt 2009), y, posteriormente, se ha expandido, a través del despliegue de ideologías populistas de derechas, a la figura de «enemigo del pueblo o de la nación».

También en el Estado español, los gobiernos conservadores y proestadounidenses de los últimos años (1996-2018) han extendido la ideología del terrorismo, por primera vez, más allá del ámbito vasco. Hoy en día, y tras la crisis de 2008, cualquier enemigo del Estado es un terrorista –no solo el vasco de izquierdas independentista– en el sentido schmittiano de ser enemigo del Estado. Jorge Fernández Díaz, antiguo ministro del Interior de España, tenía razón cuando, en 2014, afirmó que «el aborto tiene algo que ver con ETA, pero no demasiado». Más aún: después del año 2008, el Estado ha expandido todavía más dicha ideología, tratando cualquier protesta popular como violencia terrorista contra él^[1]. Pero ese gobierno estatal es el mismo que se ha negado a aceptar que el alzamiento de Franco fuera un golpe de Estado violento. Está claro que las elites económicas financieras que provienen de la época franquista, en conjunción con las formadas más recientemente, han impuesto un modelo de democracia que las legitima (Rodríguez López 2015). Dichas elites son las excepciones, las únicas que no reciben la denominación de terrorismo, si bien ambas son los principales responsables de la violencia social generada por la crisis económica, cuyo más claro síntoma son los suicidios provocados por los desahucios por impago de hipoteca. La ley conocida como «mordaza» no es sino una extensión de la ideología de la ciudadanía como sospechosa de violencia, de terrorismo, contra el Estado español.

Irónicamente, puede decirse que el pueblo español se ha «vasquizado», ya que una experiencia aislada y especial que hasta ahora correspondía a los vascos (la denuncia por terrorismo) ha sido extendida por el Estado a todos los ciudadanos españoles –con el inmigrante como sujeto transaccional–. Esta sería una de las razones del éxito de la película *Ocho apellidos vascos* (2014). Si Prosper Mérimée sentó las bases de la españolada del siglo XIX con *Carmen*, *Ocho apellidos vascos* es una inversión de su obra, ya que ahora es «el andaluz Don José Lizarrabengoa» quien viene a visitar a una Carmen vasca, no a Sevilla, sino al típico pueblo de pescadores vasco (Getaria,

Zumaia, Zarautz, más Leiza) cuya única actividad social parece ser las manifestaciones a favor de presos de ETA y la *kale borroka*. En la película, todos los espectadores españoles, convertidos en el andaluz Don José Lizarrabengoa, vienen al *Corazón de las tinieblas* conradiano vasco, para encontrarse con que, a diferencia de en la novela, las Cármenes vascas terroristas, con flequillo abertzale, tienen también su corazoncito y son adorables. Al final, los espectadores terminan dándose cuenta de que, aunque todos los españoles son terroristas como la Carmen vasca Amaia, pueden seguir viviendo, tal como el Estado impone, sin perder ni el corazón ni el alma. El posterior auge de la derecha neofascista, con grupos como Vox[2], solo representa la otra cara de la misma moneda: cualquier identificación absoluta y ademocrática con el Estado resulta en el derecho a usar la violencia sin ser identificado como terrorista.

Pero lo que el caso vasco da a entender es que *todos somos terroristas a los ojos del Estado*, no solo en el País Vasco o en el Estado español, sino en todo el mundo. Y este es el punto de partida y el hecho más radical que define el Estado en nuestra nueva Edad Media: el Estado no se ha debilitado, no está en crisis, no ha entrado en decadencia, sino que se ha transformado y ha pasado de ser un Estado de bienestar a ser un Estado policial, reforzando sus quehaceres de control, precisamente como sucedía en la Edad Media. Hoy en día el concepto de ciudadano como *sujeto*, empieza a adquirir la connotación medieval de «sujetado a un poder superior».

Hemos dicho anteriormente que la Edad Media se ha de pensar no con base en Estados soberanos, sino con base en fronteras y zonas de contacto tanto políticas como históricas. Precisamente por eso, el Estado se ha convertido también en el sujeto soberano de las fronteras. Por una parte, el Estado decide quién se queda dentro y quién puede marchar fuera; de ahí la política contra los inmigrantes. Por otra parte, el Estado garantiza y potencia la posibilidad o la ocasión de que circulen, al máximo posible, las mercancías y el comercio – y, por tanto, el capital–. Esta asimetría crea una terrible violencia social que, de todos modos, otorga al Estado la ocasión de utilizar aún más su fuerza policial contra el mismo malestar social, siempre al borde de la violencia, provocado por él mismo. Es el propio Estado quien genera la violencia que luego controla para presentarse como el único sujeto de poder y de garantía de orden.

Aunque la Unión Europea se proclamó ideológicamente moderna, global y

progresista hasta 2004, cuando los ciudadanos rechazaron su constitución en referéndum, a partir de 2015, cuando la Troika dio un golpe de Estado en Grecia, y aniquiló *de facto* la soberanía del país, reveló claramente que la última verdad y lógica que la Europa ilustrada moderna lleva dentro es el estado de excepción: el estado de violencia del neoliberalismo.

Hoy en día, Egipto podría ser una clara muestra de esta situación. Por un lado, con la elección en 2014 del presidente el-Sisi, una elite, con la ayuda del ejército, ha desplegado la violencia policial contra cualquier tipo de disidencia. Esa violencia ha generado una fuerte respuesta, sobre todo por parte de los fundamentalistas musulmanes, y dicha respuesta ha reafirmado al Estado en su violencia policial. Lo irónico es que el anterior gobierno fundamentalista musulmán (2012-2013) presidido por Morsi, líder de los Hermanos Musulmanes, utilizó la misma táctica. Sin embargo, junto a la situación policial, hay en Egipto otra realidad económica: el turismo, que no admite violencia, y que, a diferencia del sufrimiento infligido en la población egipcia, exige *a priori* el disfrute no violento de los extranjeros a circular por el país libremente. En un país donde el turismo representa el 13 por 100 de la economía y una de sus fuentes más importantes de divisas, el número de turistas bajó de 14,7 millones a 5,4 millones en 2017 (Geiger 2017). En esa frontera entre la violencia policial de los ciudadanos y el goce turístico de los extranjeros es donde se define un Estado como el egipcio en la nueva Edad Media.

En México, ha sido el narcotráfico el que ha desfigurado por completo la estructura estatal tradicional, ya que requiere la libre circulación ilegal de capital y droga. Sin embargo, el narcotráfico ha desvelado la lógica policial que funciona en cualquier otro país. Por una parte, el Estado mexicano puede dejar a un lado la exigencia del bienestar de sus ciudadanos para dirigir su atención a la violencia policial contra el narcotráfico. Pero, por otra, dado que el narcotráfico se ha convertido en un sector importante de la economía mexicana, el propio Estado ha comenzado a tomar parte en la guerra entre traficantes, como en cualquier otro negocio, por lo que prioriza la circulación del capital y las drogas por encima de la ciudadanía. Entre 2006 y 2007, la violencia del narcotráfico se saldó con una cuenta de 234.000 muertos (Hernández Borbolla 2017). En este sentido, México no es una sangrienta excepción, sino uno de los mejores ejemplos, en su radicalidad, de la nueva estructura interna del actual Estado policial neoliberal. Así, el feminicidio que

aún hoy día se sigue produciendo en las ciudades mexicanas con industria de maquiladoras o fábricas en la frontera con Estados Unidos no es un suceso monstruoso e incomprensible, sino el principal indicador de la violencia ejercida por el Estado en conjunción con sujetos no estatales. De ahí que todavía no se haya localizado y detenido al «responsable» de todos esos feminicidios: los responsables son el Estado y todos los sujetos paraestatales que el mismo apoya.

Así, hasta ahora, el Tribunal Penal Internacional de la Haya ha juzgado siempre, por crímenes contra la humanidad, a líderes y jefes de guerrilla del Sur Global (por ejemplo, Charles Taylor) o de la periferia de Europa (Slobodan Milošević), pero nunca a un líder político del Norte Global como George W. Bush, quien, bajo la excusa de atacar un régimen en posesión de armas de destrucción masiva, ha dejado cerca de 500.000 muertos en Irak. Es decir, la violencia estatal, interna y externa, está normalizada. El número de muertos por arma en Estados Unidos entre 1986 y 2017 asciende a la escalofriante cifra de 1.516.863, donde es el Estado el que permite y legitima dicha violencia (Chalabi 2017). Poco a poco, los ciudadanos de a pie de muchísimos Estados se hallan a sí mismos acorralados en el lado de los terroristas, los delincuentes y los violentos. Por supuesto, los ciudadanos carecen de ejércitos, la mayoría no ha participado en masacres étnicas, etc., pero, de todas formas, están situados en el mismo grupo que aquellos. Y, por tanto, para decirlo brevemente, en la nueva Edad Media, el Estado, en lugar de reforzar el ordenamiento legal como fundamento de convivencia política, ha convertido en norma y política cotidiana (en *nomos*) la excepción, la suspensión del orden que, en principio, debería garantizar. Todos nos hemos convertido en bárbaros, fuera de los muros del bienestar que el Estado socialdemócrata había garantizado en la segunda mitad del siglo XX; como tales bárbaros, nos hemos convertido en sujetos expuestos a la nueva guerra que el mismo Estado ha emprendido contra sus propios ciudadanos: el estado de excepción.

HISTORIA DEL ESTADO DE EXCEPCIÓN

Carl Schmitt, en su *Teología política* (2009), retoma las teorías de Jean Bodin para defender que «soberano es quien decide sobre el estado de

excepción» (2009: 13). Giorgio Agamben mantiene que Schmitt es el primero en esclarecer la relación entre la ley y la excepción: «se trata de una articulación paradójica, porque aquello que debe ser inscrito en el derecho es algo esencialmente exterior a él, esto es, nada menos que la suspensión del propio orden jurídico» (2004: 72-73). Benjamin, por su parte, da un vuelco a la formulación de Schmitt en su *Tesis sobre la historia*: «la tradición de los oprimidos nos enseña que “el estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla» (2008: 43). Últimamente ha sido Agamben quien ha actualizado y adoptado al mundo global las tesis de Benjamin. Según dicho autor,

del estado de excepción efectivo en el cual vivimos no es posible el regreso al Estado de derecho, puesto que ahora están en cuestión los conceptos mismos de «Estado» y de «derecho». Pero si es posible intentar detener la máquina, exhibir la ficción central, esto es porque entre violencia y derecho, entre la vida y la norma, no existe ninguna articulación sustancial. [...] El estado de excepción es el punto de su máxima tensión y, a la vez, lo que al coincidir con la regla hoy amenaza con volverlos indistinguibles. Vivir en el estado de excepción significa tener la experiencia de ambas posibilidades y aun así intentar incesantemente, separando en cada ocasión las dos fuerzas, interrumpir el funcionamiento de la máquina que está conduciendo a Occidente hacia *la guerra civil mundial* (2004: 156, la cursiva es nuestra).

Agamben no deja claro qué es esa «guerra civil mundial», ni cómo puede distinguirse del estado de excepción –incluso en su más reciente y breve reflexión sobre el tema, *Stasis* (2015)–. La otra aportación principal que hace Agamben, a través del concepto del *homo sacer*, es confirmar la raíz y el carácter moderno de dicha guerra civil global (1998). Esto es, en su opinión el último ejemplo y *telos* de la estructuración de la modernidad occidental sería el campo de concentración nazi. Según eso, la tecnología utilizada para implementar sistemáticamente el estado de excepción y llevarlo a su *telos* moderno tendría como objetivo la destrucción de grupos ciudadanos en su totalidad a través del campo de concentración. Aún más, la situación de alegalidad que actualmente sufren los emigrantes procedentes del Sur Global al llegar al Norte sería una prolongación de los campos de concentración. Esta prolongación constituiría, a su vez, el último peldaño de la próxima guerra civil global, del estado de excepción global, según Agamben (1998).

Judith Butler, por su parte, ha argumentado que la extensión del estado de

excepción, sobre todo en Estados Unidos, supone el fortalecimiento del poder ejecutivo y, en última instancia, la creación de «otro Estado dentro del Estado». Butler, en su formulación, agrega el concepto de soberanía y explica la nueva política del gobierno norteamericano por medio de la «gubernamentalidad» de Foucault. Según ya hemos explicado más arriba, para Foucault, la gubernamentalidad consiste en nuevas técnicas que los Estados despliegan para controlar a la población, que son gestionadas por tecnócratas y que, por tanto, se convierten en un indicador de una forma tecnocrática y elitista de gobierno sin garantías democráticas. Los gobiernos, invocando el «conocimiento experto» de los tecnócratas para gestionar las vidas de los ciudadanos, ejercen un control aún mayor sobre la población, ya que generalmente los intereses de los tecnócratas se contraponen a los de esta. Por ejemplo, en macroeconomía, aferrados a las recomendaciones de los «expertos», durante estos últimos diez años, los gobiernos han implementado políticas económicas perjudiciales para los ciudadanos: los Estados han dado prioridad al pago de la deuda nacional, al rescate de la banca y a Wall Street, por delante de los servicios y necesidades sociales de la ciudadanía, siguiendo, para ello, órdenes del FMI y, en Europa, de la Troika (Comisión Europea, Banco Europeo Central y FMI). Para ello desvían los fondos presupuestarios recabados de los impuestos pagados por los ciudadanos y modifican de manera adversa la legislación que afecta al bienestar ciudadano (seguridad social, prestaciones por desempleo, servicios de salud pública, etc.). Sucede también en el caso del aborto, en el que, respondiendo a las voces de «científicos» y autoridades jurídicas y religiosas, los gobiernos regulan los cuerpos de las mujeres independiente del consentimiento de estas.

Así, según Butler, hoy en día, el estado de excepción otorga a los gobiernos una soberanía más fuerte. A medida que el estado de excepción anula la legalidad democrática, los gobiernos recuperan una nueva legitimación política «de excepción» que les permite reforzar las decisiones tecnocráticas de la gubernamentalidad y de las elites responsables de las mismas.

[...] el Estado produce una ley que no es una ley, una corte que no es una corte, un proceso que no es un proceso. El estado de emergencia retrotrae el funcionamiento del poder de un conjunto de leyes (judiciales) a un conjunto de normas (gubernamentales) que restablecen el poder soberano: normas que no son obligatorias a causa de las leyes establecidas o de modos de legitimación, sino completamente discrecionales, incluso

arbitrarias, ejercidas por funcionarios que las interpretan unilateralmente y que deciden las condiciones y la forma en que son invocadas. La gobernabilidad es la condición de este nuevo ejercicio de la soberanía, en el sentido de que primero establece la ley como una «táctica», algo con valor instrumental y no «obligatorio» a causa de su estatuto de ley. En algún sentido, la autoanulación de la ley durante un estado de emergencia revitaliza la anacrónica «soberanía» bajo la forma de sujetos recientemente dotados de poder administrativo (Butler 2007b: 91-92).

El trabajo de Butler, probablemente debido a que fue escrito antes de la crisis económica de 2008, no relaciona la restructuración soberana del estado de excepción con la economía, con la ideología, y con una clase o grupo social. Pero, tal como veremos más adelante, es precisamente el capital financiero, y la nueva clase oligárquica asociada a él, quien necesita esta nueva situación de excepción, para incrementar la acumulación de capital por medio de crisis económicas. Así que, aunque el conflicto político se conforme en torno al «estado de excepción», se trata también de un conflicto capitalista que, en forma de crisis o depresión económica, exacerba las condiciones de gubernamentalidad del estado de excepción y de la acumulación de capital financiero por parte de la elite neoliberal.

De todos modos, lo que estos autores no remarcan es la estructuración medieval del poder generado por el estado de excepción global en su soberanía tecnocrática. Hoy en día, entre las democracias representativas capitalistas, la fractura o estallido que provoca el estado de excepción deja sin sentido a la propia democracia. Más aún, se postula un soberano no democrático como nuevo sujeto de poder, un rey fantasmático, que se presenta como siempre ausente, y cuya legitimidad proviene de un «cielo/dios» moderno. Aunque dicha figura soberana se ha identificado con el conocimiento científico de los expertos –con la razón instrumental– más recientemente, y tras la explosión de los populismos reaccionarios que han seguido a la Primavera Árabe (2010-2012) y a la Marea Rosa latinoamericana (1999-2016), sí ha surgido un tipo de soberano medieval, que Donald Trump representa de manera central, y que se define precisamente por su intento de gobernar desde una alegalidad que supera las instituciones del Estado. Por tanto, el nuevo soberano populista viene a incorporar, a representar en su cuerpo cuasi-monárquico medieval, el estado de excepción neoliberal. Hoy en día, en los Estados neomedievales y globales, el poder ha tomado la forma de

una aristocracia –carente de rey, pero representada por un sujeto populista ademocrático y cuasi-soberano– que es igual de real en su articulación jerárquica y oligárquica que el señor o monarca medieval que gobierna desde el estado de excepción constante. No ha habido líder democráticamente electo, desde Hitler, que haya intentado destruir las bases del Estado socialdemócrata del bienestar de manera más sistemática que Trump: su primer y más importante ideólogo, Steve Bannon, acuñó el término «deconstruir el Estado» para referirse a la misión política de la presidencia de Trump.

De todos modos, hay un ámbito, el único, en el que el estado de excepción y su soberanía fantasmática (la del rey ausente o la del líder populista ademocrático) pierden su legitimidad, en el que este orden medieval revienta, y su verdad obscena (su carácter ademocrático) aparece abiertamente: la corrupción económica y política. Hoy en día la corrupción es más visible y patente que nunca y, como el estado de excepción, se regula y legitima por su condición de excepción no democrática. Aunque Peter Sloterdijk esgrima «la razón cínica» para explicar la falta de respuesta o reacción política frente a la corrupción, la situación es más compleja. En cada caso de corrupción, el poder técnico pierde legitimidad científica y quedan al aire los intereses de clase que esconde dicho poder experto. Si la gente no responde con mayor firmeza a la visibilización pública y mediática de la corrupción, no es cierto que sea porque no la perciba, sino porque la ve con demasiada claridad: detrás de la corrupción afloran, con su carácter violento, conflictos internos de un grupo de elite o aristocrático que aparecen como pertenecientes a otra realidad o esfera de poder difícilmente cuestionable. Lo que queda por explicar es por qué, cuando la violencia de esa clase corrupta se personifica o se in-corpora (en el cuerpo) del líder populista de derechas, grandes sectores de la población se identifican con esta violencia ademocrática de una elite que, en el próximo capítulo, se identificará como «aristocracia sublime». Esta identificación se puede ver claramente en el eslogan de Trump, «to drain the swamp» o «secar el pantano (infestado de criaturas malvadas y peligrosas)», el cual se refiere a las instituciones «empantanadas» del Estado. El hecho es que Trump ha llenado la mayoría de los puestos administrativos del Estado con individuos que representan los intereses económicos de una elite neoliberal aristocrática que es precisamente la responsable original de empantanar el Estado a través de la corrupción.

La paradoja de esa identificación populista con la violencia corrupta de las

elites aparece claramente cuando se equipara la corrupción con la propia estructura del Estado. Es en la corrupción donde mejor puede verse la realidad de un Estado que se conforma a sí mismo por medio de la excepción. La gente entiende que el sujeto de la corrupción es el Estado neoliberal mismo y la clase que lo rige. Cada escándalo de corrupción saca a la luz, de un modo violentamente traumático, la corrupta violencia neoliberal que conforma el Estado. De este modo, la ciudadanía entiende que la respuesta ha de ser el casi imposible cuestionamiento o destrucción del Estado con una violencia que, paradójicamente, solo ha encontrado, por ahora, una respuesta en el líder populista reaccionario y las elites que representa. Por lo cual, la identificación popular con la violencia neoliberal, en su desnuda verdad, requiere un análisis más detallado.

LA TECNOLOGÍA BIOPOLÍTICA DEL ESTADO

Desde fuera y visto desde arriba, siempre parece que los debates sobre el estado de excepción, la gubernamentalidad y la soberanía no afectan directamente al yo, al individuo. Pero, dado que todas estas tecnologías políticas son técnicas y prácticas de la sujeción –de la subjetivación y de la individuación– la interioridad del yo sufre también sus efectos dentro de esa frontera aparentemente infranqueable de la intimidad individual. Como consecuencia, la «sujeción-subjetivación-individuación del yo» conforma, desde dentro, desde la frontera del yo con su exterior social, el estado de excepción y su poder ademocrático soberano.

Tras el Mayo del 68 empieza a crecer un nuevo género que combina la memoria, el testimonio, y la historia individual de traumas históricos y personales. Este género se constituye a través de las narrativas que víctimas y supervivientes de todo tipo proporcionan y escriben (Wieviorka 1998; Novick 2007). En Latinoamérica, a partir de la década de los setenta, el género del «testimonio» comienza a extenderse, relevando al realismo mágico, como estrategia para resolver la alternancia o paridad inconciliable con la realidad histórica que genera el realismo mágico. En Europa Andreas Huyssen ha hablado de «la cultura de la memoria» (2003).

De hecho, aunque el testimonio latinoamericano responde en la mayoría de los casos a una violencia política externa y objetiva, la cultura de la memoria

del Norte Global responde a otra guerra y a otra violencia institucional: la «familia nuclear». Y es que el aumento de los testimonios y autobiografías del Norte Global tiene que ver con la violencia sexual, con el abuso psíquico y, en general, con todas las formas de violencia que tienen lugar en el ámbito del hogar, desde lo afectivo hasta lo físico y lo económico. Esto es, la familia nuclear de clase media ha sido también un campo de batalla, en general, definido por el estado de excepción –generado por otra «guerra nuclear», una guerra fría, en la lógica nuclear que va de la familia al Estado—. También aquí, según se ha agrietado la ley dictada por el patriarcado soberano, la excepcionalidad del Estado exterior ha impuesto la alegalidad en el núcleo de la familia; así, el Estado y sus instituciones tecnocráticas se hacen cargo del orden doméstico y, en la mayoría de los casos, en lugar de dictar nuevas leyes a favor de las víctimas, convierten el mal regulado orden interno de la familia en instrumento de legitimación del Estado. En el caso de la violencia machista o doméstica, el Estado, aunque promulga leyes en defensa de las víctimas, no las hace cumplir y solo interviene cuando los actos violentos ya han sucedido. Así refuerza la alegalidad que existe *de facto*, abandonando a la familia a merced del mercado y retirándole las ayudas legales, institucionales y económicas que necesita para no terminar en ciclos viciosos como el de la violencia doméstica.

Hoy en día, tras la literatura «confesional» o de «memorias», la que más se vende es la del *self-help* o de autoayuda, una respuesta por escrito que ofrece el mercado a todas las formas de violencia generadas por el estado de excepción a que está sometida la familia nuclear y el yo neoliberal. De ahí que la violencia y terror que el patriarcado neoliberal genera en la familia nuclear, en vez de recibir una respuesta legal desde el Estado, solamente encuentra remedio en un mercado que convierte la violencia social en un proceso de mayor individuación e individualización: la opción de comprar el manual de autoayuda que el consumidor debe leer y practicar de forma individual, privada y subjetiva. Si bien estos dos tipos de literatura, la confesión-memoria y la autoayuda, se han desarrollado y propagado históricamente de forma separada dentro del estado de excepción neoliberal, ambas se han convertido en tecnologías encaminadas a reforzar la soberanía ademocrática, de excepción, del Estado, ya que la solución siempre se desplaza a un consumidor-individuo que, cuanto más afirma su individualidad consumista en la compra de memorias y libros de autoayuda, más legitima el orden de

excepción del Estado que es, en última instancia, responsable de la violencia que propicia «la guerra nuclear de familia» (más que «guerra de familia nuclear») cuya víctima es el individuo consumista[3].

Dicho de otro modo, todos somos victimarios o víctimas indefensas de la guerra nuclear doméstica. En esta manera, la política soberana y de excepción, o democrática, de esta nueva Edad Media, tiene lugar en la frontera entre el yo y el Estado, en esa violenta zona de contacto donde ambos chocan.

LA CRISIS DEL ESTADO DE EXCEPCIÓN Y LA FALTA DE GUBERNAMENTALIDAD

Así define Foucault el «biopoder» en su *Historia de la sexualidad*: «explosión, pues, de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones» (1991: 169). Más adelante, utilizará «biopoder» y «biopolítica» como términos compenetrables, y los ligará al concepto de «gubernamentalidad». Más aún: Foucault afirmará que, a partir de finales del siglo XVIII, la gubernamentalidad se convierte, en su opinión, en la principal forma de poder que ejerce el Estado. Es decir, que la formación de la biopolítica se gesta a partir de la gubernamentalidad, la cual es el fundamento de la creación del nuevo Estado:

Gubernamentalización del Estado, que es un fenómeno particularmente retorcido porque si efectivamente los problemas de la gubernamentalidad, las técnicas del gobierno se han convertido realmente en el único reto político y el único espacio real de la lucha y de las rivalidades políticas, sin embargo, esta gubernamentalización del Estado ha sido sin embargo el fenómeno que le ha permitido sobrevivir. Y es probable que si el Estado existe tal como existe ahora, sea precisamente gracias a esa gubernamentalidad que es a la vez interna y exterior al Estado, puesto que las tácticas de gobierno son las que permiten definir en cada momento lo que debe y lo que no debe concernir, lo que es público y lo que es privado, lo que es Estatal y lo que no lo es. Así pues, si les parece, el Estado en su supervivencia y el Estado en sus límites solo se deben comprender a partir de las tácticas generales de la gubernamentalidad (1999: 196).

Agamben y Butler añaden que la gubernamentalidad, por medio del estado de excepción, se convierte en una forma de fortalecer los Estados globales, ya que, en ese momento, las razones y las instituciones que fundamentan la

gubernamentalidad quedan fuera de la ley. Sin embargo, estos tres autores no han desarrollado uno de los problemas principales de la gubernamentalidad, que ya Marx apuntó para el capitalismo: las crisis, los actos violentos y los efectos contrarios que genera la gubernamentalidad por medio del estado de excepción. Es decir, dichos autores no han tenido en cuenta las expulsiones y desviaciones que el estado gubernamental de excepción crea en sus fronteras, y más allá de las mismas, en su exterior. En realidad, los tres pensadores han ignorado un hecho: los principales Estados europeos (además de Estados Unidos), en los que se basan para desarrollar sus teorías, son o han sido Estados imperialistas y coloniales. Así, si se tienen en cuenta la historia colonialista-imperialista de estos Estados y la de sus postcolonias, ha de considerarse también otro elemento no biopolítico-gubernamental: el genocidio colonial e imperialista.

Si la biopolítica y la gubernamentalidad desarrollan técnicas para controlar y disciplinar la *vida* de las poblaciones que habitan el Estado (moderno europeo), fuera del mismo, en el ámbito colonial, esas técnicas tienen el objetivo contrario: explotar y exterminar al sujeto (post)colonial. Así, aunque los datos sobre la masacre cometida por el imperialismo castellano en Latinoamérica durante el siglo XVI son discutibles y difícilmente demostrables, parece que la cifra de muertos pudo elevarse hasta 100 millones (Katz 1994: 66). En China, la invasión de Manchuria llevada a cabo por la dinastía Qing (1644-1911) supuso la matanza de unos 25 millones de personas y, anteriormente, la dinastía mongola Yuan, consolidada en 1279, provocó la muerte de 60 millones entre guerras y enfermedades contagiosas (Tanner 2017: 270). El imperialismo estadounidense, después de matar a más de un millón de personas en Vietnam, ya en pleno siglo XXI, ha dejado un número de muertos que oscila entre 100.000 y 1.000.000 en Irak. Es todavía más complicado precisar cuánta gente muere cada año a causa de las decisiones políticas y económicas del imperialismo estadounidense. Sin embargo, lo que está claro es que uno de los efectos más importantes de dicho imperialismo es la muerte, no la vida regida por un régimen biopolítico-gubernamental de Estado.

Achille Mbembe ha sido uno de los primeros pensadores en relacionar la soberanía y la muerte en el ámbito colonial, contraponiendo a la biopolítica europea una política de la muerte o «necropolítica»:

Mi preocupación son esas figuras de soberanía cuyo proyecto central no es la lucha

por la autonomía, sino la instrumentalización generalizada de la existencia humana y la destrucción material de los cuerpos y poblaciones humanos. Tales figuras de soberanía están lejos de ser una locura prodigiosa o una expresión de una ruptura entre los impulsos e intereses del cuerpo y los de la mente. De hecho, ellos, al igual que los campos de la muerte, son los que constituyen el *nomos* del espacio político en el que todavía vivimos (2003: 14)[4].

En consecuencia, Mbembe, desde Sudáfrica, propone su nuevo concepto de política de la muerte o «necropolítica», contrapuesto al foucaultiano de «biopolítica», para definir los efectos que, al otro lado de la frontera de los Estados del Norte Global, produce el Estado postcolonial/imperialista, en su política de matanza indiscriminada de poblaciones enteras:

[...] la noción de biopoder es insuficiente para reflejar las formas contemporáneas de sumisión de la vida al poder de la muerte. Además, he utilizado las nociones de política de la muerte [necropolítica] y de poder de la muerte [necropoder], para reflejar los diversos medios por los cuales, en nuestro mundo contemporáneo, las armas se despliegan con el objetivo de una destrucción máxima de las personas y de la creación de mundos de muerte, formas únicas y nuevas de existencia social en las que numerosas poblaciones se ven sometidas a condiciones de existencia que les confieren el estatus de muertos-vivientes (2011: 75).

Así pues, Mbembe propone el concepto de «necropolítica» para describir la política no biopolítica que los Estados imponen a los muertos y a quienes, estando vivos, llevan una vida semejante a la muerte. Hoy en día, es en África donde la necropolítica puede advertirse más claramente, ya que el neo-extractivismo (extracción de oligominerales y otros minerales en demanda global, además del petróleo) ha extendido el orden necropolítico en forma de masacre:

En relación con la nueva geografía de la extracción de recursos, asistimos al nacimiento de una forma inédita de gobernabilidad [*sic*] que consiste en la *gestión de multitudes*. La extracción y el pillaje de recursos naturales por las máquinas de guerra van parejos a las tentativas brutales de inmovilizar y neutralizar espacialmente categorías completas de personas o, paradójicamente, liberarlas para forzarlas a diseminarse en amplias zonas que rebasan los límites de un Estado territorial. En tanto que categoría política, las poblaciones son más tarde disgregadas entre rebeldes, niños-soldado, víctimas, refugiados, civiles convertidos en discapacitados por las mutilaciones sufridas o simplemente masacradas siguiendo el modelo de los

sacrificios antiguos, mientras que los «supervivientes», tras el horror del éxodo, son encerrados en campos y zonas de excepción. [...] Si el poder depende siempre de un estrecho control sobre los cuerpos (o sobre su concentración en campos), las nuevas tecnologías de destrucción no se ven tan afectadas por el hecho de inscribir los cuerpos en el interior de aparatos disciplinarios como por inscribirlos, llegado el momento, en el orden de la economía máxima, representado hoy por la «masacre» (2011: 62-63).

El caso más notorio que no se cita lo suficiente y todavía hoy casi pasa desapercibido es el que se conoce como Segunda Guerra del Congo (1998-2002) que resultó en la muerte de 5 millones de individuos: el conflicto con la mayor tasa de muertes a nivel global desde la Segunda Guerra Mundial. El hecho de que un holocausto de tal magnitud no sea parte del discurso global y central sobre la violencia es en sí otra forma discursiva de perpetuar la necropolítica.

Yo llevaría más lejos la noción de necropolítica y propondría que la biopolítica es un suborden y subdisciplina de la necropolítica, porque, tal como el marxismo ha probado, el objetivo del capitalismo no es regular la vida por medio de técnicas biopolíticas, sino convertir la vida en capital, objetivando o cosificando la vida misma en su valor y, por tanto, destruirla en última instancia.

Si ya Marx en su época comparó el capitalismo con los vampiros, algo que no hizo Foucault, fue debido a la tendencia, en última instancia mortal, del capitalismo. Siguiendo a esa propensión mortal, el capitalismo, además de crear la necropolítica del postcolonialismo, genera otras crisis que él mismo no puede controlar, y que luego afianza y legitima retrospectivamente como consecuencias mortales pero inevitables de esas mismas crisis.

EL CAPITALISMO Y LA NECROPOLÍTICA

Marx ya examinó en sus *Grundrisse* esa teleología mortal del capitalismo, es decir, su fundamento necropolítico. Al fin y al cabo, para Marx, el capitalismo, como sistema, presenta una tendencia a destruirse a sí mismo cuando, según va creciendo y expandiéndose, se topa con límites insalvables que, a su vez, lo fuerzan a incrementar la explotación y exclusión de la mayoría del proletariado de la producción. Es decir, el capitalismo desplaza a dicho proletariado excluido a condiciones de existencia infrahumana, es decir,

a un espacio de necropolítica. Según Marx, esto llevaría a la revolución universal del proletariado y la abolición del capitalismo. Marx explica esta contradicción, en última instancia necropolítica, de esta manera:

De ahí, empero, del hecho que el capital ponga cada uno de esos límites como barrera y, por lo tanto, de que *idealmente* le pase por encima, de ningún modo se desprende que lo haya superado *realmente*; como cada una de esas barreras contradice su determinación, su producción se mueve en medio de contradicciones superadas constantemente, pero puestas también constantemente. Aún más. La universalidad a la que tiende sin cesar, encuentra trabas en su propia naturaleza, las que en cierta etapa del desarrollo del capital harán que se le reconozca a él como la barrera mayor para esa tendencia y, por consiguiente, propenderán a la abolición del capital por medio de sí mismo (2016b: 362).

Recientemente, David Harvey ha puesto en perspectiva esta tendencia del capitalismo, a fin de comprender la deriva económica de las últimas cuatro décadas. Repitiendo las palabras de Marx, el geógrafo se pregunta si las masas de hoy en día harán frente a esa propensión del capitalismo a crear sus propias contradicciones insalvables que fuerzan medidas económicas de recortes y deuda creciente impuestas:

La conclusión teórica fundamental es: el capital nunca resuelve sus tendencias de crisis, simplemente las mueve. Esto es lo que nos dice el análisis de Marx y esto es lo que ha sido la historia de los últimos cuarenta años. Nadie ahora afirma que el excesivo poder del trabajo es la fuente del problema actual como lo fue en la década de 1970. En todo caso, el problema es que el capital en general y el capital financiero en particular son demasiado poderosos y que el Estado no puede intervenir para reequilibrar la situación porque es cautivo –política y económicamente– de los intereses de las clases capitalista financiera, arrendadora, productora y comercial. El cambio dinámico de una crisis dentro del sistema financiero centrado en los bancos a una crisis fiscal de los Estados, está produciendo ahora un asalto renovado al trabajo, particularmente en el sector público, así como al salario social. Pero si se reduce el poder adquisitivo y la confianza del consumidor, ¿dónde está el mercado? El gran intangible aquí es, sin embargo, si surgirá una resistencia de masas para disputar la austeridad requerida para reducir los déficits estatales (Harvey 2010).

Sin embargo, Harvey no sitúa esa «resistencia de las masas» en una perspectiva o panorama histórico más amplio. De hecho, no hay masas globales, sino bárbaros, cada cual en su lugar e historia, desde las cuales

responden de distintas formas a la tendencia destructora y mortal del capitalismo. Dicho de otra manera, a consecuencia del fortalecimiento soberanista y antidemocrático del estado de excepción global, las técnicas necropolíticas del capitalismo van siendo más expansivas y potentes; pero esto no significa que, como consecuencia, el capitalismo necropolítico vaya a tener una respuesta revolucionaria. Ignoramos si, como presagió el marxismo, tras una última crisis general, un nuevo proletariado, sublevado contra la elite en una revolución generalizada impondrá un nuevo orden. Más probable parece que el capitalismo, según se vaya encontrando cada vez con más límites y más bárbaros, se disuelva de manera progresiva pero caótica, adoptando en cada lugar nuevas formas bárbaras, tal como previeron Deleuze y Guattari en su exposición del enfrentamiento entre minorías bárbaras y Estado capitalista (mercado). Aunque la cita es extensa, merece la pena ofrecerla en su integridad:

Poco importa que las minorías sean incapaces de constituir Estados viables desde *el punto de vista de la axiomática y del mercado, puesto que a largo plazo promueven composiciones que ya no pasan por la economía capitalista ni por la forma-Estado*. Evidentemente, la respuesta de los Estados, o de la axiomática, puede ser conceder a las minorías una autonomía regional, o federal, o estatutaria, en resumen, añadir axiomas. Pero precisamente ese no es el problema: esa operación solo consistiría en traducir las minorías en conjuntos o subconjuntos numerables, que pasarían a formar parte de la mayoría en calidad de elementos, que podrían ser contados en una mayoría. E igual ocurriría con un estatuto de las mujeres, un estatuto de los jóvenes, un estatuto de los trabajadores eventuales.... etc. Incluso se puede concebir, en la crisis y la sangre, una inversión más radical que convertiría el mundo blanco en la periferia de un centro amarillo; esa sería sin duda una axiomática completamente distinta. Pero nosotros hablamos de otra cosa, que sin embargo no estaría regulada: las mujeres, los no-hombres, en tanto que minoría, en tanto que flujo o conjunto no numerable, no recibirán ninguna expresión adecuada al devenir elementos de la mayoría, es decir, conjunto finito numerable. Los no-blancos no recibirían ninguna expresión adecuada el devenir una nueva mayoría, amarilla, negra, conjunto numerable infinito. *Lo propio de la minoría es ejercer la potencia de lo no-numerable*, incluso cuando está compuesta de un solo miembro. Esa es la fórmula de las multiplicidades. Minoría como figura universal, o devenir todo el mundo. [...] El problema no es en modo alguno el de la anarquía o la organización, ni siquiera el de la centralización y la descentralización, sino el de un cálculo o concepción de los problemas relativos a los conjuntos no numerables frente a una axiomática de los conjuntos numerable. Pues bien, este cálculo puede tener

sus composiciones, sus organizaciones, incluso sus centralizaciones, *pero no pasa por la vía de los Estados ni por los procesos de la axiomática, sino por un devenir de las minorías* (2015: 473-474, la cursiva es nuestra).

Así pues, estamos de nuevo al principio de una Edad Media de minorías deleuzianas, y no sabemos si los bárbaros minoritarios se multiplicarán (nos multiplicaremos) o acabarán (acabaremos) en un feudalismo polarizado regido por un estado de excepción global y postnacional.

[1] La más reciente Ley Orgánica de Protección de Seguridad Ciudadana (4/2015, de 30 de marzo), conocida como «ley mordaza», es una extensión de baja intensidad a todo el Estado de la misma política que se comenzó con la Ley de Apología del Terrorismo.

[2] Vox es un partido político minoritario de ultra-derecha pero que, después de su éxito en las elecciones autonómicas andaluzas de 2018, ha cobrado un relieve nacional, pasando así a compartir el voto conservador junto a Ciudadanos y Partido Popular. Representa la emergencia en España del tipo de populismo reaccionario que ya está consolidado en otros países de Europa (Front National, AfD, UKIP, etcétera).

[3] La autoficción, en cambio, no es más que un juego intelectual que pretende afirmar que estas tecnologías neoliberales de la individuación no son necesarias, ya que el yo goza aún de buena salud en la literatura.

[4] La traducción al español no recoge la sección inicial del ensayo publicado en versión inglesa en 2003. La traducción es nuestra.

IX. LA ARISTOCRACIA SUBLIME

EL SEGUNDO ADVENIMIENTO DE LA PLUTOCRACIA

Está claro, sobre todo después de que movimientos como la Primavera Árabe (2010-2012) o el Occupy Wall Street (2011) se hayan extendido a otras partes del mundo, que vamos hacia una polarización social creciente y que, por tanto, una plutocracia u oligarquía global ha tomado el poder. La habilidad para acumular riquezas que ha mostrado un millonario como Carlos Slim, desde su posición periférica en México, encarna y simboliza esa polarización mejor que cualquier otro representante: entre los años 2010-2013, Slim fue el hombre más rico del mundo y, al parecer, de toda la historia de la humanidad (Freeland 2013: 194-199). Más recientemente, la organización Oxfam ha determinado que ocho hombres (y todos o la mayoría blancos, en función del criterio racial que se use) han acumulado más riqueza que la mitad más pobre de la humanidad (Oxfam 2017).

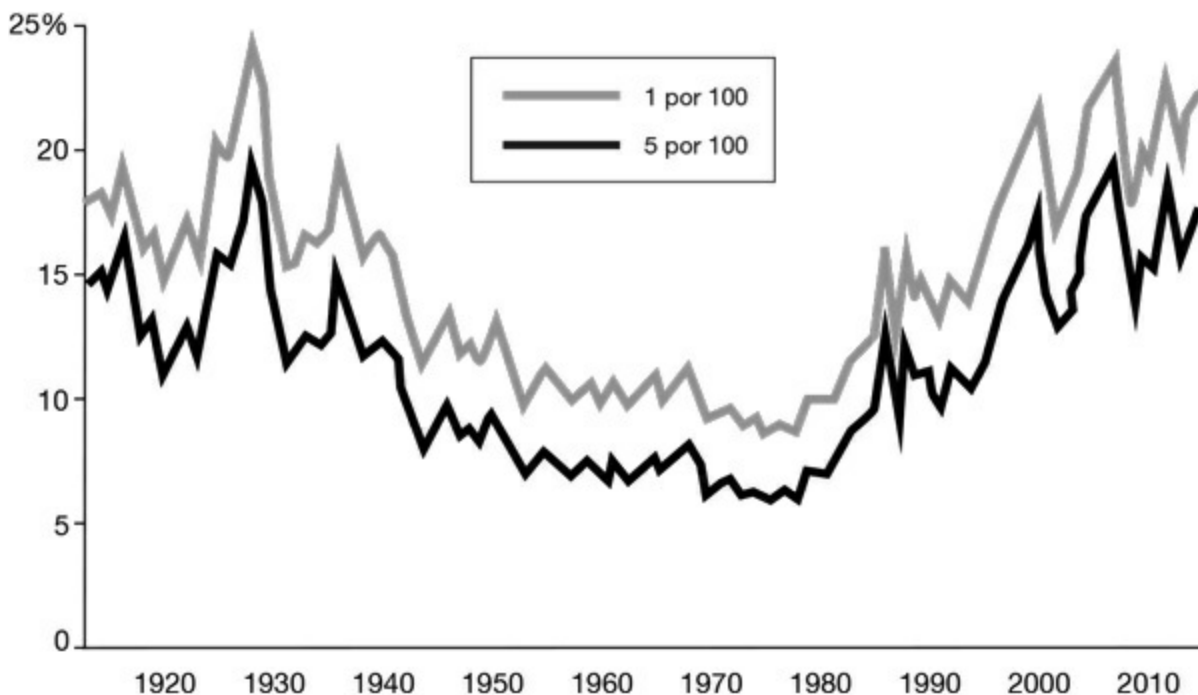
A principios del siglo XX, en la época culminante de la industrialización y el imperialismo, en aquel tiempo en que el capitalismo europeo-estadounidense extendió y fortaleció al máximo su poder de explotación – dentro sobre la clase proletaria, y fuera sobre las colonias–, era evidente la presencia de una oligarquía o plutocracia. El rey Leopoldo de Bélgica, la reina de Inglaterra, los Vanderbilt, los Carnegie y los Rockefeller de Estados Unidos o los barones de la carne de Argentina, eran indicadores de una clara polarización social. La película *Ciudadano Kane* (1941) sería la mejor crónica de esta oligarquía o plutocracia, junto a la novela *El gran Gatsby* (1925) de Scott Fitzgerald. Sin embargo, hoy en día los miembros de la familia del rey de Bélgica son pasto de la prensa del corazón. Aunque los Vanderbilt y los Rockefeller siguen siendo familias y clanes adinerados, no tienen una influencia decisiva en el neoyorquino Wall Street; si acaso, tienen más prestigio dando nombre a una universidad o a un edificio; es decir, que se han convertido en símbolos de otro tiempo.

Tras la Segunda Guerra Mundial, según iban terminando las guerras de independencia postcoloniales de la década de los sesenta y se iban

deshaciendo las dictaduras del sur de Europa, estas oligarquías de principios de siglo fueron quedando a la sombra. A partir de los cincuenta, diversas versiones del Estado socialdemócrata nivelaron bastante las diferencias sociales. El Estado de bienestar y la clase media se hicieron realidad e ideal para muchos Estados postcoloniales –fue entonces cuando surgió la ideología del «desarrollismo»–. El marxismo, con Mao en 1948 y con Castro en 1959, ya había alcanzado sus mayores logros políticos. El sandinismo de los ochenta, por ejemplo, se convirtió en una lamentable crónica de la imposibilidad de retorno a aquel pasado revolucionario.

Así pues, ¿cómo pensar el ascenso oligárquico en las tres décadas de 1990-2010? ¿Será una especie de segunda ola plutocrática? ¿Será quizá más global, pero, al fin y al cabo, similar a la primera ya que, según las clases más pobres del Sur Global se vayan convirtiendo en proletarias y de clase media, volverá a desaparecer dicha plutocracia en su lucha contra estas clases emergentes? ¿Acaso se trata de una clase plutocrática que desaparecerá al cabo de 20 o 30 años, como si fuera el resultado casi superestructural de uno de esos famosos ciclos de Kondrátiev? El gráfico publicado por el Center on Budget and Policy Priorities con base en los datos provistos por Emmanuel Saez, ilustra perfectamente el paralelo de las dos épocas. Dicho gráfico representa las ganancias del 1 por 100 y 5 por 100 más ricos de Estados Unidos desde 1913 a 2015.

Ganancias del 1 por 100 y del 5 por 100 más rico en Estados Unidos



Fuente: www.cbpp.org.

Pero también podemos plantear otra serie de preguntas no tan halagüeñas. ¿Es el actual ascenso oligárquico el inicio de una nueva Edad Media prolongable en siglos? ¿Quizá estamos ante una clase recién nacida que más adelante reforzará y legitimará su estatus como de sangre? ¿Acaso se trata de una aristocracia estable que, en lugares como Silicon Valley y Bangalore, o en megaciudades como Shanghái, valiéndose del momento histórico y mostrando su arrojo, emulará a aquella otra que, en época más antigua, en la «Reconquista» de Iberia o en el reino carolingio, por ejemplo, pasaron de ser soldados rasos a formar parte de la nobleza? En Estados Unidos la política ha pasado ya a ser un negocio familiar, y los puestos políticos se heredan, la mayoría de las veces de padres a hijos, hasta el punto de utilizar la palabra «dinastía». Los Bush, padre e hijo, fueron presidentes y, en la familia Clinton, ambos esposos han estado implicados en el negocio de la presidencia, como presidente y candidata presidencial respectivamente^[1].

Esto es, ¿acaso aquel Eneko Aritza que primero fue soldado, luego conde de Pamplona y llegó a ser rey de Navarra, no está más cerca de ese otro nuevo magnate, Amancio Ortega, quien empezó en el pequeño pueblo gallego de Arteixo con una sola tienda de Zara y ha terminado convirtiéndose en el dueño

de las industrias de Inditex? Y si así fuera, las biografías parecidas a las de Ortega ¿no nos estarán sugiriendo que nos quedan por delante otros ocho o diez siglos bajo el mandato neomedieval y aristocrático de esta nueva plutocracia global? Es decir, las actuales diferencias sociales ¿no se fortalecerán en lo sucesivo a consecuencia de un discurso naturalizador como el de la sangre, ahora transmutado en superioridad biológica, hasta el punto de convertir a la mayor parte de la gente del mundo en *vulgus*, *plebs* o *pueblo llano*? Aunque la economía predictiva a largo plazo no tiene mucha credibilidad científica, se puede citar, como síntoma, la predicción de Boston Consulting Group, recogido por la agencia Bloomberg, que estima que para 2021 el 1 por 100 de la población norteamericana estará en posesión del 70 por 100 de la riqueza (privada) de la nación (Steverman 2017).

Recordemos que el ascenso de las aristocracias no es un fenómeno histórico medieval que se reduce a Europa. También en Sudamérica se expanden en la Edad Media los tres imperios principales: maya^[2], azteca e inca. Algo parecido sucede en África, pues es en aquella época cuando toman fuerza los primeros grandes imperios: Wagadu, Kush, Mali, Kanem-Bornu, Califato Fatimida, Aksum, Etiopía, Kongo, etc. En muchos casos, dichos imperios continuarán en el periodo colonial, o darán lugar a nuevos imperios coloniales, sobre todo en África occidental, debido al tráfico de esclavos (Oliver y Atmore 2001). En China, similarmente, el imperio oligárquico tuvo su momento más poderoso en la alta Edad Media, con la dinastía Tang (907-970), aunque volvió a un segundo momento de expansión con la dinastía Qing (1644-1911), la cual perduró hasta finales del siglo XVIII (Tanner 2017: 167-200, 281-309).

¿Por lo tanto, el auge de esta nueva elite neomedieval apunta a una ola capitalista de 30 o 40 años o, por el contrario, inaugura el comienzo de una nueva, prolongada Edad Media? Las dos próximas generaciones ¿abrirán la vía para una nueva clase media más global, o están llamadas a convertirse en siervos y esclavos de una nueva oligarquía medieval y global? Naturalmente, el determinismo histórico no existe, pero, en la medida en que todos los cambios son históricos, es innegable que ya han dado comienzo a una nueva época medieval. Por tanto, ¿qué podemos deducir de la historia de esta oligarquía que se ha fortalecido y consolidado en estos últimos 20 años? ¿Qué se puede inferir de la historia de la ideología neoliberal que dicha clase ha propagado?

Hoy en día disponemos de gran cantidad de historias del neoliberalismo, entre las cuales la más clara y crítica sigue siendo la de David Harvey (2007). El defensor más fogoso de ese neoliberalismo sería Fukuyama (1992), cuya proclamación histórica no ha sido aún ni verificada ni contradicha. Harvey relata adecuadamente cómo se ha formado y extendido esta clase elitista y qué estrategias ha utilizado. Más aún, la mayoría de los cronistas y críticos del neoliberalismo coinciden en denunciar la violencia y fuerza desplegada por el mismo (Klein 2012). Así pues, nos queda una pregunta, quizá la más importante, y que se puede formular de diversas maneras. ¿Por qué no hay más gente protestando en las calles más a menudo? ¿Por qué, cuando ocupan las calles, no recurren con más frecuencia a la violencia revolucionaria? Aún más, cuando se dan transformaciones (Primavera Árabe, 2010-2012), y estas tienen efectos políticos claros (Túnez), ¿por qué vuelve el sistema político transformado de nuevo al orden neoliberal? Son claros exponentes de esa realidad la violenta historia de Egipto de los últimos años, donde la cúpula militar ha vuelto al poder (2014), y la guerra civil de Siria, donde una irresoluble coyuntura se ha transformado en una guerra sin final claro (2011-). En pocas palabras: ¿por qué no ha cambiado la situación? ¿Por qué no ha habido ninguna revolución? ¿Por qué no se ha guillotinado a esta nueva aristocracia no tan numerosa que, aunque no lleva peluca o casaca, es fácilmente identificable? Lo mismo podemos preguntar acerca de la reciente «Primavera del Sur de Europa» (2011-2014). Para la mayoría de los críticos de izquierda, esta pregunta es su preocupación política más importante, hasta el punto que se ha convertido en uno de los ejes principales de la filosofía política progresista contemporánea. Solo el feminismo, y de forma reciente, ha conseguido movilizar a las masas de forma global, desde la Women's March (Marcha de Mujeres) de 2017 en Washington, que dio lugar a otras 700 marchas paralelas en otras partes del mundo, hasta el Día Internacional de la Mujer de 2018 (8 de marzo). Sin embargo, debido a su devenir tan reciente, no se puede determinar todavía si sus efectos serán duraderos o si representa otra ola de protestas que da continuación a las anteriores pero, de la misma manera, terminará disolviéndose.

Parece ser que, con el fortalecimiento del neoliberalismo, ha sido el propio orden político el que ha cambiado, y que la mayoría de los instrumentos teóricos y analíticos de que ha dispuesto hasta ahora la filosofía política clásica han resultado ineficaces para combatir dicho cambio, empezando con

Marx y Hegel, y terminando con los últimos filósofos postmarxistas de la generación del 68 (Žižek, Badiou, Laclau, Mouffe, Rancière...). Se diría que el orden casi inmutable que ha afianzado el neoliberalismo no anuncia una fase o etapa de corta duración, una fase inserta en una historia y una política que conocemos bien, sino que, más bien, apunta al comienzo de una nueva historia y a un nuevo devenir todavía impensables, en los que cambios de tipo radical o revolucionario no parecen posibles y en los que, de todas formas, se está imponiendo una nueva aristocracia elitista.

Así pues, la cuestión sería, ¿cómo hemos aceptado este nuevo orden plutocrático? ¿Cómo se nos ha colado en casa, de forma que al final hemos terminado convirtiéndonos en sus presos, siervos y sujetos consumistas? Y es que, para cuando nos hemos dado cuenta, era demasiado tarde, pues nos hemos metido a gusto, con aceptación, en este agujero neoliberal aristocrático que durante demasiado tiempo pareció una extensión cuestionable pero no radical del orden socialdemócrata y del Estado de bienestar. En la década de los noventa, una gran parte de la población creyó que iba a tener una posición más próspera dentro del orden neoliberal aristocrático. La mayoría aceptamos, aunque al principio fuera a regañadientes, que íbamos a tener un lugar en el consumismo de los Estados neoliberales capitalistas, un privilegiado lugar casi aristocrático, y donde, por tanto, el «proletariado» y el sector secundario se convertirían en reliquias del pasado, evidentemente condenados a desaparecer por sí mismos, y a los que debíamos decir adiós con alacridad para abrir la puerta a la posibilidad de una clase media global.

Hoy en día, aceptando la excepción casi cristiano-mística del expresidente de Uruguay José Mujica, toda la izquierda vive instalada en el capitalismo y, quien puede, ganando el mejor de los sueldos, incluyendo a la mayoría de los filósofos antes citados. Así pues, ¿cómo hemos aceptado —cómo hemos preferido— esta cárcel neoliberal aristocrática adoradora del mercado? Incluso la multiculturalidad, que al principio tuvo un poder utópico en la generación de los sesenta, se ha vuelto, en cierta medida, en una lógica interiorizada por el mercado o, en palabras de Nancy Fraser (2017), en un «neoliberalismo progresista». En el Norte Global, el feminismo y la lucha contra el racismo tienen hoy día una gran protección institucional, si bien irónicamente la discriminación sigue estando ahí y se puede pensar que es igual de viciosa o más perjudicial que la de otros tiempos, debido en parte a la política del nuevo populismo reaccionario que se está propagando en el Norte Global.

Quienes provienen del marxismo y del pensamiento postcolonial y recurren a Gramsci replantearían la pregunta de este modo: ¿cómo ha tenido lugar el éxito de la hegemonía aristocrática del neoliberalismo? ¿Qué clase de ideología es la del neoliberalismo que ha legitimado una aristocracia con el visto bueno de la mayoría? ¿Cómo ha logrado ser hegemónico el neoliberalismo, si aún son tan evidentes los perjuicios que ha causado a la mayoría de la población precarizada? O para retomar una pregunta planteada anteriormente, ¿por qué se identifica una gran parte de la población con la violencia económica y estatal que el líder populista reaccionario, tipo Trump, encarna como representante de una clase neoliberal corrupta?

LA IDEOLOGÍA NEOLIBERAL, EL POPULISMO, LA SUBLIMACIÓN

Naturalmente, en el extremo de este pensamiento, los más radicales y nihilistas (Hardt y Negri 2005; Beasley-Murray 2011), han proclamado que ni siquiera hay ideología. Siguiendo a Foucault y a Deleuze, proponen la hipótesis de que actualmente vivimos tiempos postideológicos. Hoy en día, el poder no accede a su hegemonía a través de una ideología concreta, sino por medio de algo más aterrador: la política de las costumbres y los afectos, que, en última instancia, sería otra reformulación de la biopolítica foucaultiana. En opinión de estos autores, el poder y la política neoliberal se han introducido hasta el nivel del cuerpo y de los sentimientos (afectos) y, por tanto, hay que partir de una política afectiva para responder a las preguntas planteadas más arriba. Aunque se trata de una hipótesis interesante, es evidente que la mayoría de dichos autores se quedan muy cortos al analizar la política de los afectos-costumbres y han aportado muy pocas pruebas analíticas para sus afirmaciones. Seguimos, por tanto, con la cuestión gramsciana sobre la ideología y la hegemonía: ¿cómo han conseguido las elites neoliberales la hegemonía, por medio de qué ideología? En realidad, esta actual «ideología» neoliberal parece ser más maligna, más perversa y, por lo tanto, más convincente, seductora y atractiva. En este sentido, aunque no puede negarse que los afectos han tenido su parte, la política en sí misma no es, a fin de cuentas, exclusivamente afectiva, ni posthegemónica (Beasley-Murray 2011).

Quizá haya sido Ernesto Laclau quien ha dado la respuesta más clarificadora a la cuestión, en su obra sobre el populismo *La razón populista* (2007). Según

su propuesta, hoy en día, debido a la crisis política reinante, la estructura política imperante en el mundo es el populismo, y dicha lógica política da respuesta a demandas diversas e incompatibles de la «gente». En su forma más radical, el populismo no recurre a un mensaje político o a una ideología, sino a un líder o mandatario, el cual, con su cuerpo y con el carisma que desarrolla, consigue plasmar las demandas heterogéneas de la gente, por medio de los afectos, o más específicamente, a consecuencia de una identificación afectiva –volveremos más tarde a una reformulación crítica de lo afectivo en Laclau–. Generalmente, en momentos de crisis, el líder –su carisma y la ideología que encarna con su carisma– se contrapone a la estructura de poder existente y, por medio de esa contraposición o antagonismo, presenta y encarna como si fueran suyas las demandas políticas de la gente. Si tomamos en cuenta a Evo Morales, Hugo Chávez, Benazir Bhutto, Xi Jinping, Ronald Reagan, Vladímir Putin, Recep Tayyip Erdoğan, Margaret Thatcher, Bill Clinton, José María Aznar, François Mitterrand, Nicolas Sarkozy o Silvio Berlusconi, y asumimos que ha sido el carisma de estos líderes el que ha provocado los mayores cambios en el campo de la política, es preciso aceptar que la política del populismo y del líder es la imperante hoy en día. En este sentido, el ascenso inesperado de Donald Trump, se ha convertido en la representación más global y visible de dicho populismo. También mirando hacia atrás, es innegable que los líderes históricos han empezado a cobrar una fuerza que era inusitada hace pocos años: hoy día, en Rusia, junto a Alejandro I, el líder o dirigente histórico más popular es Stalin (Marginedas 2017).

Laclau, siguiendo el trabajo de Joan Copjec, hace una última aportación a la teoría del populismo: la sublimación. A diferencia del caso del deseo, donde el objeto nunca interrumpe la interminable e infructuosa mecánica de la satisfacción, en el caso de la sublimación, la satisfacción se consigue a partir de lo que el psicoanálisis denomina «objetos parciales». El objeto parcial sí da acceso, aunque indirecto, al gozo completo o *jouissance*. La fuente de esta plenitud de placer, en psicoanálisis, se denomina la Cosa y se relaciona con la unión pre-Edípica, completa y gozosa, del bebé con la madre. En este sentido, el líder populista también es un objeto parcial que, por medio de la sublimación, da una respuesta íntegra y plena (gozosa) a la heterogeneidad de las demandas de los diferentes grupos sociales que constituyen el pueblo; es decir, da una respuesta plenamente satisfactoria, aunque indirecta, a las demandas populares. Así, el líder produce el efecto de que todas las demandas

políticas encuentran en él una respuesta. Históricamente, las demandas heterogéneas de la gente no siempre suelen obtener una respuesta concreta del líder, pero este puede crear el efecto ideológico de que dichas demandas eventualmente serán atendidas. Con lo cual, el líder se convierte en una persona excepcional que, además, define el ámbito político y da a ese ámbito sentido pleno. Así, y utilizando la terminología de Rancière, Laclau concluye que el líder se convierte en la «parte que no es una» (Laclau, 2018: 122), pues otorga un cierre, un sentido pleno, coherente y gozoso a la eterna apertura histórica del ámbito político. Como dice Laclau:

El líder se convierte así en un productor de símbolos y su actividad, ya no concebida como «actuar para» sus electores, comienza a identificarse con un liderazgo efectivo. [...] Como dijimos, en una situación de desorden radical se necesita algún tipo de orden y, cuanto más generalizado es ese desorden, menos importante se vuelve el contenido óntico de aquello que restaura el orden. [...] Volviendo a nuestra discusión sobre psicoanálisis: la investidura en un objeto parcial [el líder populista] implica elevar el objeto a la dignidad de la Cosa [sublimación] (Laclau 2018: 203).

Todos conocemos ese fenómeno en el que, cuando alguien hace una crítica de las acciones o decisiones de un líder, muchos de sus adeptos, incluso aceptando la crítica, siempre encuentran una explicación y una justificación para las mismas. En esas explicaciones reside el efecto y la fuerza ideológica de la identificación afectiva del líder, que siempre se impone a cualquier contradicción, cambio o crisis histórica del ámbito político. Más aún, esas contradicciones y crisis pierden su sentido histórico, pues el líder las disuelve en su persona carismática, a través de la identificación afectiva que lleva a la sublimación. Como explica Laclau, «cualquier totalidad social es resultado de una articulación indisociable entre la dimensión de significación y la dimensión afectiva. Pero al discutir la constitución de las identidades populares estamos tratando con un tipo muy particular de totalidad: no una que está solo compuesta de partes, sino una en la cual una parte funciona como el todo» (Laclau 2018: 143). En ese sentido, sigue aún vigente la afirmación de Louis Althusser: «la ideología no tiene historia» (2011: 129).

Claro está que la propuesta de Laclau tiene aún como horizonte político el Estado-nación, y no tiene en cuenta la organización global de la política actual. Así, si incorporamos esa globalidad al análisis y reparamos en que, además de líderes, tenemos grupos oligárquicos o plutocráticos –dotados de

una visibilidad y un carisma que nunca tuvieron antes—, se ha de dar un vuelco al modelo de Laclau. Si consideramos la visibilidad mediática y el atractivo carismático de personas como Steve Jobs, Shakira o Vladímir Putin, podemos ampliar el modelo de Laclau y, como hemos dicho, sacarlo del ámbito del Estado-nación, no porque no se trate de líderes inscritos en un Estado-nación particular o porque el Estado no esté en vigor, sino porque este se encuentra ligado, más que nunca, a la globalización.

Así pues, para empezar, hemos de decir que el actual carisma populista que hace posible la sublimación no se limita al líder. Steve Jobs sería otro claro ejemplo de esa clase líder carismática que permite la sublimación. Son los que se reúnen en Davos, e incluiría también a cantantes como Elton John, quien, por ejemplo, puede dar un concierto en un rancho privado de México, entre numerosas figuras que podrían estar relacionadas con el narcotráfico. También los directivos de Goldman Sachs, junto a un grupo reducido de elite que se ocupa de la bolsa y las inversiones financieras, tienen un estatus cuasi-divino y sublimador. Al conocido inversor Warren Buffett le llaman «el oráculo de Omaha», precisamente porque consigue ese efecto carismático y sublimacional. Y en el terreno de los negocios ilegales, narcotraficantes como Chapo Guzmán, por medio de los narcocorridos, pueden conseguir un estatus similar.

EL CARISMA Y EL PLACER VIOLENTO DEL CAPITAL

A diferencia del modelo de Laclau, el carisma y el poder de sublimación de este grupo aristocrático no reside en la identificación de los afectos, como, por ejemplo, sucedía en otro tiempo en el sistema mediático generado por las estrellas clásicas del cine de Hollywood (*star system*), en el que la atracción hacia una estrella podía compararse con la identificación afectiva hacia un único líder —los casos de Reagan o Evita lo atestiguan—. Para comprender el funcionamiento de estos nuevos grupos de elite, hemos de recurrir al Hollywood postclásico y al cine de efectos especiales. Hoy día, en Hollywood, las estrellas principales, las únicas, son los efectos especiales, que, en última instancia, representan la acumulación de capital: cuánto dinero y cuánto capital cultural se han invertido para producir los efectos cinematográficos de una película y, posteriormente, cuánto beneficio ha

generado la misma. En las películas de efectos especiales no hay ninguna identificación afectiva, sino un fenómeno más perverso: una sublimación de la violencia que no pasa ni por la identificación ni por los afectos. Es decir, en la mayoría de los filmes de efectos especiales se destruyen edificios, máquinas gigantescas, dinosaurios, seres extraterrestres, etc. En estas películas la violencia visual se convierte en objeto de la narración y representación final. Sin embargo, el objetivo del espectáculo de la violencia es la sublimación: se trata de experimentar, sufrir, todas las contradicciones y traumas históricos, pero, al final, hacerlos desaparecer y superarlos, para que la acumulación capitalista de efectos especiales se convierta en el único camino para sentir y sublimar la historia. Las escenas finales de estas películas donde se performa la destrucción espectacular y masiva de todo tipo de personajes, máquinas, edificios, ciudades e incluso planetas nos lleva a la sublimación de cualquier conflicto histórico: el goce pleno que supone la destrucción total del final de la película nos traslada fuera de la historia y nos sitúa en un espacio total sin límites que, por unos minutos, se convierte en gozo total de un tiempo ahistórico. Como hemos apuntado anteriormente, en el psicoanálisis, la sublimación se describe como el goce o *jouissance* total a través del retorno a la unión total e indiferenciada con la Madre pre-Edípica.

Ahora se puede explicar por qué esta nueva aristocracia está más cerca de los efectos especiales que del viejo sistema de estrellas de Hollywood. El carisma de esta elite consiste en materializar la riqueza y la acumulación de capital, en encarnarlas en sus propios cuerpos. Y, de nuevo, como en los efectos especiales, el último efecto no identificacional creado por la acumulación de capital de esta aristocracia es la violencia y la crueldad. El atractivo no identificacional de esta clase se basa en los escándalos, cotilleos, excesos, corrupciones y divorcios. La violencia social y su disfrute son la base del poder de sublimación de este estamento plutocrático[3]. Es esa violencia la que permite vislumbrar, sublimar, el goce de un capital-poder pleno, global y total que solo se puede ver de forma indirecta, sublimada, a través de diferentes objetos parciales, de diferentes sujetos de elite y de sus acciones violentas, de la corrupción al asesinato. Evidentemente, no existe goce total de poder y capital absoluto, pero es precisamente la forma indirecta y parcial en la que se organiza la sublimación a través de la violencia de elite que este efecto ideológico de acceso a la totalidad se legitima y tiene éxito político.

Es precisamente la violencia individual y narcisista que líderes como Trump encarnan (en contra de los miembros de su propio gabinete, de los inmigrantes, de las mujeres, de los sujetos de otras razas, de los discapacitados, de los transexuales, etc.) la que permite la sublimación populista a grandes sectores de la población. No es a pesar de dicha violencia ademocrática y corrupta, sino precisamente gracias a ella que un líder como Trump crea el efecto ideológico de sublimación: él encarna el efecto ideológico de tener acceso a un supuesto poder y goce absoluto de la política y el capital. La familia más adinerada del Reino Unido, concretamente el príncipe Carlos (de Gales, 1948-) y Lady Di (Diana Spencer, 1961-1997), se volvió atractiva y espectacular en la década de los noventa no cuando la familia y su entorno seguía una cotidianidad real, sino cuando se convirtieron en foco y punto de interés por los escándalos, habladurías y tragedias que generaron: las infidelidades de Carlos y la muerte de su esposa. La retransmisión televisada del funeral de Lady Di se convirtió en el espectáculo televisivo más visto de todo el siglo XX. De igual manera, Goldman Sachs, la mayor firma de inversiones del mundo, con fondos superiores a los presupuestos de muchos países, se hizo famosa a resultas de los escándalos de Wall Street de 2008 y de la resistencia que se organizó en el mismo Wall Street (Occupy Wall Street).

También en España, la corrupción del Partido Popular no se convirtió en centro de atención de la gente hasta que se pusieron al descubierto los casos Gürtel y Bárcenas. Los escándalos ofrecen una visión directa de la violencia y corrupción internas de las clases que ocupan el poder, de forma más directa que cualquier otra información objetiva, porque en ello pueden verse, a un tiempo, tanto su violencia como su disfrute. Esto es, y tomando como ejemplo el caso Gürtel, el pago concreto de los trajes de diseño es más significativo que el monto total de la corrupción (120 millones de euros aproximadamente) para la comprensión del caso en su complejidad, ya que en ello pueden verse a la vez la violencia y el disfrute de dicha corrupción. Como es sabido, el escándalo comenzó con los recibos de compra de los trajes. De forma parecida, debido al escándalo de los Grupos Antiterroristas de Liberación (GAL), salió a la luz la forma en que se organizaron las elites políticas socialistas para recurrir a la violencia. El GAL fue la mejor manera de que el pueblo o ciudadanía comprendiera cómo las elites políticas socialistas, simultáneamente demócratas y terroristas, disfrutaron de esa excepción y esa violencia. Aunque hasta entonces las tendencias violentas del Estado eran

conocidas, y había muchísima información, este escándalo en concreto hizo aflorar y trajo a la luz toda la estructuración ademocrática del Estado –que confirmaba que el fantasma de Franco, a fin de cuentas, seguía vivo.

En una época en que la democracia representativa prohíbe formalmente la violencia y, por tanto, los ideales sociales del consenso, la normalización y la igualdad se imponen de manera prescriptiva, pero terminan siendo un imperativo formal y hueco que no responde a la política y economía neoliberales, el atractivo y el carisma de la aristocracia consiste en la violencia –y el disfrute– que esta perpetra al destruir los ideales democráticos prescriptivos y formales a través de la corrupción. La seducción y la capacidad de generar sublimación de la elite reside en violentas acciones traumáticas generadas por el lujo y la acumulación de capital, en las que se puede ver y sentir también el disfrute de esa violencia, más allá de formalidades democráticas, a través de la corrupción. El caso más conocido y más directo fue la crisis de Wall Street de 2008, en la que la mayor parte de los bancos y las firmas de inversión adoptaron decisiones ilegales de todo tipo, fortaleciendo la corrupción y convirtiendo en práctica cotidiana estafar a los inversores. Pero el caso es que nadie de Wall Street ha ido a la cárcel. Anteriormente, cuando Gordon Gekko, el protagonista de la película de Oliver Stone *Wall Street* (1987), popularizó el eslogan «la codicia, a falta de una palabra mejor, es buena» («greed, for lack of a better word, is good»), estaba resumiendo la corrupción, es decir, la violencia y el disfrute interno que definían a Wall Street. Dichas palabras hacían eco a declaraciones similares que hizo el antiguo ministro socialista de economía, Carlos Solchaga, en las mismas fechas: «España es el país del mundo donde más rápido se puede hacer uno rico» (López 2016).

También a un nivel individual, el golfista Tiger Woods se hizo famoso precisamente cuando en la prensa se comenzó a discutir cuántos millones de dólares le iban a costar sus infidelidades y posterior divorcio. También, Steve Jobs aumentó su carisma cuando, luchando contra el cáncer, aparecía como el sumo sacerdote grandilocuente en las presentaciones de cada producto de Apple. Del mismo modo, en España, la infanta Cristina y su marido Urdangarin se convirtieron en las nuevas caras de una monarquía que, de otro modo, resultaba muy anodina y homogénea (y apenas generaba interés en el extranjero), cuando empezó a cuestionarse si estaban mezclados en apropiamientos indebidos de capital. El asesinato de Benazir Bhutto aseguró

también la elección de su marido, Asif Ali Zardari, como el decimoprimer presidente de Paquistán y la expulsión del dictador Pervez Musharraf. En todos estos casos, aunque los escándalos parecen pequeños o individuales, por medio de ellos se abre una puerta a la comprensión populista y libidinal de problemas políticos más amplios por parte de la ciudadanía: la explotación, la corrupción, el racismo, la violencia de género, el capitalismo tardío, la discriminación sexual, la historia del imperialismo...

Al fenómeno del espectáculo de la violencia elitista podemos llamarlo «disfrute de la violencia del capital y del poder» o «sublimación del trauma del capital y del poder», ya que es la propia acumulación de capital la que nos deja ver la violencia y el disfrute traumático de poder que se da en su interior, aunque sea indirectamente, a través de objetos parciales. La clase de elite está, por tanto, mostrando su lado más profundo, oscuro y obscuro, al presentarse públicamente como espectáculo violento y traumático. Es esta clase la que ha conseguido el monopolio de la violencia y la que ha convertido dicha violencia, con todas sus tendencias sádicas, en clave de su legitimación –conformando así la nueva mecánica de la ideología neoliberal–. La razón está en el disfrute. Porque tras el trauma violento del capital y del poder, tras esta violencia aristocrática, hay un disfrute que la sociedad democrática representativa y consensuada, al menos de manera formal, prohíbe al resto de la población. En este sentido, el monopolio del uso y disfrute de la violencia y del poder, parecería una ampliación neoliberal de la definición weberiana del Estado.

El psicoanálisis clásico, de la mano de Freud, imprime una dimensión burguesa y de familia al disfrute de la violencia. En el análisis del «hombre de los lobos» (2013a: 1-113), Freud explica que, cuando el niño ve a sus padres de noche en la cama, imagina de un modo traumático que su padre está violando a su mujer (*coitus a tergo*) y que, por tanto, está gozando sin límites de su madre. El placer y la violencia van unidos. Así, tras el complejo de castración estaría también la amenaza violenta y traumática de la prohibición de gozar de la madre, proferida por el padre contra el hijo. Más aún, en *Tótem y tabú* (2014: 1-164), Freud imagina y postula que, en el principio de la civilización, también había un padre primitivo y partidario de la fuerza que dominaba al resto de sus hermanos e hijos, que se había hecho con todas las mujeres y riquezas y que, por tanto, disfrutaba del monopolio del placer y el poder. Pero, incluso si dejamos al margen el escenario burgués o

arqueológico-imperialista del psicoanálisis, muchas religiones y culturas postulan una riqueza original, prehistórica, y la posibilidad ilimitada de acceder a dicha riqueza tras un apocalipsis redentor. En muchas culturas apocalípticas y milenaristas se postula ese regreso al placer como el fin de la historia.

Así pues, detrás del «placer violento del capital y del poder», de esa estructura que otorga su carisma legitimador a la oligarquía, nos encontramos con la carencia de placer violento que el resto de los ciudadanos sufren; porque, tras una democracia consensuada, formal y no violenta, lo que reside es la imposibilidad del resto de la población de acceder a la violencia y el placer prohibidos –y, por tanto, al poder–. Así, la clase aristocrática, por medio de su violencia excepcional y su disfrute, ofrece al resto de la sociedad la posibilidad de sublimar su carencia libidinal, remarcando el hecho de que en la sublimación se accede al goce en su plenitud y totalidad social. La violencia y el placer no democráticos de la elite, a través de los escándalos de corrupción y de crisis, se presentan a sí mismos como excepción y definen su ámbito político como neoliberal. En consecuencia, dicha violencia consagra la actividad excepcional de la elite como carismática, es decir, como definidora del elemento o estructura política central del capitalismo neoliberal en su complejidad y totalidad social global.

Tratándose como se trata de una excepción en el ámbito político, y que queda al margen como tal excepción, esta clase, desde fuera, proporciona al campo político una plenitud y una totalidad que de otro modo no tendría, y que lo define, por tanto, como completo. La sublimación, a fin de cuentas, no crea identificación y afectividad, como Laclau pretendería, sino, muy al contrario, una falta de identificación y de afectividad. Lo que la sublimación refuerza es la idea de que no hay más placer que el que nace de la violencia del capitalismo neoliberal. Pero, al mismo tiempo, es ahí donde reside la fuerza de esta ideología: a través de la sublimación, el neoliberalismo se asegura que la gente, la clase no aristocrática, no accederá nunca a ese placer-violencia-poder. En ese sentido, a esa estructura de violencia y placer, también podríamos llamarla «neoporno», pues se trata del espectáculo clave del Neobarroco y está conectado al narcisismo que la elite despliega en su violento goce del poder político-económico.

EL NARCISISMO

Para comprender la fortaleza de esta ideología neoliberal y elitista, hemos de analizar un último elemento: el narcisismo de la elite. La sublimación de la violencia del capital y del poder no se queda en un espacio, esfera o posición social aislada; de hecho, la oligarquía logra su placer destruyendo, suprimiendo y apropiándose de todo el resto de espacios sociales. Por lo cual esta oligarquía es narcisista, en el sentido estricto que Freud adjudica al «narcisismo secundario»: esta nueva nobleza se ve a sí misma herida por las demandas «irrazonables y excesivas» de las otras clases sociales y de la sociedad en general, y, como consecuencia, se aparta de ellas y concentra toda su atención en sí misma. Para esta clase narcisista, lo principal, lo único que merece su atención es su propia violencia y disfrute. Por eso despliega su narcisismo ante todo el mundo, como único y principal, a fin de que todos los demás nos estructuremos a nosotros mismos de acuerdo a aquel y vivamos el sufrimiento resultante a través de la sublimación. Lo mismo que, en cierta época y en muchas religiones no monoteístas, las luchas entre dioses y diosas eran el único sujeto de sublimación del horizonte mítico, religioso y existencial de la población, hoy en día también hemos terminado en una situación similar, ya que también en la actualidad las luchas internas de la oligarquía, visualizadas como espectáculos escandalosos o corruptos y asumidas a través de la sublimación, se han convertido en nuestro único e impuesto horizonte político-libidinal –y que si continúa en el futuro, también se convertirá en mítico–. El otro plano más mundano donde se puede comprobar el narcisismo de elite es en la política estadounidense de la presidencia de Trump: todos los problemas y discusiones políticas terminan siendo cooptados por la figura de Trump. Es solo a través y como consecuencia de él y de sus famosos tweets que la clase política, la prensa, y la población en general terminan hablando de cualquier tema político, ya que él acapara de manera narcisista el goce de la política. Solo cuando sus declaraciones se hacen escandalosas disfruta la gente de la política, ya que él es el líder y personaje central que monopoliza y acapara tanto el odio como la pasión popular por la política.

Freud afirma que el principal resultado del narcisismo (secundario) es la tendencia a apartarse del mundo y del espacio social y regresar a un narcisismo primario infantil:

La libido sustraída del mundo exterior fue conducida al yo, y así surgió una conducta que podemos llamar narcisismo. Ahora bien, el delirio de grandeza no es por su parte una creación nueva, sino, como sabemos, la amplificación y el despliegue de un estado que ya antes había existido. Así, nos vemos llevados a concebir el narcisismo que nace por replegamiento de las investiduras de objeto como un narcisismo *secundario* que se edifica sobre la base de otro, *primario*, oscurecido por múltiples influencias (2013b: 72-73, la cursiva es nuestra).

Freud añade que, en el centro del narcisismo, el yo, el sujeto, siente la falta de amor y de deseo, y huye del mundo y de las relaciones humanas, precisamente para regresar al momento presocial de la infancia, en el que el niño se tiene a sí mismo como objeto de amor y en el que no distingue del todo entre sujeto y objeto, y, por tanto, incluye en sí mismo a la propia madre. El objetivo de esta vuelta a la infancia sería abandonar el mundo (de objetos libidinales) y recuperar el placer absoluto, el placer total de la conexión con la madre:

En el caso de la libido reprimida, la investidura de amor es sentida como grave reducción del yo, la satisfacción de amor es imposible, y el re-enriquecimiento del yo solo se vuelve posible por el retiro de la libido de los objetos. El retroceso de la libido de objeto al yo, su mudanza en narcisismo, vuelve, por así decir, a figurar un amor dichoso, y por otra parte un amor dichoso real responde al estado primordial en que libido de objeto y libido yoica no eran diferenciables (2013b: 96).

Finalmente, Freud, de un modo muy perspicaz, examina en qué tipos de gente se da más este narcisismo: los delincuentes y, en segundo plano, los humoristas. De esa manera, Freud explica ese otro lado contradictorio del narcisismo: la personalidad completamente pública (delincuente/humorista), que provoca admiración en un amplio público: «aun el criminal célebre y el humorista subyugan nuestro interés, en la figuración literaria, por la congruencia narcisista con que saben alejar de sí todo cuanto pueda empequeñecer su yo. Es como si les envidiásemos por conservar un estado psíquico beatífico, una posición libidinal inexpugnable que nosotros resignamos hace ya tiempo» (2013b: 86). Es decir, la criminalidad (y el humor en tanto en cuanto es también una transgresión simbólica de las normas culturales y sociales) está íntimamente unido al narcisismo y a nuestra sublimada envidia del sujeto narcisista. Y en el caso de la elite neoliberal, podemos aislar, tras su narcisismo megalómano y espectacular, una huida

criminal y violenta de todas las protestas y reivindicaciones que tuvieron lugar en la mayoría de sociedades a partir de la década de los sesenta. Desde entonces, esta clase ha convertido esa huida violenta en una estrategia de narcisismo neoliberal, replicando las tendencias sadomasoquistas (signo de la sexualidad anal-oral) que se dan en el narcisismo del bebé recién nacido. En este sentido, el «placer de la violencia del capital y del poder» está en la formación de un sujeto y de una clase oligárquicas definidas por su narcisismo megalómano, sadomasoquista y espectacular, el cual, como Freud nos recuerda, se da con mayor frecuencia entre los delincuentes y los criminales. Donald Trump ha elevado la figura del líder narcisista y violento a paradigma de política populista global –su asociación y posible colaboración con el mundo criminal está ampliamente documentada.

Últimamente ha habido muchas publicaciones de psicólogos y sociólogos acerca del «egoísmo» de esta clase neoliberal, las cuales analizan la cuestión como algo que concierne al individuo y su comportamiento ético, de forma particular, más que como una característica de clase. El corresponsal para temas científicos de *The Guardian*, Ian Sample, resume así esas investigaciones: «las personas privilegiadas se comportaron constantemente peor que otras en una variedad de situaciones, con una mayor tendencia a mentir, a hacer trampa, a tomar cosas destinadas a otros, a cortar el paso a otros usuarios de la carretera, a no detenerse a los peatones en cruces y a refrendar el comportamiento poco ético» (2012). Pero no se trata de individuos privilegiados; es una clase social en su totalidad la que se estructura políticamente a través de esta violencia social que no se puede reducir a un problema ético o psicológico individual.

La ciudadanía se queda, pues, al margen del placer narcisista y violento de la elite, y eso es precisamente lo que el pensamiento filosófico-político postmarxista que se apoya en el psicoanálisis no ha acertado a pensar hasta ahora de manera satisfactoria: la nueva ideología neoliberal no interioriza, ni incluye, ni interpola, ni atrae a la gente por medio de la identificación, los afectos y las costumbres. Por el contrario, la deja fuera, en el destierro, más allá de la tierra prometida que nunca llegará a ver. En esta estructura ideológica, en lugar de identificación, tenemos desidentificación y exclusión, que alteran la sublimación estudiada por Laclau en el caso del populismo de formas importantes que merecen ser analizadas en detalle a continuación.

EL DESEO

Si la clase oligárquica adopta el placer violento como eje de su capacidad de facilitar la sublimación, los ciudadanos o el pueblo, en cambio, se encuentran configurados por estructuras excluyentes: afuera, en el exterior del ámbito político del poder y del capital, sin ser interpelados. Aunque esa exclusión con respecto a la aristocracia se da a través de la *sublimación*, la ordenación o estructuración gubernamental y biopolítica de la gente excluida se produce a través del *deseo*. Esto es, para seguir legitimando los ideales formales y prescriptivos de «democracia, igualdad y no violencia», que se imponen a la ciudadanía a través de la biopolítica y la gubernamentalidad, las clases elitistas organizan, como estructura a internalizar por las clases excluidas, el deseo *individualizador*, cuya principal manifestación es el consumo. Ha de tenerse en cuenta que el deseo obstaculiza y paraliza el disfrute de la violencia y, a fin de cuentas, convierte ese placer violento en un privilegio excepcional de la elite. El deseo, como consumo, se dirige siempre a un objeto cuya obtención siempre frustra el placer y lo desplaza a otro objeto, en una cadena interminable que bloquea el goce y apunta a un vacío ontológico y traumático. Es decir, que, si la clase elitista es perversa, debido a su placer violento, el pueblo, a su vez, se ha hecho neurótico, a causa de su insaciable deseo de consumo. Así, a la elite sublime se le opone el pueblo deseante a través de la sublimación: «sublimar nuestra violencia y goce capitalista mientras os estructuráis como individuos “libres” a través del deseo por un consumo que en última instancia es insaciable». La clase de elite también consume, claro está, pero al sobrepasar, digamos, 1.000 millones de dólares de riqueza, el consumo deja de ser la razón estructural y existencial que impulsa a esta clase a acaparar más capital y poder. Jeff Bezos ganó 258 millones de dólares al día en 2018, por lo que su objetivo no era consumir su salario (Hoffower 2018).

De hecho, desde que Jacques Lacan formulara que el deseo es siempre el deseo del Gran Otro» (1981: 260-263) y Foucault explicara, en su *Historia de la sexualidad*, que el deseo es otra técnica y otra disciplina para mantener a la población sometida al Estado biopolítico de la gubernamentalidad a través de técnicas de individualización, sabemos que dicho deseo lleva a la represión, es decir, a la dominación –a la consolidación del orden social hegemónico y a la sujeción del pueblo como individualizado–. Ha de subrayarse, por tanto,

que el deseo convierte a la gente en sujetos (sujetados, individualizados) del Estado, a diferencia de la política aristocrática del placer violento que excede, a través de la corrupción y la violencia, la sujeción del mismo. Hoy en día el deseo se ha convertido en el animal de múltiples cabezas del consumo. En el próximo capítulo hablaremos de esa disciplina y actividad a la que la oligarquía ha renunciado y que por consiguiente ha relegado a la gente: el deseo (consumista, individualizante). Pero primero es importante establecer la diferencia entre *goce elitista* y *deseo popular*, así como su engarzamiento político y social a través de la sublimación.

En los últimos tiempos, el discurso populista autoritario de la derecha ha resultado más potente y atractivo que cualquier discurso progresista de la izquierda, precisamente porque reivindica el placer perverso, criminal, del poder y la violencia. En todas las siguientes frases y eslóganes se reclama ese placer ademocrático y violento: «Mano dura con los inmigrantes»; «Primero invadamos Irak y Afganistán, y luego ya haremos preguntas»; «Para superar la crisis, la gente tiene que dejar de quejarse, trabajar más duro y hacer más sacrificios»; «Las prestaciones sociales que da el Estado son excesivas y la gente abusa de ellas»; «El aborto no es un derecho, sino una doctrina minoritaria que quieren imponer algunas madres asesinas o feminazis»; «Si los más listos se han hecho ricos, es porque han trabajado duro y se han aplicado, así que tienen derecho a disfrutar de su riqueza», etc. La derecha ha comprendido que, hoy en día, el fundamento y la clave de todo discurso político es el populismo basado en el placer violento-perverso de las elites y la sublimación del mismo por el resto del pueblo. Y es por eso que ese discurso tiene un éxito especial entre las clases precarizadas y explotadas. En Francia, en la república de la «liberté y égalité», el partido de Le Pen consiguió uno de cada tres votos en 2014, recurriendo a ese discurso; dos años más tarde Trump triunfó con el mismo discurso populista. En una palabra, «la derecha sabe gozar». La izquierda, como veremos, «sigue siendo sierva del deseo». A diferencia de Estados Unidos, tanto en Francia como en Alemania, este discurso autoritario populista no ha llegado al poder directamente, pero ha conseguido arrastrar al resto de los partidos e ideologías hacia posiciones reaccionarias que solo algunos años atrás eran impensables.

Podríamos decir que, irónicamente, la propuesta fantástica de una de las principales obras de Friedrich Nietzsche —y una de las que más influencia tuvo en Foucault— se ha hecho historia y realidad. En su *La genealogía de la moral*

(2011), Nietzsche revela su nostalgia por una clase aristocrática, que fue, según él, aniquilada por la burguesía y su moral homogeneizadora e igualitaria –la moral esclava–. Es más, en la base de las relaciones humanas de esa clase aristocrática, Nietzsche veía el ejercicio de la fuerza y la violencia como acto fundacional. De hecho, para Nietzsche, tras el castigo corporal había un sistema de pago, una economía aristocrática: cuando el intercambio de dinero o riquezas fracasaba, y una parte no podía pagar, la otra imponía el castigo corporal como moneda de pago. Así, Nietzsche proponía como fundamento de la moral aristocrática la violencia y su disfrute, que la moral burguesa más tarde, con su mentalidad esclava, condenaría en nombre de la democracia. Por desgracia, el retorno de la aristocracia que Nietzsche anhelaba no ha tenido lugar con el nazismo, sino con la globalización, y no como el espíritu de seres más libres, sino como un nuevo sistema de opresión, en el que una oligarquía narcisista neoliberal, de un modo cruel y violento, acumula, intercambia y disfruta ilegalmente del capital y del poder, mientras consigue que el resto del pueblo lo acepte a través de la sublimación.

Del mismo modo, Foucault, fiel discípulo de Nietzsche, comprendió que la economía del deseo llevaba a la represión, ya que la sociedad burguesa se fundamentaba en él: el deseo que el Estado podía controlar y disciplinar y, a fin de cuentas, desplegar para integrar a los individuos burgueses y de clase media. Así, Foucault, contraponiendo el placer liberador al deseo represor, propuso una economía del placer. Su objetivo era huir de la disciplina del deseo burgués y estatal, que en primer lugar se basó en el deseo estrictamente sexual (el deseo por el sexo), pero finalmente se extendió a todas las áreas de la sociedad (el deseo de consumo):

Al crear ese elemento imaginario que es «el sexo», el dispositivo de sexualidad suscitó uno de sus más esenciales principios internos de funcionamiento: el deseo del sexo-deseo de tenerlo, deseo de acceder a él, de descubrirlo, de liberarlo, de articularlo como discurso, de formularlo como verdad. Constituyó al «sexo» mismo como deseable. [...] Si mediante una inversión táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad se quiere *hacer valer, contra el poder, los cuerpos, los placeres, los saberes* en su multiplicidad y posibilidad de resistencia, conviene liberarse primero de la instancia del sexo. Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contrataque no debe ser el sexo-deseo, sino *los cuerpos y los placeres* (1991: 190-191, las cursivas son nuestras).

Sin embargo, Foucault no encontraba esa erótica del placer en la Europa moderna, sino en el exterior y en el pasado: Imperio romano, China, la India... Foucault estaba tan marcado por el Estado europeo (por el Estado francés), que territorios como China o la India le parecían geografías remotas e impensables, por lo que, finalmente, recurrió a la antigüedad clásica pagana, griega y romana, para los siguientes tomos de su historia de la sexualidad. Y, tal como ha aclarado Stuart Hall ([ed.] 1997: 47-51), ahí fue donde Foucault extravió su discurso, en otra forma de narcisismo ajeno a la historia: «*le souci de soi-même*» (el cuidado de uno mismo).

Sin embargo, lo que Foucault no podía ver era que, en Europa y Estados Unidos, la clase oligárquica neoliberal había apostado ya por crear una economía y un placer basados en el disfrute y placer de la violencia, y que se contrapondrían a la lógica burguesa del deseo individualizante. Para entonces, la clase media y el proletariado ya habían interiorizado la lógica burguesa del deseo. Foucault no podía prever, superando la lógica burguesa victoriana deseante, que el disfrute y el placer iban a convertirse, en el liberalismo, en el privilegio narcisista de la clase aristocrática.

De la misma manera, cuando filósofos como Žižek (2009b) y Badiou (2005) denuncian que el multiculturalismo es una doctrina del neoliberalismo, este ha avanzado más allá de un multiculturalismo progresista y neoliberal (Fraser 2017) y ha optado por el populismo reaccionario. Más aún: como en el caso de Foucault, lo que estos filósofos proponen como solución –la superación del multiculturalismo a través de una política bipolar de clases– ya lo ha integrado el neoliberalismo, convirtiéndolo en su lógica más íntima, obscena y represora: la sublimación populista reaccionaria y el deseo consumista.

LAS HUELLAS DE LA SANGRE Y DE LA ÉPICA

También en el ámbito de la cultura, los textos y manifestaciones actuales más importantes se basan en el escenario del «goce o disfrute de la violencia del capital y del poder» creado por la aristocracia narcisista sublime. Para empezar, han empezado a aflorar de nuevo las huellas de la sangre noble y la épica. El ur-texto, es decir, el texto originario de esta cultura aristocrática sería *La Guerra de las Galaxias* (1977). En ella, un joven atrevido elimina al principal enemigo de la república, el malvado emperador y su máquina

destructora de escala planetaria, y se encuentra finalmente que su padre es el segundo mandatario del Imperio. Aquí no hay sangre azul, pero sí un toque mágico-espiritual, *the force*, la fuerza, que nos devolverá a los ciclos artúricos y a los tiempos de Merlín y, por tanto, a los privilegios de clase de la aristocracia en versión orientalista zen. A partir de esta épica cinematográfica de 1977 que, debido a su éxito masivo, sacó el discurso medieval nobiliario del circuito más marginal de los cómics y del cine de adolescentes, revolucionó el Hollywood clásico y dio paso al Nuevo Hollywood de los efectos especiales y de los *blockbusters*, las sagas y las narrativas épicas de la nueva nobleza que se bate contra el mal se han ido extendiendo.

Si bien entre las décadas de los ochenta y los noventa la temática de esta épica fue sobre todo de superhéroes autoritarios y biológicamente excepcionales —y por tanto de sangre nobiliaria— así como de ciencia ficción (*Batman, Superman, Independence Day, The Terminator...*), a partir de la década de 2000 la épica ha recurrido a su modelo más antiguo, a la narrativa histórica medieval de cuño fantástico: *El Señor de los Anillos* (2001-2003), *Harry Potter* (2005-2010), *Juego de Tronos* (2011-), etc. En todas ellas tenemos personajes aristocráticos, pseudo-paganos, pero siempre de sangre distintiva nobiliaria, aunque luego esta se presente a través de la magia. Luke Skywalker, por ejemplo, hereda sus poderes mágicos de jedi de su padre, Darth Vader, otro legendario jedi. La otra principal narrativa de la sangre aristocrática la constituyen los vampiros, que siempre dan noticia de los males y placeres de un grupo de elite inmortal. Los zombis, en cambio, expresan, desde un punto de vista elitista, la envidia y el resentimiento sanguinarios de las masas y multitudes contra los privilegios de las elites, siempre representadas como un pequeño grupo de sobrevivientes que triunfan gracias a su carisma y su capacidad de adaptarse a un mundo postapocalíptico donde cualquier valor democrático y ético debe ser sacrificado a una supervivencia que recuerda demasiado a los valores neoliberales de la globalización. Son los mutantes la única clase que representa una ambivalencia respecto al privilegio de sangre de las elites, ya que la mutación genética que sufren los mismos es siempre aleatoria y «democrática» (le puede pasar a cualquiera, la mutación es igualitaria) pero al final siempre se organiza de forma aristocrática y elitista: al final un pequeño grupo especial de mutantes salva al mundo de los ataques de malvados con tendencias aristócratas y autoritarias.

Así demuestra que existe un privilegio mutante: el pequeño grupo de mutantes está mejor dotado que el resto de la humanidad para salvarla recurriendo al privilegio aristocrático de la violencia no democrática. En el caso de *Avatar* (2009), el héroe cambia su sangre por medios mágicos; transforma su propio cuerpo, para convertirse en guía de otra tribu mágica. *Juego de Tronos*, todavía en producción (2011-), sería la alegoría aristocrática más compleja y absorbente cuya violencia y brutalidad ejemplifica, mejor que ninguna otra película, la sublimación del espectáculo del capital global e incorpora todas las temáticas medievales, desde los vampiros a los zombis[4].

Por lo cual, el retorno épico de los superhéroes (Batman, Superman, Khaleesi...) está cifrado en discursos sobre la sangre aristocrática. Incluso cuando los poderes de dichos superhéroes se deben a la ciencia (*Spiderman*), al final se convierten en poderes biológicos de sangre que conforman así un tipo diferente de individuo, una clase aristocrática. Es esta clase la que se define por tener siempre derecho a utilizar sus poderes destructivos por encima de cualquier ley u orden democrático, y sirve para alegorizar el estado de excepción global. Son solo ellos quienes definen retroactivamente el bien y el mal por medio de su violencia. Los mutantes son los únicos que pueden conservar aún un aspecto democrático, ya que se hacen con el poder a causa de un destino ciego y por tanto igualitario. De todos modos, aún es discutible si la distinción mutante se trata de un privilegio oligárquico o una maldición democrática más cercana a la de un grupo minoritario o marginal que al final demuestra su capacidad de representar cualquier marginación como potencial universal para una democracia igualitaria global.

Pero si prestamos atención a las telenovelas actuales más exitosas en Asia, la mayoría de ellas históricas y parte de lo que se conoce como *Hallyu* u Ola coreana, sus tramas están ligadas a la instauración y la pervivencia del rey y la monarquía. Las de mayor éxito son series como *La reina Seon Duk* (2009), *Dae Wang Saejong* (2008) o *Dae Jang Geum* (2003-2004). Aunque en la mayoría de ellas las protagonistas son mujeres, sufridoras masoquistas de la violencia del palacio real, al final consiguen imponer su *ethos* individual y deseante sobre la violencia real palaciega, pero sin cuestionarla, por lo que terminan fortaleciendo y legitimando la elite monárquica y su goce de la violencia como eje estructurador de la historia coreana. La espectacularidad de los antiguos palacios y vestimentas hacen las veces de efectos especiales. Los dramas contemporáneos giran también en torno a la elite (*City Hunter*,

2011).

Por otro lado, tenemos las narrativas de éxito global sobre un hombre corriente o casi corriente (dotado de conocimiento especializado), que siempre acaba resolviendo alguna conspiración o secreto histórico de dimensiones globales. El libro más conocido sería *El código Da Vinci* (2003), pero entrarían en esa categoría muchos de los *best-seller* citados anteriormente, así como *La sombra del viento*, de Ruiz Zafón (2001). En cuanto a la literatura «alta» o de calidad, también abunda este género, desde Borges hasta Bolaño (2006). Aquí, la curiosidad y el anhelo casi paranoico de descifrar secretos globales llevan al lector al descubrimiento de otra realidad, secreta, única y universal, que le permite la sublimación: la novela es capaz de explicar y dar significado coherente a la lógica interna y violenta de la globalización aristocrática para el goce del lector individual. El afloramiento y la resolución de secretos ocultos terminan siempre con el descubrimiento de otro mundo que, de todas formas, rige el nuestro. De hecho, la existencia de ese otro mundo sublime, al que accedemos a través del objeto parcial psicoanalítico que es el narrador y el protagonista, y que siempre se configura como una totalidad oculta y gozosa, refuerza siempre la estructuración oligárquica de la realidad. Dado que el mundo sublime está siempre más allá, este tipo de literatura legitima la violencia necesaria para descubrirlo y hacerlo perdurar en su superioridad oligárquica y oculta.

Como todos los años se ha de inventar un mundo nuevo, otra conspiración, otro secreto, lo que se sublima tras la violencia de todos esos mundos de goce total es la superioridad de la clase aristocrática. Así, seguimos adelante aceptando e ignorando nuestra realidad banal, pedestre y deseante, rogando ser admitidos a la indagación y resolución sublime de estos mundos secretos de dimensiones globales que consolidan a la aristocracia y, al final, terminan excluyéndonos. ¿Cuántos secretos y conspiraciones ha resuelto Harry Potter? ¿Todos estos arcanos juntos tienen algún sentido o son parte de la lógica alegórica pero limitada del Neobarroco? ¿Cómo se comprende un mundo global cohabitado por Batman, Harry Potter y Khaleesi? Ahí es donde el lector comienza a atisbar la aparición histórica en absoluto sublime de una oligarquía partidaria de la violencia, de una clase perversa y demasiado humana, que irónicamente es la más vulgar en su condición sublime. Es ahí donde las alegorías neobarrocas de elite empiezan a convertirse en ruinas, como Benjamin analizó.

[1] En el caso de China, con la ascensión y consolidación de Xi Jinping como líder en 2017, se ha empezado a usar, incluso de manera oficial, términos como «genes rojos» y «línea sanguínea roja» para hablar de la segunda generación de mandatarios que son hijos biológicos de la primera (Rousset 2017). Incluso el análisis de Au Loong-Yu que Rousset recoge, apunta a una vuelta a modelos premodernos de poder imperial centralizado cuyo auge tuvo lugar en la Edad Media.

[2] Nuevas técnicas de exploración arqueológica han revelado que en la región guatemalteca de Petén había florecido hace 1.200 años una civilización comparable en sofisticación a la griega o la china y que ocupaba un área dos veces mayor que la Inglaterra medieval, la cual tenía una mayor densidad de población: se estima que llegó a 5 millones de habitantes (Clynes 2018).

[3] Esto iría más allá de las diferentes formas de acumulación de capital, económico, simbólico, cultural, etc., que teorizó Pierre Bourdieu (2012) de una forma no psicoanalítica y, por tanto, estática en tanto que se basan en concepciones estructuralistas de los sujetos y las clases políticas, carentes de irracionalidad o inconsciente.

[4] Todavía existe una última mutación más reciente, el post-apocalipsis, en películas como *Los juegos del hambre* (2008-2010). El post-apocalipsis debe entenderse a partir de la última parte de este libro (Futuro).

X. EL PUEBLO DESEANTE

Para comprender cómo hacer frente a la universalidad global, sublime y violentamente placentera del neoliberalismo, hay en principio un problema de discurso y de ideología, ya que no está claro qué son y cómo se identifican hoy en día las poblaciones precarizadas y oprimidas, y tampoco hay una respuesta generalmente aceptada. Es decir, qué es el «pueblo oprimido»: ¿la gente, la nueva clase proletaria, la masa, la ciudadanía, la multitud, el pueblo, el sujeto biopolítico, el precariado, los grupos sociales, las minorías, la parte que no es una parte? Cada universalidad ha forjado sus propios sujetos, con lo que hemos llegado a un momento hegeliano: ¿cuál es (cuáles son) el (los) sujeto(s) oprimido(s) que genera (sujeta y subjetiviza) la universalidad capitalista neoliberal? ¿Hemos de entender el sujeto reprimido de la universalidad neoliberal como una determinación, una relación o una reacción (en sí o para sí)? De forma parecida a la dialéctica hegeliana de amo-esclavo (1985: 113-120), nuestro primer paso ha de determinar cómo el esclavo se entiende, se identifica o se determina a sí mismo en relación al amo, para luego invertir la dialéctica –para cambiar dialécticamente no solo al esclavo, sino también al amo y, por lo tanto, la misma relación–. Por supuesto que la determinación del esclavo ha de tener lugar en la historia, conforme a las luchas y las acciones que quedan por realizar. El marxismo, y especialmente el postmarxismo, han comprendido que, si en el siglo XIX Marx universalizó la clase proletaria como el sujeto político oprimido de la historia, contra la ideología universal burguesa nacionalista e imperialista, fue porque previamente definió (determinó) la clase proletaria, y posteriormente, invirtiendo la dialéctica de sujetos universales y no universales (sublación), proclamó al proletariado como sujeto universal de la historia.

Sin embargo, la universalización del capitalismo neoliberal se ha llevado a cabo con una hegemonía y una fuerza tal, que la izquierda ni siquiera puede determinar cuál es la «nueva clase proletaria». No hay sujeto político que en dialéctica marxista-hegeliana con el capitalismo neoliberal se pueda determinar en sí y para sí y, por tanto, no hay política. Pero quizá ahí resida el problema, en hipotetizar apriorísticamente al «esclavo» o al «sujeto

proletario» (en sí y para sí). ¿Qué pasaría si en esta ocasión no hubiera sujeto y tuviéramos que proponer, por tanto, una política sin sujeto? ¿Qué pasaría si no tuviéramos más que la pulsión de muerte de las plebes globales y los pueblos neomedievales? ¿Cómo concebir una política global no universalista sin sujeto, donde la nueva barbarie se convierte en agente heterogéneo indefinible de una política global apocalíptica pero no religiosa?

PUEBLO, MASAS, MULTITUD, SUBALTERNIDAD, CLASE PROLETARIA, PRECARIADO, GRUPOS SOCIALES

En la Edad Media, tanto en la cristiandad como en el islam, a la mayoría de la gente que no estaba en el poder y era, en general, pobre, se la llamaba *demos*, *gens*, *vulgus* o *plebs* o palabras similares en otros idiomas (Rancière 2010). Dado que la *umma* (أمة) o *ecclesia* (ἐκκλησία) son conceptos religiosos, la mayor parte de los levantamientos de la Edad Media tuvieron lugar en nombre de la religión. Es decir, la clase aristocrática y el pueblo decidían sus diferencias económicas y políticas por medio del mismo sistema de creencias religiosas. La historia de los levantamientos medievales es, al fin y al cabo, la de los herejes y las sectas (por lo menos hasta las primeras *jacqueries* y revueltas urbanas del siglo XIV).

En la época barroca, cuando el progreso de las clases burguesa y media renacentistas desaparece, el pueblo vuelve a ruralizarse sobre todo en la Europa católica del sur. Debido a ello comenzarán las sublevaciones, ya no en nombre de la religión, sino de la justicia, incluso en el ámbito colonial del XVIII (Túpac Amaru, Juan Francisco de León, Toussaint Louverture). Así pues, en el Barroco surgirá una categoría no religiosa, que será negativa. Conceptos como «pueblo» no surgirán de la identificación de un sujeto especial, sino conforme a y en contra de los sujetos que ocupan el poder, negativamente: el pueblo será lo que no es ni aristocracia ni iglesia. Por eso se identificará a menudo con las brujas, los demonios y otras categorías negativas; y, en el caso de las brujas, el pueblo incluso se feminizará.

Entre los veinte años aproximados que van de 1776 a 1789, debido a la Ilustración, por primera vez la categoría de pueblo alcanza el estatus positivo de sujeto político de manos de los ideólogos de la burguesía; y es que, para remover a la aristocracia del poder, la categoría de pueblo, en su negatividad,

toma los «derechos humanos» como fundamento de su identidad política, convirtiéndola así en una categoría política positiva, existente: esto es, se convierte en categoría universal. Como consecuencia de esa universalización positiva, los esclavos, los indígenas y también las mujeres contemplan la posibilidad de ser, por primera vez, sujeto político. Pero también, al mismo tiempo, se enfrentan a la posición de segundo rango, de particular, que siempre van a tener en esa política universal del pueblo: posición particular, residual, sobrante o marginal, no universalizable. Comprenden que son ellos los sujetos no universales necesarios para garantizar el único sujeto universal (la burguesía ilustrada) y que, por tanto, siempre seguirán siendo particulares (no universales) en esa lógica universalista.

Según se va extendiendo la ideología del nacionalismo y la Ilustración, los imperialismos francés, inglés y germano-prusiano van adquiriendo más fuerza, y obtienen por primera vez la opción de implantar una universalidad geopolítica y biopolítica. Tanto por fuerza como por convencimiento, el nacionalismo burgués movilizará por primera vez individuos que quedan fuera de la metrópolis y del espacio público (esclavos, indígenas, mujeres...) como sujetos políticos particulares y no universales. También recurrirá a esta estrategia la clase criolla latinoamericana.

Estas dos acciones (universalización imperialista, subjetivación política particular de minorías) no pueden comprenderse o analizarse de forma separada, ya que el sujeto particular que realmente se convierte en geopolíticamente universal («individuo europeo metropolitano blanco burgués no femenino») engendra desde el principio diferencias raciales, sexuales y genéricas que a su vez se organizan como sujeto político particular. Además, y en nombre de la universalidad, el sujeto europeo se apropia de pueblos no europeos por medio de la ideología universalista del imperialismo, obligando a los no europeos a ocupar la posición de la particularidad.

Foucault, desde dentro de Europa y desde una visión universalista imperialista, defiende que el sistema capitalista victoriano que surge a finales del siglo XVIII generó sus propias diversidades internas, sus propios sujetos particulares imposibles de universalizar. El sistema victoriano de la sexualidad, según Foucault, produjo sus sujetos desviados o anormales, además del modelo (biológicamente) universal del hombre/mujer heterosexual: el niño masturbador, el hombre perverso y la mujer histérica (1991: 128). Del mismo modo, Foucault explica esta nueva estructura de la

sexualidad como parte de un nuevo sistema de control del Estado, y llama, como hemos visto antes, «biopolítica» a ese nuevo sistema de poder que despliega el Estado. Así, para Foucault es la biopolítica universalizante del Estado la que genera desde dentro esos sujetos particulares que no existen como tales hasta ese momento.

Desde un punto de vista (post)colonial, no es sostenible que todo individuo y cuerpo termine siendo sujeto del Estado. Está claro que los sujetos que la biopolítica imperialista «crea» en la colonia no están dentro del Estado de derecho y que el imperio se los apropia solo con violencia, siempre para dejarlos, al final, en el exterior. La función de la inclusión es reafirmar que no son sujetos plenos de derecho en el imperio. En las colonias las mujeres blancas no son definidas como históricas con base en una diferencia doméstica interna al Estado metropolitano, sino como blancas según una diferencia estatal externa respecto al sujeto colonial; por lo cual, parecería que su posición como sujeto blanco y universal del imperio universal se reforzaría. Pero, como Fanon estudió (2009), la mujer colonial no blanca se convertirá en el reflejo biopolítico que asegura la marginalidad de la mujer blanca incluso en la frontera imperial con «el salvaje colonial» donde la relación sexual del hombre blanco con la mujer colonial cortocircuitará la supuesta universalidad que la mujer blanca recibe en contraste racial con el sujeto colonial. Los hombres blancos colonizadores tampoco se definirán de forma estatal interna a la metrópolis como heterosexuales por oposición a la sodomía; sino que se definirán por categorías raciales que apuntan a diferentes peligros exteriores coloniales que desafían su masculinidad, tales como la feminización perversa (hombre oriental) o la hipermasculinización animalizada (hombre negro), las cuales, en última instancia, terminan relegitimando su posición universal. Como Fanon apuntó (2009), la relegitimación del hombre blanco abre la puerta para el deseo masculino colonial por la mujer blanca: por una parte, crea la posibilidad de universalización del sujeto colonial masculino a través del deseado acceso al cuerpo femenino blanco, pero, por otra parte, reafirma la particularidad no universalizable del sujeto colonial en su rechazo de la mujer colonial de color, la cual, indirectamente, pasa a representar el propio auto-rechazo del sujeto colonial masculino como particular y no blanco. Por lo que se puede concluir que, cuando la biopolítica se extiende al campo colonial, la inclusión de sujetos particulares resulta muy heterogénea, fraccionada y en última instancia fallida, ya que tiende a excluir al sujeto

colonial, masculino y femenino, como radicalmente exterior, de tal forma que incluso su relación local termina siendo mediada por la biopolítica metropolitana.

Así, mientras en el siglo XX el nacionalismo y el socialismo van extendiéndose a las colonias y al espacio privado, generando una ola de independización general en el Sur Global y la resurgencia de un feminismo renovado, o de segunda ola, en el Norte Global, los Estados postcoloniales y los movimientos feministas metropolitanos se irán encontrando a sí mismos en una situación ambigua. Por una parte, y como consecuencia de la propagación de la universalidad del colonialismo europeo y del modelo burgués de la domesticidad, tanto el sujeto del Estado postcolonial como el del feminismo se encuentran convertidos en sujetos biopolíticos; pero, por otra parte, precisamente porque se ven forzados a ser sujetos particulares de la biopolítica que los define como tales sujetos, siempre se hallan al margen de la universalidad del sujeto político europeo masculino metropolitano que es el que genera la biopolítica como régimen de poder que lo legitima. De esta suerte, la mujer feminista seguirá definida por su posición metropolitana que no le permitirá alianzas con la mujer postcolonial, y, a su vez, el sujeto postcolonial seguirá definido por su posición racial que no permitirá alianzas con el feminismo o el proletariado metropolitanos. Como ya apuntaba Simone de Beauvoir en 1947:

Es porque no tienen medios concretos para agruparse en una unidad que se afirme al oponerse. No tienen pasado, historia, religión propias; tampoco tienen como los proletarios una solidaridad de trabajo y de intereses; ni siquiera existe entre ellas esa promiscuidad espacial que convierte a los negros de América, a los judíos de los guetos, a los obreros de Saint-Denis o de las fábricas Renault en una comunidad. Viven dispersas entre los hombres, vinculadas más estrechamente por el hábitat, el trabajo, los intereses económicos, la condición social, a algunos hombres –padre o marido– que a otras mujeres. Las burguesas son solidarias de los burgueses y no de las mujeres proletarias; las blancas de los hombres blancos y no de las mujeres negras (2015: 53-54).

Esto es, fuera de los Estados de Europa y América del Norte, la biopolítica no tiene sentido, en la acepción inclusiva de Foucault por la cual el sujeto biopolítico surge o es producido desde dentro del Estado y de su biopoder-gubernamentalidad.

Marx, en sus *Grundrisse*, aborda de forma más productiva el problema cuando declara que el capitalismo se encuentra con todo tipo de obstáculos, por lo que, finalmente, choca contra límites exteriores infranqueables. Sin embargo, también el mismo Marx, en *El capital*, finalmente, considera esos límites como internos al capitalismo. Por eso cree que el sujeto político universal, la clase proletaria, es un sujeto interno al capitalismo: una clase o sujeto creado y determinado (en sí y para sí) internamente por el propio capitalismo. Para Marx, el lumpemproletariado es el sujeto marginal exterior y, precisamente por eso, no político, que se encuentra en la frontera entre lo externo y lo interno y en última instancia se sitúa fuera del Estado y el sistema capitalista. Solo a partir de Gramsci (2013), se empieza a repensar a esta clase lumpen como sujeto exterior y político bajo la categoría de subalternidad o sujeto subalterno.

Así, tenemos dos tendencias de pensamiento a la hora de considerar el sujeto como político y universal: por una parte, los que consideran que todo sujeto es interno al Estado y, por tanto, defienden que toda política es consecuencia de la universalidad estatal; y, por otra, los que creen que el sujeto político lo constituyen los grupos e individuos que quedan al margen o al exterior del Estado y, por tanto, afirman que toda política queda fuera de la universalidad estatal.

En la teoría del postmarxismo y la biopolítica foucaultiana, el sujeto político (universal) se considera siempre una categoría interna al Estado. En ella pueden distinguirse dos grupos. Los que reformulan el sujeto político proletario marxista de una forma positiva, y los que reinscriben la ausencia de ese sujeto de un modo negativo. Entre los primeros tenemos a Laclau, Hardt, Negri, Mouffe y Beasley-Murray. Entre los segundos, a Žižek, Rancière y Badiou. Lo que, por lo demás, todos ellos tienen en común es el origen del paradigma a partir del cual piensan lo político: el llamado «giro lingüístico» o *linguistic turn*, procedente del estructuralismo y del postestructuralismo (especialmente de Althusser y Lacan), que propugna que cualquier experiencia o historia humana ha de ser pensada primeramente como lenguaje y discurso. La lengua es el punto de partida para pensar la naturaleza humana, pues es el lenguaje el que hace al ser humano, y no al contrario. Al final veremos la importancia y los efectos de este giro lingüístico, ya que es el mismo el que legitima al Estado como sujeto universal de toda política. La mayor parte de las categorías de sujeto político que se han creado hasta hoy día se han

pensado sin tener en cuenta la profusión global de sujetos expulsados o externalizados por la biopolítica estatal, y, además, siguiendo la vía de Marx y Foucault, se ha asimilado incluso a los que han intentado desafiar el concepto de internalidad.

Entre quienes han adoptado como punto de partida teórico la exterioridad y la heterogeneidad, son mayoría los autores que han intentado teorizar la categoría de subalternidad como sujeto (sujeto subalterno) en el campo postcolonial, sobre todo los que parten de Gramsci (Guha 1998; Chatterjee 1993; Spivak 2010) y los que han transformado la subalternidad postcolonial en una nueva teoría de la decolonialidad (Quijano 2014; Mignolo 2007; Escobar 2010). Estos autores han primado una sola categoría: la fractura provocada por el colonialismo y el imperialismo. Así, para los mismos, cualquier discurso o sujeto que se resiste o niega el poder del (post)colonialismo supone un punto de partida, subalterno o no, para pensar una subjetividad exterior. Además, si tenemos en cuenta algunas de las últimas declaraciones de Chatterjee sobre la subalternidad, parece que, según avanza el capitalismo, sobre todo en la India (el objeto de análisis de este autor), la propia categoría de subalternidad ha dejado de ser operativa; en consecuencia, Chatterjee propone el análisis de la «cultura popular», abandonando la categoría de la subalternidad (2012: 47-49). Los teóricos de la decolonialidad, en cambio, ajenos al avance del capitalismo, y haciéndole frente, proponen que es preciso desligarse (*to delink*) de todas las políticas y categorías discursivas modernas y occidentales. En este último caso, parece que las propuestas de la decolonialidad irán a parar en el maniqueísmo y en el esencialismo, es decir, en la categoría esencial que está más allá de la subalternidad: el sujeto siempre diferente que se ha de decolonizar y nunca es lo suficientemente decolonial.

Así pues, ¿cómo pensar la política actual, si carecemos incluso del término para nombrar al sujeto oprimido y explotado y, por tanto, no podemos pensarlo como tal sujeto político? Ya Deleuze y Guattari propusieron otro término, «nómada» (2015: 359-432). Desde un punto de vista medieval, a saber, el término similar de «bárbaro» tendría más relevancia, ya que la Edad Media, en cualquier lugar, concibe el continuo yo-nosotros, el sujeto, en relación con el Otro, y a ese Otro lo llama a menudo bárbaro. Las brujas, los paganos, los herejes, los moros, los marranos, los infieles o los nómadas pueden comprenderse bajo la categoría de «bárbaro» o ligados a ella; y, hoy en día,

también tendríamos que incluir a los terroristas. A su vez, *la categoría de «bárbaro» apunta a la irreducible exterioridad y heterogeneidad de cualquier sujeto y política* en nuestro nuevo Medievo neoliberal sin caer en el esencialismo de las teorías decoloniales.

En cualquier caso, hemos de subrayar que la nueva Edad Media crea bárbaros, es decir, que los bárbaros siguen naciendo, creciendo y multiplicándose en la globalización. Los fundamentalismos proliferan, las fronteras se multiplican y, a fin de cuentas, el capitalismo, según se va extendiendo, refuerza múltiples diferencias precapitalistas y las convierte en diferencias simultáneamente arcaicas y nuevas. Pongamos por caso el País Vasco. Hasta la década de los cincuenta, las diferencias internas entre los nacionalistas no eran muy grandes. La mujeres apenas tenían presencia política hegemónica (salvo como madres, maestras y auxiliares); el País Vasco francés no formaba parte activa del concepto nacionalista *abertzale*; la sexualidad no influía en el discurso nacionalista; no había desterrados o muertos considerados traidores a causa del nacionalismo (como luego pasaría con ETA), y la llegada de los emigrantes de los sesenta aún no había generado la categoría de exterioridad entre nacionalistas (las inmigraciones de finales del XIX se consideraban completamente externas como el término *maketo*, del griego meteco o extranjero, da a entender). Hoy en día, en cambio, hay grandes diferencias internas en el nacionalismo: todo tipo de gente se identifica como *abertzale*. Esas diferencias no unen al nacionalismo, sino que lo dividen y lo dispersan. En consecuencia, estas diferencias van aumentando cada día, y la universalidad del nacionalismo se va debilitando, hasta el punto que hay corrientes feministas en el País Vasco que descartan la agenda nacionalista como secundaria.

Últimamente el postmarxismo ha anulado o descartado la política de todas esas diferencias –incluso en el caso más ambiguo de Hardt y Negri (2005)–. También Laclau (2018), al argumentar que una ideología populista ha de igualar y superar esas diferencias, está proponiendo una salida postmarxista. Esta corriente de pensamiento postula que la multiculturalidad o multiculturalismo son un efecto generado por el capitalismo y que, por tanto, la celebración de las diferencias fortalece al neoliberalismo al punto que, hoy día, se ha convertido en su ideología, sobre todo en el primer mundo o Norte Global.

Las teorías que aceptan positivamente esas diferencias son las teorías de la

diversidad cultural o multiculturalismo (Goldberg 1995; Taylor 1999; Kymlicka 1996; Young 2002). Pero la diversidad social es también muy heterogénea, ya que en su versión más potente incluye el feminismo y el movimiento LGBTQ. Por otra parte, las teorías que aplauden el hibridismo (García Canclini 1990, 1999) y la fluidez (Bauman 2017b) remarcan que el carácter híbrido o fluido de las sociedades es una condición indispensable para avanzar en la globalización, por lo cual representan otra forma de multiculturalismo.

Sin embargo, entre esas teorías contrarias y favorables a las diferencias, aún no ha habido reflexiones de calado para comprender cómo surge y cómo funciona la diferencia. Por ejemplo, en Uganda, por primera vez han empezado a endurecerse las leyes contra la homosexualidad, con el argumento de que se trata de salvar a Uganda de la influencia occidental corruptora (*The Uganda Anti-Homosexual Act*, 2014). Pero, junto a las argumentaciones anti-occidentales de las leyes contrarias a la homosexualidad, tenemos también doctrinas favorables a ella que toman a Occidente como objeto de crítica. Según estas otras críticas, la homofobia y las leyes contra la homosexualidad son producto del colonialismo inglés –además del evangelismo estadounidense– y, por tanto, para que Uganda recupere su identidad propia, para salvarla de la influencia occidental, tanto la homofobia como las leyes homofóbicas han de ser eliminadas. Los que son favorables a las leyes homofóbicas no denuncian, por ejemplo, el cristianismo como una imposición occidental; más bien al contrario, defienden la identidad cristiana de Uganda, por mucho que el cristianismo sea una herencia colonial inglesa (y más recientemente norteamericana). Del mismo modo, quienes quieren derogar la legislación homofóbica no alegan que la reivindicación identitaria de la homosexualidad sea una influencia occidental, parecida al cristianismo.

También en Latinoamérica, los críticos del decolonialidad (Mignolo 2007: 452) denuncian a Aristóteles, Hegel o Marx, como representantes de la epistemología imperialista occidental. Pero internet o el papel (por mencionar un caso casi ridículo) son innovaciones aportadas por el imperialismo occidental: ¿son por eso también rechazables? También el feminismo, según se ha ido extendiendo por el Sur Global, ha revelado los efectos opresores de su origen occidental y, del mismo modo, ha abierto un camino a voces que no tenían otra salida, aunque el primer paso en el nuevo camino haya tenido que ser una crítica de ese feminismo (Lindio-McGovern y Wallimann [eds.] 2009;

Rajan y Desai [eds.] 2013). Finalmente, y volviendo al marxismo, está claro que, en un país como China, la mayoría de la gente pobre se está convirtiendo en proletariado, igual que en la India o en Bangladesh. Sin embargo, el marxismo no puede unificar a todas esas poblaciones y declararlas como «clase trabajadora o proletaria», ya que son inconciliables y, además no tienen nada que ver con el conjunto de trabajadores del Norte Global, donde la mayoría de los discursos marxistas surgen aún hoy del seno del tercer sector (la universidad).

Las respuestas que los gobiernos y las poblaciones dan hoy día a las innovaciones o cambios globales son todas ellas simultáneamente fundamentalistas y bárbaras, por un lado, y modernas y globales, por el otro. Ambas responden a una misma lógica. El problema consiste en comprender esa doble lógica, ya que pertenece a los nuevos sujetos diferenciales de la globalización, esto es, es la lógica de los bárbaros destructores de imperios que, con dicha acción demoledora, inauguran las Edades Medias. Y esa lógica no es unificada, coordinada o universalista, sino dispersa, concreta, entrópica y exterior.

Tal como recuerda Butler (2007a: 47), según Foucault, los sistemas jurídicos del Estado producen a los propios sujetos para luego postularse a sí mismos como intérpretes y representantes de dichos sujetos –también hemos visto que el (post)marxismo comparte esta lógica epistemológica interior o interiorizante del Estado–. La lógica de los bárbaros, en cambio, propone justo lo contrario: antes del Estado, existe ya un sujeto históricamente formado, aunque no tenga una forma política reconocible por las instituciones y sistemas de poder estatales. Ese sujeto histórico es luego conformado políticamente por el Estado, a su imagen y semejanza, para convertirse en representante y exponente del mismo, ahora convertido en propiamente político. Más aún, Foucault no tiene en cuenta que todo sujeto es histórico y que, por tanto, tiene su historia, incluso antes de adquirir una condición política estatal y que, precisamente por eso, el Estado no puede conformar, sustituir y representar por completo a ese sujeto pre- o para-estatal. A fin de cuentas, esa es la razón de que la historia y la política siempre avancen: el Estado y el poder llegan siempre tarde al escenario político.

LA EXPANSIÓN NO UNIVERSAL DEL CAPITALISMO

Dado que el capitalismo es una de las partes principales de la globalización, pero no la única, veamos qué significa la lógica de los bárbaros en el ámbito económico. Marx defendió que el objetivo o teleología del capitalismo es la generación de plusvalía, explotando para ello la fuerza de trabajo de los obreros. Y, quizá en su momento más hegeliano, pero al mismo tiempo más original, Marx afirmó también que, en el siglo XIX, cuando el capitalismo industrial había llegado a su madurez histórica, el objetivo de este sistema también se había convertido en multiplicarse a sí mismo, transformando al hombre y a las clases sociales capitalistas (burguesía y proletariado) en meros efectos y mecanismos de esa necesidad de auto-reproducción y multiplicación. Sin embargo, este es también el momento más teológico de Marx, ya que postula que esa entidad que está por encima del hombre, el capital, toma vida propia y somete a los seres humanos, los domina. Para Marx, el capitalismo se convierte en un dios o vampiro cruel con vida propia.

Lo que Marx no explica es por qué tiene tanto éxito ese ser teológico de apariencia vampiresca llamado capitalismo; por qué hombres y mujeres aceptan ser siervos de esa maquinaria religiosa –su única respuesta es «la ideología», pero lo ideológico no explica la naturaleza de la dinámica política y de poder del capitalismo—. Según Marx, el sistema capitalista siempre en expansión incorpora a cualquier ser humano, y no hay forma de rechazar u oponerse a ese desarrollo. Pero los humanos han vivido antes del capitalismo, y lo seguirán haciendo también en un futuro que se augura más medieval que comunista. Es decir, que Marx se vuelve teólogo. Y, por tanto, cuando hoy en día los teóricos del neoliberalismo dicen que el capitalismo es el «mejor» sistema humano, están de acuerdo con Marx, dado que celebran la universalidad teológica del sistema capitalista. Claro está que para los marxistas existe también una antiteología, la revolución del proletariado, pero esta sigue siendo teológica en su inevitabilidad –según lo proclama el materialismo histórico y su discurso «científico» hasta Althusser—. En ese sentido, Foucault sería también un teólogo, pues adjudica al Poder, con mayúscula, una insuperable naturaleza sobrehumana y omnipresente.

Una teoría política bárbara, en cambio, parte de denunciar la teología del marxismo y del neoliberalismo: no, el capitalismo no es universal, no es inevitable y no es la última teleología humana. Se trata de un sistema, pero un sistema que llega siempre tarde, ya que la actividad histórica humana es siempre anterior, por mucho que el capitalismo intente luego convertirla en

plusvalía. Y, por tanto, la teoría política bárbara ha de dar una explicación a la expansión no universal del capitalismo.

Por supuesto que la primera razón es la violencia misma: el capitalismo, generalmente por medio del colonialismo-imperialismo, procura destruir las estructuras económicas y políticas preexistentes a su invasión y, en el peor de los casos, las recicla. La segunda razón sería la ideología, pues es ella quien unifica los sujetos y culturas destruidas de acuerdo a una lógica moderna de producción y progreso. En consecuencia, hoy en día la mayor parte de las sociedades han sufrido esta violencia capitalista, y muchas de las sociedades que aún quedaban al margen del capitalismo, si no todas, han sido ya incorporadas por medio de esa violencia, según el capitalismo tardío – también denominado «multinacional» o «global»– ha relegado mayoritariamente la economía del primer y segundo sector al Sur Global y, de manera compensatoria, ha limitado la producción del tercer sector principalmente al Norte Global. Esta violencia capitalista geopolítica sería lo que define económicamente la mayoría de las sociedades actuales, desde Bangladesh hasta Estados Unidos –donde la economía industrial y manufacturera ha sido exportada al Sur Global, dejando a la clase proletaria norteamericana en la precariedad o en el desempleo crónicos.

La tercera razón de la expansión no universal del capitalismo es el deseo. Más allá del escenario edípico, el psicoanálisis enseña una importante lección que puede trasladarse a la situación que estamos analizando: la violencia de la constitución de la ley siempre genera deseo. El deseo siempre quiere obtener lo que no tiene, desde objetos de consumo a sujetos sexuales o amados, en una lógica en última instancia insaciable que apunta a una carencia originaria u ontológica que tiene que ver con los límites sociales impuestos por la ley sobre lo que (no) se puede obtener. De una manera más teórica, se puede establecer que el deseo quiere recobrar ese escenario irrecuperable de goce pleno que está al otro lado de la ley y los límites sociales. A su vez, la ley se justifica precisamente haciendo desaparecer dicho escenario de goce pleno al otro lado de la prohibición: el sujeto deseante quiere ser el poseedor de ese goce y esos objetos que desaparecen tras el escenario prohibido por la ley. No hay como ver a un amante rechazado (la ley, la prohibición, «te prohíbo que me desees») en compañía de otro más deseable (escenario de goce pleno, ahora prohibido a uno mismo) para comprender la relación que existe entre la ley dictada por la prohibición y el deseo. El amante rechazado por uno mismo

se convierte en el nuevo objeto de nuestro deseo, incluso después de que lo hayamos rechazado, precisamente por haberlo rechazado y prohibido para nuestro deseo y, ahora, en compañía de una amante más deseable que nosotros, se convierta en el objeto deseado que significa goce pleno: no porque lo sea en realidad, sino porque no podemos obtenerlo. O por poner un ejemplo más simple de psicología de laboratorio, hay poca gente que, encerrada en una habitación vacía y gris, se resista a darle a un interruptor anodino en una pared gris –un interruptor que no se sabía para que servía y no había suscitado la curiosidad de nadie– hasta que a uno se le prohíbe accionarlo. Incluso sin saber para qué sirve, la mayoría no puede resistir el deseo de pulsarlo.

El psicoanálisis ofrece dos escenarios o situaciones universales para explicar ese deseo imposible conformado por la violencia de la ley y su prohibición fundacional –aunque la formulación heteronormativa y misógina del deseo, por parte del psicoanálisis clásico, debe ser cuestionada–. El primero es un escenario edípico: la violencia de la prohibición paterna crea el deseo para el pleno goce de la madre, el cual ha sido hecho desaparecer para siempre para el hijo o hija (Freud 1986a: 1-118). El deseo de gozar de la madre se convierte en imposible de satisfacer por medio de la ley paterna. El segundo es un escenario tribal: en la prehistoria, era el padre de la tribu quien disfrutaba del goce pleno y absoluto de mujeres y riquezas, el cual estaba prohibido a los hijos y el resto de los hombres. Así pues, al asesinar al padre tribal, los hijos dictaron como ley general y fundacional que no se podía gozar, como lo hizo el padre, de todas las mujeres y los bienes de la tribu; por lo que nadie podía ocupar el lugar del padre y todos debían de disfrutar de un goce parcial o limitado (solo una mujer, solo una parcela tribal, etc.). De ahí partían la monogamia y otros tipos de matrimonio, así como leyes e instituciones de intercambio económico y propiedad. Por tanto, el deseo insaciable de poseer toda mujer y riqueza de la tribu surge del mismo deseo por el poder total del padre, que en primer lugar prohíbe el mismo padre, pero una vez asesinado este, es asumido e interiorizado como prohibición por los mismo hijos (Freud 2014: 1-164).

La creación y la expansión del capitalismo tiene un efecto legislador y prohibitorio similar, el cual, por medio de la violencia, impone nuevas leyes y crea retroactivamente un pasado que es a la vez «fuente de goce pleno» y «tiempo ya para siempre pretérito». Así, el capitalismo, como en el modelo freudiano de la familia tribal, crea su propia ley prohibitiva y deseo –un deseo

enfocado hacia un pasado pleno, pero perdido para siempre—. Y este deseo, como todos, se estructura como inalcanzable, como carencia fundacional. Con lo que, ante el trauma del deseo insaciable, todo deseo se dirige hacia objetos limitados, intentando satisfacer, suplir, esa carencia de totalidad ya irrecuperable debido a la prohibición de la ley. Si se acepta esta definición, el deseo se convierte en una estructura de insatisfacción y la violencia ejercida por la ley legitima aún más dicho deseo. Esto es, el deseo termina fortaleciendo la ley: cuanto más se desea, más se acepta la ley y su prohibición. En consecuencia, en las sociedades y pueblos que han sufrido la violencia fundacional del capitalismo, el consumo se convierte en el eje de esta dinámica de querer y no poder satisfacer el deseo, ahora además transformado en deseo individual.

MATRIZ DE CONSUMO-DESEO-IDENTIDAD INDIVIDUAL

Asimismo, el capitalismo tardío o global ha convertido el deseo de consumo en eje del proceso de creación de identidad individual; ha impuesto en la mayor parte de los países del mundo esta matriz de consumo-deseo-identidad individual. Este deseo individualista es, aunque el marxismo no lo haya analizado demasiado, la estructura que la mayoría de la población global interioriza para aceptar el capitalismo y vivir en él. Por eso parece que el capitalismo es aceptado a escala global. Lo que aparece ante nuestros ojos es el hecho violento de que la sociedad y la vida de consumo se han convertido en la economía que todas las personas, en cualquier lugar, han aceptado «libremente y sin coacción» de forma individual; y, por eso, aunque la vida consumista no sea perfecta, se ha convertido en el «mejor» y más «universal» modelo de sociedad.

Así, el consumo de mercancías se ha convertido en la actividad en que se basa y que justifica la estructura de deseo individual resultante de la violencia impuesta por el capitalismo tardío. Marx lo explica por medio del fetichismo de la mercancía y del dinero: la mercancía, con su aspecto de tener un valor de uso, adquiere además un valor de cambio —el precio— que parece que emana directamente de la mercancía, al margen de cualquier actividad humana. Marx aduce que la mercancía expresa y representa dicha actividad humana objetivamente, naturalmente, de ahí su carácter fetichista:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. [...] Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es solo la relación social determinada existente entre aquellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso [fetichismo]. En este los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres (2007: 88).

Y aunque hable de Robinson, del trabajo medieval de los siervos, o del trabajo comunal de la familia campesina que trabaja para su sustento, Marx no explica ni desvela la lógica del deseo *individual*, es decir, no aclara por qué todos los sujetos de una sociedad se someten a la lógica del fetiche y de la reificación de la vida de forma individual. Aunque Marx se centra en la producción y no en el consumo, cuando habla de «necesidad social» o «necesidades de los productores», no cuestiona cómo surge el deseo individual como base de la satisfacción de necesidades sociales a través de la mercancía:

Por una parte, en cuanto trabajos útiles determinados, tienen que *satisfacer una necesidad social determinada* y con ello probar su eficacia como partes del trabajo global, del sistema natural caracterizado por la división social del trabajo. De otra parte, solo *satisfacen las variadas necesidades de sus propios productores*, en la medida en que todo trabajo privado particular, dotado de utilidad, es pasible de intercambio por otra clase de trabajo privado útil, y por tanto le es equivalente (2007: 90).

Al fin y al cabo, el deseo por la mercancía está también en los fundamentos de la democracia occidental y su sujeto político: el individuo liberal. Dado que el consumo está dirigido al individuo, el deseo individual se sitúa en la base de la democracia liberal. Precisamente por eso, en los programas de televisión en los que se puede votar (*American Idol, Gran Hermano...*) la gente vota más que en las elecciones políticas. Pasa lo mismo en la web y en internet. Aunque parece que la gente muestra una tendencia común o comunitaria, en realidad se trata de masas compuestas por individuos, masas individualizadas que, desde el otro lado de la tecnología (pantalla de

televisión, ordenador, tableta, teléfono móvil...) refuerzan aún más su individualidad; ahora no se trata de aquellas «irracionales masas» de otro tiempo que movilizaron el fascismo y los populismos nacionalistas y que la intelectualidad liberal, de Gustave Le Bon a Elias Canetti, intentó demonizar arguyendo que eran inherentemente irracionales. Solo Freud entendió, en su estudio sobre la psicología de las masas, que toda dinámica de masas es esencialmente individual (1979: 63-136).

Hoy en día el postmarxismo, basándose en Spinoza, ha propuesto una nueva «teoría de los afectos» del individuo (Hardt y Negri 2005; Beasley-Murray 2011). Sin embargo, dicha teoría oculta el efecto político del deseo individualizante, en vez de ayudar a explicarlo. Y es que, según estas teorías, las tendencias del capitalismo propenden a convertir al individuo en «singularidad». Definir como «singular» al sujeto individualizado supone llevar al límite la lógica del capitalismo, legitimándola. El individuo que se convierte en singular se vuelve el sujeto perfecto del capitalismo. Dado que dicho individuo realiza todas sus actividades diarias desde su singularidad, el capitalismo puede responder a cada una de esas actividades singulares, convirtiéndolas en prácticas comerciales y de consumo. Es inimaginable un sujeto menos político y más comercial, para extraer del mismo la plusvalía. Las críticas feministas sobre el cuidado (de otros individuos) parten precisamente del hecho de que el cuidado, delegado a la mujer, esconde una realidad política que no es individual y no recibe los derechos del individuo consumista individual que, por defecto, tiende a ser masculino (Bubeck 1995).

INDIVIDUALIZACIÓN, CONSUMO Y PULSIÓN DE MUERTE

En cualquier caso, el otro lado del deseo reside en su insaciabilidad. Es decir, tal como Freud declaró en sus últimas obras –proponiendo quizá uno de los conceptos más interesantes del psicoanálisis que al mismo tiempo siguen siendo de los menos explicados–, aunque el deseo nos mantiene a distancia del trauma de la violencia generada por la ley y su prohibición, la misma repetición de obtención de objetos de forma insaciable nos atrae de nuevo al trauma y a su violencia latente. Pongamos por caso un determinado alimento deseado, como el helado que, por una parte, nos conecta con una infancia feliz, pero, por otro lado, consumido en exceso, nos produce dolor de estómago. Si

repetimos una y otra vez el acto de desear y consumir ese alimento, en última instancia perjudicial, si se consume en exceso, para superar una situación difícil o traumática en el presente, a través de la evocación de la infancia feliz, estamos repitiendo un acto doble y contradictorio de placer y violencia o trauma. Por una parte, los límites vitales impuestos por la madurez y por la violencia de la historia contemporánea (desempleo, precarización, divorcio...) pueden «superarse» y gozarse a través del consumo de objetos que hemos deseado históricamente: el helado reminiscente de la felicidad infantil. Pero, por otra parte, dicho goce, por su repetición, al final termina convirtiéndose en dolor de estómago, mayor depresión respecto a la historia contemporánea, más kilos de peso y más complicaciones de salud. Y es que, tras esa repetición compulsiva del deseo, según Freud, se encuentra el «instinto» o «pulsión de muerte». En *Más allá del principio del placer* (1979: 1-62), Freud propuso en primer lugar que su investigación inicial era: «bastante para justificar la hipótesis de la compulsión de repetición, y esta nos aparece como más originaria, más elemental, más pulsional que el principio de placer que ella destrona» (1979: 23).

Luego, aunque Freud aceptó que la pulsión de muerte era indicio de la tendencia destructiva del individuo, propuso, en su trabajo sobre la economía del masoquismo, que esa pulsión podía también proyectarse al exterior:

En el ser vivo (pluricelular), la libido se enfrenta con la pulsión de destrucción o de muerte; esta, que impera dentro de él, querría desagregarlo [...] a la condición de la estabilidad inorgánica (aunque tal estabilidad solo pueda ser relativa). La tarea de la libido es volver inocua esta pulsión destructora; la desempeña desviándola en buena parte [...] hacia afuera, dirigiéndola hacia los objetos del mundo exterior. Recibe entonces el nombre de pulsión de destrucción, pulsión de apoderamiento, voluntad de poder (1984: 169).

Así pues, aunque en un primer momento el deseo de consumo parezca satisfactorio, de puro repetirse, provoca la pulsión de muerte, generando la tendencia autodestructiva del individuo y, a veces, en un segundo momento, proyectando esa pulsión en forma violenta hacia el exterior, hacia otros objetos y sujetos de forma violenta.

Esto nos lleva de nuevo a las tendencias violentas del capitalismo. El propio deseo consumista conlleva también una pulsión a deshacer, a destruir el capitalismo, como hemos visto anteriormente en el capítulo IV, «El cuerpo

victoriano». El deseo puede ser también revolucionario, ya que puede activar una revolución negativa, mortal, repetitiva y violenta. Deleuze y Guattari (1985) anticiparon una propuesta similar, con el argumento de que el capitalismo es esquizofrénico. Según estos dos autores, es el propio capitalismo el que genera la tendencia de su propia destrucción: no es suscitada por un partido político revolucionario o por un líder, como el marxismo y el leninismo postularon, sino, precisamente, por la estructura esquizofrénica interna del mismo capitalismo que acelera sus propias tendencias autodestructivas hasta el límite, irracionalmente, sin teleologías, sin sujetos o clases revolucionarios.

Sin embargo, como hemos visto en el caso de la aristocracia, es el estatus de excepción de la clase misma, este estatus que la sitúa fuera del orden político y económico, lo que la legitima —y no viceversa—. En cambio, el resto de la población, que podemos definir como «ciudadanía», «pueblo» o «gente», está obligado a obedecer el orden capitalista demócrata («¡Consume!», «¡Satisface tu deseo!», «¡Sé un individuo democrático!») y, por tanto, define su identidad política y social dentro de la ley, conforme a ella y al deseo consumista que genera. En el Norte Global esta tendencia consumista ha conocido ya extensiones a la mayoría de los ámbitos de la vida del sujeto individual. Es más, esta lógica del deseo ha llevado al límite el tiempo cotidiano: hoy en día, gracias a tecnologías como la telefonía móvil, se puede desear y consumir durante las 24 horas, en busca de una identidad individualizada (correos electrónicos, noticias y compras en la web, mensajes de texto o sms/WhatsApp, fotos y posts que se comparten para conseguir popularidad y, por tanto, desear ser deseado...). El individuo, a punto de rebosar en su consumo, expresa su pulsión de muerte de distintas maneras repetitivas e individualizadas: la primera, hoy en día, es la ansiedad y la depresión, que, además, se intentan eliminar o «curar» a través del consumo adicional de fármacos y drogas (Institute for Precarious Consciousness 2014). Lo que hemos descrito más arriba tiene también una dimensión geopolítica. En China, en la India y en gran parte de los países del Sur Global, la mayoría de la gente no ha alcanzado este nivel de consumo, con lo que aún sufren las formas básicas del deseo (vivienda, electricidad, coche, electrodomésticos...) y solo van unidas a otras formas más individualistas (internet, moda, servicios financieros, seguridad, educación universitaria...) en formas más precisas e híbridas de individuación parcial.

Así, puede proponerse que lo que el deseo consumista e individualizante provoca en el individuo es la pulsión de muerte. El deseo, en su insaciabilidad, convierte la repetición y la compulsión en principios de su lógica interna. El último objetivo de esa repetición es siempre la consecución de ese espacio imposible pero pleno que queda al otro lado de la prohibición de la ley. Ahora bien, dado que dicho espacio ha sido creado por la ley y su violencia represora, la repetición lleva al sujeto a la autodestrucción. Hemos visto, en el caso del cuerpo victoriano, cómo se estructura en el cuerpo esa relación autodestructora pero negativamente revolucionaria entre consumo y deseo: la obesidad y la drogadicción legal. Otro caso indudable es el de la deuda. En Estados Unidos y en Japón, la deuda personal de la gente, generada por la pulsión repetitiva del consumo, es *mortal*. Es decir, impagable. En 2011 y según el registro del gobierno estadounidense, la deuda media de tarjetas de crédito de cada hogar era de 7.000 dólares. Al mismo tiempo, teniendo en cuenta que la Seguridad Social efectuará cada vez pagos más pequeños y que con los ingresos actuales solo podrá funcionar hasta 2040, las pensiones privadas serán las únicas operativas. Así y todo, según el Congreso de Estados Unidos (Congressional Research Service), «en todos los grupos de edad, debido a que el 49,6 por 100 de los hogares no tenía ningún activo de jubilación en 2010, el monto promedio de los activos de jubilación en 2010 fue de 190 dólares; entre el 50,4 por 100 de los hogares que sí tenían activos de jubilación en 2010, el monto promedio de los activos de jubilación fue de 44.000 dólares» (Topoleski 2013: 21). Dicho de otro modo, el deseo de consumo de los estadounidenses, que, en su repetición, en su pulsión repetitiva de muerte, se convierte en forma de deuda o bajos ahorros, hace imposible la jubilación de la mayoría: casi la mitad de la población no dispone de ahorros y el promedio que sí los posee no tiene suficientes fondos para jubilarse, ya que la decreciente Seguridad Social no va solucionar el problema. Así, la población de Estados Unidos se dirige a una crisis de jubilaciones, en la que la compulsión consumista llevará a más de la mitad de la misma a la pobreza, al hambre y a la muerte. En el último capítulo veremos otros casos de pulsión de muerte causadas por el consumo, a escala global y ecológica.

También es importante subrayar que la relación existente entre el deseo del pueblo y la sublimación producida por las elites es complementaria, pero al mismo tiempo antagónica. La sublimación, porque oculta la violencia de la ley, como barrera al disfrute pleno del capital y del poder, tiene una pulsión

conservadora, en un doble sentido. Por una parte, la sublimación mantiene al individuo consumista con vida, conserva al sujeto individual del pueblo; pero, por otro lado, preserva la ley, ya que reserva el acceso al goce pleno solo para las elites: «el pueblo debe obedecer la ley para sobrevivir; la elite tiene acceso directo a la plenitud y goce del capital y del poder; está por encima de la ley, y por eso no necesita obedecerla». El deseo, en cambio, revela la violencia de la ley, ya que esta bloquea el acceso del sujeto individual al disfrute pleno del capital y del poder, y genera una pulsión transgresora, en un doble sentido. El deseo hace que el sujeto consuma de forma repetitiva que acelera la pulsión de muerte; y, por otro lado, el deseo destruye la ley, no desafiándola (Foucault 1991), sino exacerbándola de manera repetitiva hasta revelar su límite violento y mortal.

De esta manera, las estructuras de pulsión mortal generadas por el deseo individual de consumo disponen de dos salidas entre el pueblo o la ciudadanía.

1. Que las pulsiones letales generadas por el deseo sean proyectadas hacia el interior del sujeto y conviertan al individuo en un sujeto anticapitalista, llevándole a negarse a sí mismo y a autodestruirse (depresión, ansiedad, drogas, suicidio, obesidad mortal...).
2. Que las tendencias de muerte de la compulsión del deseo sean proyectadas hacia el exterior, incrementando el malestar social y la violencia en una guerra civil de intensidad más baja pero constante que promueva formas políticas, como el populismo reaccionario, cuyos máximos exponentes son el norteamericano (Trump) y el brasileño (Bolsonaro), pero puede transmutarse en olas de protestas populistas como las que generó la Primavera Árabe.

Solamente la primera salida refuerza la lógica del deseo de consumir y, por tanto, la lógica económica del capitalismo tardío o global, el cual robustece una sociedad polarizada, desigual, medieval.

La segunda opción, en cambio, aparta al sujeto consumista individual, al pueblo, del capitalismo y, desde la separación resultante, lo obliga a negar el capitalismo. Esta tendencia sería violenta o mortífera y conectaría al individuo deseante con otras historias no capitalistas, no neoliberales: los vestigios y las ruinas de esas historias destruidas por la violencia del capitalismo (clase

proletaria o indígena precarizada y reducida al paro), así como las estructuras sociales más antiguas que el capitalismo no ha conseguido destruir del todo (todo tipo de fundamentalismo).

De estas conexiones surge el bárbaro, en esa contradicción de la que hablábamos antes: es el propio capitalismo neoliberal el que convierte a la mayoría de individuos y sociedades en nuevos bárbaros. El pasado histórico no capitalista y el presente capitalista neoliberal generan una conexión no lógica de violencia en los nuevos bárbaros. A diferencia de la lógica homogeneizadora de la modernidad y del capitalismo, la condición bárbara se constituye en dos espacios de tiempo, el pasado no capitalista y el presente neoliberal, los cuales se unen y concurren con violencia. Dado que esta unión mediada por la violencia es precaria, dado que nunca va a convertirse en una unión plena, el bárbaro no es híbrido, mestizo o transcultural. Por el contrario, al bárbaro lo define un punto de violencia inconciliable e imposible de representar. Más aún, ya que el bárbaro, por definición u ontología, se define por la violencia, va en contra del capitalismo y de cualquier actividad unificadora, y su objetivo es la destrucción de esas unidades. El análisis sobre la economía realizado más arriba puede extenderse a otros aspectos no económicos de la matriz modernidad-capitalismo-imperialismo, empezando por el género-sexualidad y terminando por la lengua.

Pero, ahora que hemos definido las nuevas «(no) clases» sociales como *aristocracia sublime* y *pueblo deseante bárbaro*, la pregunta que nos queda por hacer es: ¿a qué Edad Media nos lleva el conflicto entre esas dos clases? ¿A una sociedad feudal y polarizada en la que es hegemónico el sujeto aristocrático, o a una sociedad desigual y diferencial pero no polarizada de sujetos bárbaros sin universalidad? ¿O acaso hemos de considerar estas dos (no) clases como momentos previos una de otra? ¿La llegada de los bárbaros como momento previo al feudalismo aristocrático, según ya sucedió en la Europa medieval, o un orden aristocrático como momento previo a una época bárbara, según sucedió tras la caída de Roma? ¿O, finalmente, pueden esos dos momentos coexistir de una forma que todavía nos es imposible pensar?

FUTURO

PRELUDIO

Para pensar nuestro futuro global, tenemos que empezar por la ecología y aceptar que lo que hasta hace poco era el discurso y la práctica de encontrar una solución al desastre ambiental generado por el capitalismo se ha convertido hoy día en una eco-impotencia (incompetencia) que nos sitúa más allá de cualquier intento tecnológico de arreglo. El debate interminable y paralizante sobre el concepto del «antropoceno» (el nuevo periodo ecológico precipitado por la industrialización desde el XVIII) solo demuestra que la solución es pensar en términos medievales: tenemos que adoptar un discurso post-apocalíptico y aceptar que los cambios del medio ambiente (desde una sexta extinción de especies a los cambios climáticos radicales que ya observamos) son inevitables.

El objetivo no es aceptar resignadamente un futuro nihilista que, desde una perspectiva moderna de progreso, parece amenazante y destructivo, sino pensar una política progresista post-apocalíptica medieval y bárbara, donde el colapso del capitalismo como régimen económico global es más que posible y abre la posibilidad de que la nueva elite global y aristocrática que rige nuestra condición global sea derrocada.

XI. LA ECO-IMPOTENCIA DEL ANTROPOCENO

Existe una vía para pensar en los bárbaros de un modo negativo, como sujetos no políticos: la ecología. Pero, dado que hoy en día la ecología ha dado un nuevo giro, es preciso rebautizar incluso el término mismo de «ecología». Es decir, cada día está más claro que lo que hasta ahora ha sido ciencia y saber ecológico se está convirtiendo en la crónica de una impotencia. En la actualidad la ecología está mutando en el discurso de la irreparabilidad del efecto destructor y negativo de la humanidad capitalista, que, como consecuencia, anuncia el final de sí misma como solución al desastre ambiental. Y utilizamos el término «final de la ecología» en un doble sentido: el catastrófico final de la expansión y reproducción de la propia humanidad, y el desesperanzado final del discurso y opciones para subsanar el efecto negativo que la humanidad inflige en el entorno ecológico. Por eso, en adelante, en lugar de hablar de ecología, tenemos que hablar de eco-impotencia: la humanidad se enfrenta a la posibilidad real de una catástrofe de magnitud impredecible o incluso de su completa extinción.

Por eso, la ecología nos lleva directamente al apocalipsis medieval. En nuestra Edad Media global, estamos frente una catástrofe similar a las ocurridas en el Medievo original, desde el declive de imperios como el maya hasta la propagación de plagas y pestes. Recordemos que la epidemia de peste, también llamada «Muerte Negra», que se extendió por Europa en la Edad Media, entre 1347 y 1350, mató a un tercio de los europeos. Las hambrunas que siguieron a la peste, así como las guerras civiles, monárquicas y religiosas (herejías, cismas...), imprimieron a aquella época con una apariencia de apocalipsis global: un momento que se extendió desde Occidente hasta China.

Retomando el doble sentido que hemos adjudicado antes al final de la ecología o eco-impotencia, empecemos por el primero: el final catastrófico de la expansión y reproducción humanas. Ya en 2008, Mike Davis decía que el crecimiento humano era inviable, sobre todo porque iba a darse en el Sur Global: «El puro ímpetu demográfico, aumentará la población urbana del mundo en 3.000 millones de personas en los próximos 40 años (90 por 100 de

ellas en ciudades pobres), y nadie, absolutamente nadie (incluidos los eruditos de la izquierda), tiene idea de cómo un planeta de tugurios o barrios bajos de chabolas [*slums*], con crecientes crisis de alimentos y energía, acomodará la supervivencia biológica de esta población, y todavía menos, sus inevitables aspiraciones a la felicidad y la dignidad básicas» (2008). Si para 2050 podemos esperar que haya una población mundial de 9.000 millones, de los cuales el 90 por 100 vivirá en ciudades pobres, el fenómeno que ya hoy día vemos en ciudades como México, Lagos, Yakarta o Mumbai será predominante en el futuro: lo que el propio Davis ha denominado *Planeta de ciudades miseria [slums]* (2014), es decir, ciudades compuestas por barrios pobres y desorganizados. En ellas, tres carencias serán ley y norma: falta de agua, falta de electricidad y falta de salud. También en China, en los últimos 15 años, se ha dado la mayor migración de la historia del mundo, principalmente del campo a la ciudad, y sobre todo del oeste al este. En total han emigrado 300 millones de personas y, aunque ha sido una migración interior, es la mayor observada en la historia. Desgraciadamente, el objetivo de esa migración no es la creación de una nueva clase media china, sino la de una clase más pobre, en la periferia de los núcleos urbanos chinos mayores, que trabaje para la población privilegiada de dentro de la ciudad.

El aumento de población de las ciudades desorganizadas se debe principalmente a una razón: las pequeñas poblaciones de la montaña o el campo presentan una situación económica aún más difícil y desesperanzada, muchas veces provocada por los efectos del calentamiento global. Y, a fin de cuentas, aunque la situación de las ciudades no es mejor, hay una fantasía que invita a emigrar a ellas: la fantasía geopolítica de mejorar la propia situación económica. También en España, desde el siglo XIX hasta la década de los setenta, esta fantasía geopolítica provocó la emigración de mucha gente desde sus pequeñas explotaciones o pueblos –junto a los jornaleros procedentes del sur– a los centros urbanos industriales del norte español (País Vasco y Cataluña) y europeo (Francia y Alemania).

Y tras esa fantasía económica y geopolítica está el sueño de llegar a ser sujeto consumista individual de clase media. Fantasía imposible, ya que, el día en que lleguemos a ser 9.000 millones, será imposible que los individuos de cada familia tengan una casa, electrodomésticos básicos y un automóvil. El sueño del consumismo individual y la fantasía geopolítica de la migración son el primer fundamento de la eco-impotencia. En China, en su capital Pekín, ya

se están observando los primeros efectos de esa fantasía: contaminación del aire insoportable y mortal –Delhi le sigue en este triste *ranking* de ciudades contaminadoras y mortíferas.

Por último, el libro de economía más importante o, al menos, el de mayor éxito de primeros de la década del 2010, *El capital en el siglo XXI*, del economista francés Thomas Piketty, defiende, aún desde un punto de vista demócrata-cristiano, que el capitalismo crea desigualdad social crónica. Usando una sencilla fórmula, Piketty explica que las ganancias y el crecimiento (g , c) han de tener un porcentaje similar ($g = c$) para que en una sociedad haya igualdad económica entre las clases. Sin embargo, Piketty añade que, consultando documentos de los últimos 200-300 años, se observa que la norma es: ganancia $>$ crecimiento ($g > c$). Por lo tanto, la desigualdad social va a ir en aumento. El desarrollo acontecido entre los años 1950-1970, que creó el Estado de bienestar en Europa, es una excepción, según Piketty. Son dos los sucesos históricos que entre los años 1950-1970 deshicieron la gran disparidad social creada a principios del siglo XX: las dos guerras mundiales y las medidas económicas que, cediendo a las demandas del proletariado, los gobiernos adoptaron en la posguerra. En opinión de Piketty, el capitalismo produce estructuralmente disparidad económica y social, por lo que la situación que Davis pronostica, en la que el 90 por 100 de una población de 9.000 millones de humanos quedará definida por la pobreza de las ciudades desestructuradas del Sur Global, es factible y probable.

Abordemos ahora el segundo pilar o base de la eco-impotencia: el final de las opciones de corregir la negativa influencia de la humanidad en el entorno ecológico. Este final radica principalmente en el calentamiento global o *global warming*. En 2007, el climatólogo de la NASA James Hansen estableció la que es quizá la marca más medible para determinar y controlar el calentamiento global. Según Hansen, el dióxido de carbono de la atmósfera tendría que mantenerse por debajo de «350 partes por millón» para evitar los efectos más perniciosos del calentamiento global. Sin embargo, en 2015, esa medición llegó a «400 partes por millón» (Vaughan 2015). El último informe preparado para las Naciones Unidas en el año 2018 por un panel de científicos especializados en cambio climático confirma la marca de Hansen: la temperatura del planeta aumentará 1,5 grados para el año 2040 con respecto a niveles pre-industriales, con lo cual los primeros cambios verdaderamente catastróficos podrán ser observados por la mayoría de la población actual:

escasez alimentaria, inundaciones generalizadas del litoral, emigraciones forzadas de millones de personas de zonas desertificadas, etc. Los científicos estiman que las pérdidas económicas rondarán los 54 billones de dólares. De todas formas, el dato más importante es político: los científicos confirman que, aunque es todavía técnicamente posible rectificar dicho aumento de temperatura, políticamente es más que improbable (IPCC 2018).

Los primeros efectos del calentamiento global ya los conocemos todos: la acidificación del agua marina, la progresiva disolución de las capas heladas del Ártico, el descenso de los glaciares, la consiguiente elevación del nivel del mar y, en general, un empeoramiento de la meteorología (intensificación de la magnitud de huracanes, monzones, sequías, inundaciones, tormentas, etc.). A ese escenario apocalíptico hay que añadir la contaminación y envenenamiento global producido por las industrias química y nuclear. La imparable contaminación generada por la central nuclear de Fukushima tras el tsunami de 2011, que aún sigue vertiéndose en el mar y se puede detectar hasta en California, es el otro símbolo de ese apocalipsis[1].

La transformación del discurso ecológico en eco-impotente es reciente. Diversos manifiestos y artículos ecologistas publicados durante los últimos seis años han expandido el discurso de la impotencia, de que es demasiado tarde para detener el calentamiento global y la contaminación. El ecologista inglés Paul Kingsnorth escribió en 2012, en la revista sobre naturaleza *Orion*, los primeros artículos formulando la hipótesis de que ya es demasiado tarde para detener el desastre y que el apocalipsis ecológico se avecinaba (Smith 2014). Según este autor, el movimiento ecologista desplegado durante estos últimos 50 años ya no tiene sentido: la creencia extendida entre los ecologistas de que se pueden resolver y reparar los daños por medio de decisiones y acciones racionales dirigidas a la industria y al consumo se ha convertido en pura fantasía. En pocas palabras, para Kingsnorth, ya no es posible seguir adelante con la ecología mediante esas premisas. Kingsnorth llama «neoambientalismo» (*neo-environmentalism*) al activismo medioambiental (*environmentalism*) y a la ideología que este propaga –que el planeta aún puede salvarse desarrollando tecnologías más verdes–. Según este autor, esto es lo que defiende la ideología neoambiental: «la civilización, la naturaleza y las personas solo pueden “salvarse” abrazando con entusiasmo la biotecnología, la biología sintética, la energía nuclear, la geoingeniería y cualquier otra cosa con el prefijo “neo” que molesta a Greenpeace» (Smith

2014). Del mismo modo y dos años más tarde, en un artículo publicado en la revista *The Nation* con motivo del «Día de la Tierra» (*Earth Day*), Wen Stephenson (2014) llegó a una conclusión similar, proclamando que aquel era el último «Día de la Tierra» que él celebraba. Es decir que la ecología, igual que la democratización global de la clase media, se ha convertido también en pura fantasía política, y, en ese sentido, se trata de simple o pura ideología.

Žižek (2012), siguiendo a Ed Ayres, contempla cuatro tendencias apocalípticas: el crecimiento de la población, el consumo agotador de los recursos, las emisiones de gases (calentamiento global) y la extinción de las especies. Este autor, sin embargo, denuncia la actitud «normalizadora» de gobiernos e instituciones económicas respecto a esas tendencias apocalípticas, lo cual sirve, en última instancia, como tapadera ideológica:

Un acontecimiento que primeramente se experimenta como real pero imposible (la posibilidad de una catástrofe venidera que, sin embargo, por probable que pueda ser, se desecha realmente como imposible), se vuelve real y deja de ser imposible (una vez que se produce la catástrofe, queda «renormalizada», se percibe como parte del normal desarrollo de las cosas, como algo que siempre ha sido posible). La brecha que hace surgir estas paradojas es la que hay entre el conocimiento y la creencia: sabemos que la catástrofe (ecológica) es posible, incluso probable, pero aun así no creemos que realmente llegue a producirse (2012: 338).

Con lo cual Žižek, igual que muchos críticos marxistas, solo ve para la ecología una salida o solución marxista: la revolución proletaria y la abolición del capitalismo. Más aún, citando *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre* (2012), de Naomi Klein, sugiere que el capitalismo puede incluso utilizar la crisis ecológica para construir, sobre el desastre, un orden capitalista más firme.

Aun así, el fundacional artículo de Dipesh Chakrabarty de 2008, «Clima e historia: cuatro tesis» (2009), puede ayudar a solventar la cuestión de la eco-impotencia. Su artículo ha contribuido a popularizar el término que ha dominado el debate sobre la ecología en los últimos 10 años: el antropoceno. Chakrabarty toma prestado este término, acuñado por algunos climatólogos, para hablar del espacio de tiempo en que la acción humana ha transformado el planeta (desde el siglo XVIII hasta ahora), y propone que la humanidad se ha convertido en *agente geológico*. En palabras del propio autor:

¿Acaso no nos basta la descripción del capitalismo –y por tanto su crítica– como marco en el que interrogarnos por la historia del cambio climático y comprender sus consecuencias? Parece cierto que para la crisis del cambio climático ha sido necesario que existieran esos modelos sociales de alto consumo de energía que la industrialización capitalista ha creado y promovido, pero la crisis actual ha manifestado algunos otros requisitos para la existencia de vida humana que no tienen ninguna conexión intrínseca con las lógicas del capitalismo, del nacionalismo o de las identidades socialistas. Están conectados más bien con la historia de la vida en este planeta, la forma en que diferentes formas de vida se conectan entre sí y la manera en que la extinción masiva de una especie podría significar un peligro para otras. [...] En otras palabras, cualesquiera que sean nuestras elecciones socioeconómicas y tecnológicas, cualesquiera que sean los derechos que queramos celebrar cuando nos referimos a nuestra libertad, no podemos darnos el lujo de desestabilizar las condiciones (como la zona térmica del planeta) que funcionan como parámetros que limitan la existencia humana. Estos parámetros son *independientes del capitalismo o del socialismo*. Se han mantenido estables durante mucho tiempo, más del que tienen las historias de estas instituciones, y han permitido a los seres humanos ser la especie dominante en la tierra. Lamentablemente, ahora *nos hemos convertido en un agente geológico* que distorsiona esos parámetros, esas condiciones necesarias para nuestra propia existencia (2009: 217-218, la cursiva es nuestra).

Esto es, Chakrabarty postula que la humanidad es capaz de cambiar la tierra en su nivel geológico más profundo y que, por tanto, vivimos en una época geológica (no simplemente histórica) creada por los humanos: el antropoceno.

Para este autor, la historia siempre ha presentado al ser humano contra la naturaleza, precisamente porque no podía cambiarla radicalmente (geológicamente). Sin embargo, esa frontera histórica entre el humano transformador y la naturaleza inmutable, ha desaparecido, ya que el humano se ha convertido en agente geológico y ha terminado en el lado de la naturaleza, como agente natural. Según Chakrabarty, hoy en día el hombre ha dejado de ser sujeto histórico y se ha convertido en especie geológica, en la especie imperante, capaz de alterar la Tierra en el sentido estricto geológico. Por tanto, la humanidad debe situarse a sí misma, más allá de la historia, en el lado de la naturaleza y de la geología. Así, en opinión de Chakrabarty, hemos de ir más allá del marxismo y crear una «política de la especie humana», una política geológica, un cambio que superará el propio capitalismo o cualquier alternativa socialista.

Žižek ha replicado a Chakrabarty, resituando la cuestión en el seno de la historia. Aunque el problema global sea la naturaleza, para Žižek la solución del problema no está en la naturaleza, en la geología, sino en el capitalismo, en la transformación de este sistema histórico. La idea de redefinir a la humanidad como especie geológica del antropoceno propuesta por Chakrabarty, no es más que pura ideología, según Žižek:

Sin embargo, el hecho de que su estabilidad [de la Tierra] haya sido amenazada por la dinámica global del capitalismo tiene una implicación más importante que la que reconoce Chakrabarty: en cierta forma, tenemos que admitir que el Todo está contenido en su Parte, que la suerte del Todo (la vida sobre la Tierra) depende de lo que sucede en lo que anteriormente era una de sus partes (el modo de producción socioeconómico de una de las especies de la Tierra). Por esta razón tenemos que aceptar la paradoja de que, en la relación entre el antagonismo universal (los amenazados parámetros de las condiciones de la vida) y el antagonismo particular (el punto muerto del capitalismo), la lucha clave es la particular: se puede resolver el problema universal (la supervivencia de la especie humana) solo resolviendo primero el punto muerto particular del modo de producción capitalista. En otras palabras, el razonamiento del sentido común que nos dice que, independientemente de nuestra posición de clase o de nuestra orientación política, todos tendremos que abordar la crisis ecológica si queremos sobrevivir es profundamente equívoco: la clave de la crisis ecológica no está en la ecología como tal (2012: 343).

De todos modos, Žižek añade que es de todo punto hegeliano proponer una exterioridad negativa para unir a la raza humana. Chakrabarty plantea la negatividad del riesgo de la catástrofe natural como causa unificadora para la humanidad. Pero aquel concluye que:

Quizá la clave de las limitaciones de la posición de Chakrabarty se encuentra en su simplificada noción de la dialéctica hegeliana. ¿La idea de una «historia universal negativa» es realmente antihegeliana? Por el contrario, ¿la idea de una multiplicidad (de humanos) totalizada (reunida) por medio de un límite externo negativo (una amenaza) no es hegeliana *par excellence*? [...] Sin embargo, si reconocemos que la «universalidad concreta» designa un universal que entra en tensión dialéctica con su propio contenido particular –en otras palabras, que la misma universalidad solo puede postularse a sí misma «como tal» de una manera negativa–, entonces la idea de que la naturaleza no solo forma el fondo estable para la actividad humana, sino que también alberga una apocalíptica amenaza para la especie humana aparece como profundamente hegeliana (2012: 345-346).

Aunque estamos de acuerdo en la crítica a Chakrabarty por su idealismo ideológico, hay que subrayar que Žižek no da el último paso hegeliano, ya que debería proponer que la *lucha ecológica contra el capitalismo* –no la lucha de clases– podría volver a articularse negativamente como universal –donde el capitalismo, en vez de la crisis ecológica, sería el universal negativo– y subsumir el socialismo como momento particular de esa otra lucha universal concreta. Así, la ecología sería la lucha concreta-universal más apropiada, más universal, contra el capitalismo que además incorporaría al socialismo. La ecología podría convertirse en la universalidad concreta de una «lucha de (no) clases» universal contra el capitalismo: sería el punto de partida de una lucha social contra el capitalismo que plantea la sobrevivencia de la humanidad como punto de llegada, no el comunismo. Por lo cual, dicha «lucha de clases» debiera alterarse de forma ecológica: se podría plantear *un comunismo victorioso que, de todas formas, si no fuera ecológico, podría todavía terminar con la humanidad* y por tanto demostraría su falta de universalidad emancipadora[2].

Es más, si se acepta la hipótesis de la eco-impotencia, incluso la lucha de clases marxista pierde la capacidad emancipatoria y universal que todavía Žižek le supone, ya que el mismo capitalismo terminará o será destruido por el apocalipsis ecológico que se avecina. Aunque el debate sobre el antropoceno y su potencial político se ha multiplicado y ha creado todo un campo de publicaciones, el debate entre Žižek y Chakrabarty refleja el horizonte en el que se desenvuelve dicho debate. Libros más recientes como el editado por Jason W. Moore *¿Antropoceno o capitaloceno? Naturaleza, historia y crisis del capitalismo (Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism, 2016)* continúan el debate.

De esta discusión sobre el antropoceno y el capitalismo puede derivarse muy claramente el sentido bárbaro y medieval de la eco-impotencia. Si bien uno de los factores más importantes de dicha impotencia ecológica es el papel central que desempeña el capitalismo, el apocalipsis que ha generado este sistema económico de producción no puede solucionarse reformando el capitalismo o revolucionándolo desde dentro a través de la lucha de clases, como Žižek propone. La crisis que ha creado el capitalismo sobrepasa al mismo y, quizá, podría incluso destruirlo. Es imposible, como sugiere Žižek, estructurar el futuro desde una lógica hegeliana, ya que, como hemos apuntado, el apocalipsis de la eco-impotencia puede afectar o incluso destruir la propia

vida en la Tierra y, al final, no quedaría ninguna totalidad hegeliana socialista (capitalismo > comunismo), sino un paisaje inerte post-apocalíptico y post-ecológico.

Sin embargo, la crítica de Žižek a Chakrabarty sí es válida. Cuando este propone que hemos de solventar el problema a nivel de especie y que, por tanto, el conflicto ecológico es universal, no tiene en cuenta que esa unidad negativa universal (humanidad ↔ desastre ecológico) no se conseguirá nunca. Esa postulada universalidad de la especie no atiende a la historia. Es decir, que ni siquiera ante la peor de las crisis, los Estados-nación y las instituciones (para- y supra-)estatales van a ofrecer a la ecología una respuesta unificada, universal, sino que cada uno tendrá en cuenta sus intereses históricos, aunque declare que está respondiendo de manera conjunta (Naciones Unidas, tratados internacionales...)[3]. Al final, según se vaya agravando, la crisis ecológica quedará fuera de las competencias de cualquier Estado, por mucho que luego cada uno intente controlar e imponer orden a la crisis ejerciendo su soberanía.

Esta situación política puede ser denominada *efecto Mad Max*. Pongamos por caso el ascenso del nivel del mar. Aunque puede aceptarse que el ascenso marítimo concierne universalmente a toda la especie humana, y puede postularse que se le ha de dar una respuesta universal, tal como propone Chakrabarty, la mayoría de Estados nunca aceptarán un plan de acción universal. Los que están tierra adentro, lejos del mar, digamos Bolivia, Mongolia o Austria, lo verán como una oportunidad para incrementar el valor de sus tierras, al mismo tiempo que el capital financiero global intentará monopolizar esta oportunidad de inversión a través de intervenciones financieras e invasiones militares dirigidas por Estados Unidos —e interrumpidas por otros Estados como el ruso—. Del mismo modo, en los Estados costeros, habrá conflictos internos, ya que las tierras más interiores buscarán el modo de obtener ganancias de la nueva situación. Ahora que las islas Maldivas están ya a punto de desaparecer, junto a muchas otras islas del Pacífico, no hay todavía ninguna decisión universal sobre la desaparición de un Estado o un pueblo como el maldivo. No vale decir que «todos somos maldivos», como exigiría la posición de Chakravarty: la falta de solidaridad universal con los ciudadanos de estas islas va a continuar ya que el denominador de «humanidad» no nos moviliza de forma universal. Las Maldivas, desgraciadamente, nunca serán un universal concreto.

También la emigración del Sur al Norte Global es un síntoma de una crisis

ecológica global: la intolerable pobreza del Sur Global, que fuerza a la emigración, ha sido agravada por el cambio climático. Y, sin embargo, a esa emigración no se le ofrece una respuesta global, sino Estado por Estado (véase, en la misma Europa, las diferentes respuestas de Italia y de Alemania a los inmigrantes de Siria y del norte de África). Con la crisis ecológica sucederá lo mismo. Aunque el capitalismo se destruyera por completo, es una fantasía postular que los pueblos post-capitalistas darían una respuesta global consensuada (universal) al problema de la emigración económica o climática. Volveríamos a situarnos en un escenario similar a la Europa medieval del siglo VI donde, por una parte, Bizancio continuó como heredero del Imperio romano, y el resto occidental del Imperio se desintegró bajo la influencia de diferentes migraciones bárbaras.

O sea que la ecología, aunque responde a una amenaza y a un riesgo universal, nunca unirá a los Estados, porque la naturaleza será siempre una cuestión social, un problema que siempre se considerará y se decidirá social y económicamente. La ecología siempre será eco-impotencia. La especie humana como sujeto político no existe, incluso bajo la fuerza unificadora de lo que Žižek caracteriza como universal negativo hegeliano. Aunque Chakrabarty ha proclamado como novedad que el ser humano se ha convertido hoy en día en especie y sujeto geológico, se ha de precisar que su propuesta es claramente ideológica. No hay naturaleza que valga; la naturaleza ha sido siempre un objeto construido desde el seno de la política, la historia y la cultura humanas y, por tanto, el hombre ha sido siempre un agente natural (biológico, geológico...). La naturaleza siempre ha sido política e histórica. Lo que ha cambiado no es la influencia geológico-ecológica humana, sino el discurso político utilizado para comprender esa influencia y, por consiguiente, lo que verdaderamente es nuevo es la ideología política adoptada para comprender la geología misma. No hay geología que no sea política. En la historia siempre ha habido quien, ante el riesgo de desaparición de sus civilizaciones por problemas ecológicos, han proclamado el final de la especie y de la humanidad, ya que en aquel momento aquella civilización era sinécdoque ideológica de la humanidad.

También hoy en día, cuando se pide a China que rebaje sus emisiones de CO₂, el gobierno chino no entiende el asunto como algo ecológico, sino como político, económico y, en última instancia, chino: «antes ha sido Occidente

quien ha contaminado el mundo, ahora es nuestro turno; pedirnos que bajemos nuestras cuotas de emisión de gases es imperialismo occidental». Esta es la contradicción de los protocolos o acuerdos ecológicos de Tokio y París (1997, 2015). Al fin y al cabo, incluso cuando estemos a las puertas de un cataclismo ecológico y la eco-impotencia aparezca de manera más clara, si algún Estado ve que podrá sobrevivir a la crisis cataclísmica y que su vecino no se salvará, gestionará políticamente su destino o buena suerte ecológica, no en nombre de la especie humana, sino en nombre propio y con vista a la posible ganancia política con respecto al vecino. Por lo cual la guerra entre Estados o diferentes regiones (como la Unión Europea) es una posibilidad muy real. Con la guerra nuclear o las hambrunas del Sur Global, por ejemplo, el vecino siempre ha estado a punto de morir y desaparecer, pero nadie ha mencionado ni aceptado un punto de vista universal en nombre de la especie. La política nuclear de «mutua destrucción asegurada» nunca se basó en un llamamiento a la humanidad, sino en la supervivencia de cada una de las dos superpotencias (Estados Unidos, Unión Soviética).

Si, en el peor de los casos, se produce realmente un apocalipsis ecológico – y las posibles guerras que pueden acompañarlo –, alguien sobrevivirá en alguna parte (en Nepal, por ejemplo, donde la falta de innovaciones tecnológicas no supondrá grandes cambios, y el único factor importante será la evolución de las lluvias del monzón índico), con lo que la nueva «civilización» post-apocalíptica reescribirá la historia, juzgando la soberbia de los grandes imperios deshechos como el pasado bárbaro de un nuevo comienzo «civilizado» post-capitalista y post-ecológico (de forma muy similar a la indiferencia histórica con que contemplamos el fin del Imperio parto o de la sociedad de la Isla de Pascua). También entonces habrá bárbaros, en el pasado y en el futuro presente, entre quienes hayan desaparecido y entre quienes hayan sobrevivido. Quienes perduren serán «civilizados» sin más, incapaces de (o reacios a) crear una conexión directa y teológica con la antigua Roma global, ya que la Roma capitalista y eco-impotente del siglo XXI, la que habrá propiciado el apocalipsis, se convertirá en el sujeto más bárbaro de la historia de la humanidad. Con lo que, desde el punto de vista de los supervivientes «civilizados», la barbarie la habrá constituido nuestra civilización medieval contemporánea: habrá sido nuestra barbarie la que habrá provocado la crisis más global y catastrófica de la historia humana. Estos sujetos post-ecológicos tampoco serán universales, pues considerarán

bárbara a la misma universalidad global medieval: toda universalidad será juzgada como fuente de crisis y de catástrofes. La frase de Benjamin dará un vuelco inesperado: «no habrá historia post-apocalíptica “civilizada” que no haya sido resultado de la autodestrucción bárbara de civilizaciones universalistas pasadas».

Cualquier política progresista debe partir de la posibilidad muy real de una condición muy medieval: la reconstrucción de una sociedad post-apocalíptica y post-capitalista bárbara. Hoy en día la política y la ciencia ficción tienden a converger.

[1] El otro efecto principal y apocalíptico, pero que excede este análisis, es lo que se ha llamado «la sexta extinción» de especies animales (Kolbert 2015).

[2] Más aún. El propio Marx distingue dos tipos de valor: el valor de uso y el de cambio. Y el primer valor, que cae del lado de la naturaleza, es ecológico; por tanto, la lucha de clases y el comunismo no se han de comprender solo como un problema de la humanidad, sino como una cuestión que concierne también a la Tierra. Žižek, sin embargo, no da este último paso, se sigue aferrando a la ideología ortodoxa del comunismo y la lucha de clases, y no puede, por tanto, aceptar la ecología como nuevo eje y núcleo del comunismo marxista –como su concreto universal.

[3] Es emblemática, en este respecto, la retirada del presidente norteamericano Trump del acuerdo de París celebrado en 2016.

XII. LA CULPA GLOBAL Y EL INICIO DE LA HISTORIA

Para pensar la reconstrucción de una sociedad post-apocalíptica y post-capitalista bárbara es necesario volver a Marx. La proclama de la llegada de los bárbaros, el anuncio de que el mundo está entrando en la Edad Media, puede hallarse ya en Marx, en sus *Grundrisse*. Como hemos mencionado anteriormente, este autor expone dos tendencias generales distintas del capitalismo. Por una parte, proclama que el capitalismo se está volviendo universal y, aún más, afirma positivamente que esa universalización es imparable en su capacidad de destruir y asimilar historias y sujetos locales:

Así como la producción fundada sobre el capital crea, por una parte, la industria universal –es decir, plustrabajo, trabajo creador de valor– y, por otra, crea un sistema de explotación general de las propiedades naturales y humanas, un sistema de la utilidad general; como soporte de ese sistema se presentan tanto la ciencia como todas las propiedades físicas y espirituales, mientras que fuera de esa esfera de la producción y el intercambio sociales nada se presenta como superior-en-sí, como justificado-para-sí-mismo. El capital crea así la sociedad burguesa y la apropiación universal tanto de la naturaleza como de la relación social misma por los miembros de la sociedad. *Hence the great civilising influence of capital*; su producción de un nivel de la sociedad, frente al cual todos los anteriores aparecen como *desarrollos* meramente *locales* de la humanidad y como una *idolatría* de la naturaleza. [...] El capital, conforme a esta tendencia suya, pasa también por encima de las barreras y prejuicios nacionales, así como sobre la divinización de la naturaleza; liquida la satisfacción tradicional, encerrada dentro de determinados límites y pagada de sí misma, de las necesidades existentes y la reproducción del viejo modo de vida. *Opera destructivamente contra todo esto* [...] (2016: 361-362, la cursiva es nuestra).

Pero, por otra parte, en los mismos *Grundrisse*, Marx afirma que dicha expansión universal no se da realmente y acepta, por tanto, que el capital se encuentra con límites. Aún más: dice que el capitalismo no los supera por sí mismo, y que dichos límites acaban por dar origen a nuevas contradicciones. A esas contradicciones generadas por límites exteriores, Marx les agrega las creadas por el propio capital a causa de sus contradicciones internas –las cuales, según él, propiciarán al final la caída del capitalismo a manos del

proletariado—. Así pues, aunque parece que el primer Marx lo incluye todo en el capitalismo, para el segundo Marx las principales contradicciones y límites del capitalismo están en el exterior, lo cual además hace aumentar sus contradicciones y límites internos.

La crítica marxista no ha analizado en detalle de qué se trata este límite exterior del capitalismo, ni ha explicado cuál es su importancia más allá de la época clásica del colonialismo europeo. De hecho, lo que queda fuera del capitalismo, y lo que le hace frente, como frontera y como límite, son los bárbaros: las distintas historias de todos nosotros, las distintas sociedades, costumbres y creencias de todos nosotros. Dicho de otro modo, ese límite exterior que el capitalismo intenta, pero no puede integrar, es una frontera bárbara.

Por poner un ejemplo ecológico: la lengua vasca. Esta lengua minoritaria no es un objeto que el capitalismo pueda integrar convirtiéndolo en mercancía. Al *euskera* lo sostienen principalmente un grupo de sujetos heterogéneos: las instituciones políticas del Estado español y, en mucha menor escala, las del francés (Gobierno Vasco, Diputaciones, Cajas de Ahorros...), sujetos que históricamente han sido subalternos (campesinos, pescadores...) y nacionalistas de clase media. Cualquiera puede afirmar que existe una industria del *euskera*, aunque no sea una industria muy boyante. Pero si suprimiéramos los límites no capitalistas citados más arriba y dejáramos al *euskera* en manos del mercado, la lengua vasca desaparecería en pocos años: se convertiría en una antigualla o reliquia no moderna que el capitalismo se toparía en su camino, en su expansión universal, y por tanto la eliminaría. Es decir, la lengua vasca es un límite —y quedaría por establecer si otras lenguas nacionales, pero globalmente subalternas, como el francés o el castellano no sufrirían la misma suerte a manos del inglés.

La reproducción humana sería otro ejemplo de límite exterior. Según el mercado, hoy en día, lo más rentable y lucrativo sería engendrar a los niños en el Sur Global, igual que los iPhone de Apple se fabrican en China, en lo que se podría denominar una «subrogación gestacional industrial y global». En entornos controlados y utilizando espermatozoides de alta calidad, los niños podrían ser procreados de una forma mucho más industrial, barata y eficiente. Utilizando mujeres del Sur Global como recipientes o receptáculos para el crecimiento de los fetos, podrían engendrarse «niños de mejor calidad» de un modo mucho más económico y donde la selección de características genéticas

podría convertirse en otra fuente de ganancias. Por supuesto que a nadie se le ha ocurrido tamaña monstruosidad como industria, o sea, como actividad económica amplia y universalizada –aunque existe la subrogación gestacional privada de carácter altamente colonial sobre todo por parte de parejas ricas del Norte Global–. La reproducción humana es por tanto un límite exterior. Sin embargo, en el caso de la prostitución no estamos lejos de ese escenario colonial descrito más arriba. La mayoría de las mujeres forzadas a ejercer la prostitución en Europa proviene del Sur Global y el Este europeo. Similarmente, el abuso sexual y la violencia, que en la nueva Edad Media global en la que vivimos se está incrementando como resultado del estado de excepción global que hemos descrito anteriormente (Segato 2016), representan un elemento anti-capitalista que proviene de una historia patriarcal anterior al capitalismo. Sería más eficiente, a todos los niveles del capitalismo biopolítico y gubernamental, la abolición completa de dicha violencia patriarcal: la producción económica de las mujeres incrementaría y, por tanto, también su explotación. Pero este también es un límite exterior que el capitalismo no puede superar como tal límite «económico» y por eso el feminismo es la única opción para una política que desmantele el patriarcado.

Aunque el marxismo proclamó que el nacionalismo era, como la religión, un fenómeno que el capitalismo haría desaparecer en su avance, Benedict Anderson, en su clásica obra de 1983, *Comunidades imaginadas*, aceptó que la piedra que hizo tropezar al marxismo en el camino, era el nacionalismo (2006: 20). Y así, Anderson declaró que el nacionalismo, como el parentesco o la religión, era una de las más fundamentales características de la naturaleza humana (2006: 23). Anderson consideraba que el nacionalismo, lejos de ser parte de la superestructura ideológica, formaba parte de la infraestructura. Así pues, también el nacionalismo es una frontera infranqueable del capitalismo. Nada sería más explotador y lucrativo que reducir a la humanidad a una sola identidad «nacional» colectiva análoga a un súper Facebook global. Sin embargo, los (neo)nacionalismos continúan en ascenso en el siglo XXI medieval.

Los heterogéneos ejemplos mencionados más arriba dan a conocer los límites externos del capitalismo. Y contradiciendo a Marx, se debe afirmar que ese exterior bárbaro que hace frente a la lógica económica del capitalismo ni es una excepción ni se trata de un obstáculo, frontera o límite superable que el capitalismo aún no ha integrado pero que incorporará más adelante. Por el

contrario, contra la ideología universalizadora creada por el propio capitalismo y asumida por el marxismo, ha de proclamarse que es ese ámbito exterior el que es universal –incluso si hay que postularlo como un universal negativo–. Durante los últimos 200 años, el capitalismo se ha extendido dentro de esa universalidad exterior bárbara, pero por eso mismo, tiene los días contados. De hecho, al propagarse a nivel global, son cada vez más abundantes y más irreconciliables los límites bárbaros con los que se topa el capitalismo. La misma lógica imperialista del capitalismo genera el efecto interno de atraer cada vez más bárbaros. Evidentemente, desde el punto de vista bárbaro, la frontera siempre ha estado ahí.

Aunque el marxismo no ha concedido tanta importancia a los límites externos del capitalismo contemporáneo postcolonial como a sus contradicciones internas –por su importancia ontológica e histórica–, hoy en día, hemos de considerar en primer lugar esas fronteras externas; esto es, hemos de comprender la presencia cada vez más evidente de los bárbaros. Esto no es una crisis más, sino el comienzo de una nueva Edad Media.

Así pues, si la proliferación de los bárbaros es consecuencia del capitalismo y la modernidad imperialista, si estamos al final del imperio de la nueva Roma (de Occidente), y si el advenimiento de una nueva Edad Media de eco-impotencia es inminente, ¿cómo hemos de entender este momento (post)apocalíptico? Aún tenemos ante nosotros dos escenarios medievales distintos, y la decisión política importante consiste en determinar en qué Edad Media estamos a punto de entrar o salir para así poder intervenir históricamente. Por un lado, nos encontramos ante una heterogeneidad bárbara y medieval aún más expansiva que cualquiera anterior y que es radicalmente fundamentalista; esta tendencia nos lleva a una Edad Media bárbara y diversa, similar a la que se creó años después de la caída de Roma. Por otro lado, frente a esa heterogeneidad, la elite o aristocracia global sigue fortaleciendo su nuevo estatus social, extendiendo un estado de excepción global; esta otra tendencia nos lleva, en cambio, a una Edad Media feudalista, de hechura similar a la que el Medievo europeo adoptó a partir del año 1000 d.C. aproximadamente.

Estas dos tendencias históricas requieren dos políticas distintas y comportarán dos salidas muy diferentes. La nueva Edad Media de los bárbaros, heterogénea y fundamentalista, nos librerá del capitalismo oligárquico y elitista, pero nos dejará sin duda el problema de la

universalidad: ¿cómo gestionar esa heterogeneidad fundamentalista? La nueva Edad Media de la aristocracia capitalista, por el contrario, se dispondrá a convertir toda heterogeneidad en mercancía y seguirá explotando a la clase precaria global creada por el neoliberalismo. En este caso, el propio sistema capitalista se convertirá en definidor y reforzador de la universalidad global. Tal como propugnan los marxistas, en este segundo escenario, podría ser la «revolución de la clase proletaria» la que se llevaría por delante a esta clase aristocrática global y traería, por tanto, el comunismo. Sin embargo, dado que esa era comunista vendría definida negativamente por la universalidad capitalista precedente, también erigiría las bases para otra «aristocracia comunista», tal como sucedió en el siglo XX en la Unión Soviética –evolución que Bakunin (2016) había ya vaticinado y criticado.

Además, el mayor desastre o cataclismo ecológico que la eco-impotencia predice no cambiaría estos dos escenarios[1]. Pasada la crisis, las sociedades y grupos supervivientes afrontarían de nuevo similares opciones políticas. En ambos casos el problema sería el mismo: ¿cómo articular una universalidad democrática? Una que acepte a todos los bárbaros o a todos los exproletarios post-ecológicos neomedievales.

Hasta ahora, la religión, y el psicoanálisis han dado una respuesta –la única respuesta que permite pensar en un nuevo Medievo global–. En las mayores religiones monoteístas del mundo, la *culpa* se ha convertido en la estructura social o gran ideología que unifica e integra a los individuos y los grupos sociales (Freud 1986b: 57-140). A medida que el individuo interioriza las leyes y normas de una sociedad, esa interiorización adopta una forma superegótica, una instancia crítica interna generada por las leyes que hemos hecho nuestras; en consecuencia, no prestar atención o enfrentarse a ese superego, a la ley interiorizada, provoca culpa. El confucionismo y el taoísmo proponen un similar sistema de culpa. El hinduismo y el budismo son las únicas grandes religiones donde la culpa no cumple una función estructural y central, ya que niegan los cambios de la historia y no ofrecen salidas históricas y políticas (Katchadourian 2010: 227-255).

Por lo tanto, siguiendo al psicoanálisis, a las religiones monoteístas, al confucionismo y al taoísmo, ¿habría de formarse una culpa global para solucionar la falta de una universalidad venidera? La hipótesis marxista-comunista generaría una culpa global, ya que la acción violenta de suprimir una burguesía o aristocracia mundial, aunque fuera formalmente, provocaría

culpa. La negación de un solo y supremo poder dejaría la propia negación como punto de partida legal de un futuro post-capitalista. Siguiendo a Freud (2014: 1-164), los comunistas sabrían que nadie puede ocupar el lugar de la aristocracia global derrocada, pero esa misma imposibilidad –la prohibición de la posibilidad más concretamente– generaría un deseo por ese lugar vacío o negado, convirtiendo a todo sujeto comunista, irónicamente, en culpable de un superego burgués-aristocrático, ya extinto, pero igualmente presente como instancia fantasmática y supergótica. Como dijo Schmitt, «todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados» (2009: 36); y, por tanto, se podría postular también que la formación de estructuras culturales y sociales seguiría la misma lógica de «secularización» post-capitalista-ecológica de la sociedad burguesa o aristocrática neoliberal. Así, los principales conceptos políticos del comunismo se crearían precisamente «secularizando» los del capitalismo global depuesto. Más aún, dado que el comunismo se define a partir de la negación del capitalismo, aquel no solucionaría el problema de las diferencias e, incluso, las prohibiría por ir en contra del mismo comunismo, universalizando así la identidad concreta (las diferencias particulares) de la clase dirigente comunista.

Parece, pues, que la hipótesis bárbara ofrece una mejor opción para intervenir, ya que no se basa en la culpabilidad universal, sino en la externalidad respecto al capitalismo: una externalidad que existía antes del capitalismo y que seguirá existiendo después de su desaparición. Evidentemente, el problema de los bárbaros es «los otros bárbaros», es decir, *la falta de una universalidad positiva*. Entonces, ¿cómo conformar una sociedad global cuando todos los pueblos y grupos sociales son bárbaros, cuando el Otro es bárbaro y cuando, a fin de cuentas, resulta que uno mismo es también bárbaro? Emmanuel Levinas (1961) y Jacques Derrida (1997), herederos de la fenomenología, son pensadores que se tomaron en serio la apuesta bárbara y, por tanto, fundamentaron su filosofía en la relación con el Otro. Desgraciadamente, estos filósofos fenomenológicos aportaron respuestas idealistas, no materialistas, con lo que, aun constituyendo puntos de partida interesantes, no ofrecen respuestas históricas. El mismo Laclau, en un raptó idealista, formula la cuestión de esta manera: «¿Es posible una pura cultura de la diferencia, un particularismo puro que elimine por completo cualquier tipo de principio universal?» (1996: 48).

En cualquier caso, ¿cómo relacionarse y convivir con el Otro, con el prójimo bárbaro, si sus costumbres, su historia y sus ocupaciones no son las nuestras? La universalidad no se puede basar en la imborrable diferencia del Otro; la misma requiere la negación o sumisión de la diferencia. Irónicamente, hasta ahora todas las universalidades han sido producto del imperialismo, y, entre ellas, la que mayor influencia ha tenido ha sido la de la universalidad capitalista-imperialista-occidental de estos últimos 200 años, es decir, la de la última Edad Media colonial a la que, en Occidente, llamamos «modernidad». Lo que la eco-impotencia subraya es que el futuro difícilmente será dominado por una potencia imperial global y neoliberal única. El futuro escenario post-ecológico no descarta una aristocracia neoliberal global, pero sí el dominio de un solo imperio, tal como ha sucedido en la modernidad (Portugal/Castilla, Francia, Reino Unido, Estados Unidos).

Quizá, y este sería el final de este libro, y el principio de otro, existe la posibilidad de luchar e intervernir para crear, en el futuro, una universalidad que no esté basada en el imperialismo, partiendo, para ello, de la heterogeneidad de los bárbaros. *La universalidad bárbara sería radicalmente negativa*, ya que la universalización de los bárbaros puede acarrear el final de los imperialismos y, por tanto, el final de toda universalidad[2]. Quizá entonces tendríamos una democracia global bárbara, cuya estructura es imposible predecir, pero que acabaría con la opción de la universalidad, y daría comienzo a una verdadera democracia medieval –algo que todavía parece contradictorio e impensable para nosotros.

[1] Aunque tampoco se puede descartar la extinción completa de la raza humana.

[2] En este sentido, nuestra propuesta se contrapone a la de Giacomo Marramao (2007) que sigue defendiendo «la universalidad en la diferencia» en su propuesta de un cosmopolitismo diferencial donde enfatiza el comprender cómo cada perspectiva diferente piensa e imagina lo universal.

BIBLIOGRAFÍA

- Abdilahi Bulhan, H. (1985), *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*, Nueva York, Plenum Press.
- Adorno, Th. W. (2005), *Teoría estética*, Madrid, Akal.
- Agamben, G. (1998), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.
- (2004), *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- (2015), *Stasis: Civil War as Political Paradigm*, Stanford (CA), Stanford University Press.
- Alfonsi, P. (1977), *The Disciplina Clericalis of Petrus Alfonsi*, Berkeley, University of California Press.
- Althusser, L. (2011), *Ideología y aparatos ideológicos del Estado, Freud y Lacan*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Anderson, B. (2006), *Comunidades imaginadas. Reflexión sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ansele, M. (2016), «España lidera el abuso de Orfidal y Trankimazin», *El País*, 5 de agosto de 2016, disponible en [www.elpais.com] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Badiou, A. (2005), *La ética. Sobre la conciencia del mal*, México, Herder.
- (2010), «Fragmento de la conferencia de Badiou en la Universidad de las Madres de Plaza de Mayo», disponible en [www.fragmentosdeescritura.blogspot.com] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Bajtín, M. (1976), *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento*, Barcelona, Barral.
- Bakunin, M. (2016), *Estatismo y anarquía*, s.l., Createspace.
- Banerjee, N. (2007), «Wiccans Keep the Faith with a Religion Under Wraps», *The New York Times*, 16 de mayo de 2017, disponible en [www.nytimes.com] (último acceso 1 de febrero de 2013).
- Bauman, Z. (2017a), *La globalización. Consecuencias humanas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (2017b), *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Beasley-Murray, J. (2011), *Posthegemony. Political Theory and Latin America*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Beauvoir, S. (2015), *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra.
- Beck, U. (1998), *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós.
- et al. (2008), *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza.
- Benjamin, W. (2006), *El origen del «Trauspiel» alemán*, en *Obras*, libro I, vol. 1, Madrid, Abada, pp. 217-459.
- (2007), «Hacia la crítica de la violencia», en *Obras*, libro II, vol. 1, Madrid, Abada, pp. 183-206.
- (2008), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, UACM / Ítaca.
- Berdiaev, N. (1927), *Un nouveau moyen âge. Réflexions sur les destinées de la Russie et l'Europe*, París, Plon.
- Berger, P. L. y Huntington, S. (eds.) (2002), *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós.
- Bernabé, D. (2018), *La trampa de la diversidad. Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*, Madrid, Akal.
- Bhabha, H. (2002), *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- Borges, J. L. (1954), *Historia Universal de la Infamia*, Buenos Aires, EMECE.
- (1961), *El Aleph*, Buenos Aires, EMECE.
- Bourdieu, P. (2012), *La Distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.
- Braudel, F. (1984), *Civilización material, economía y capitalismo, s. XV-XVIII*, 3 vols., Madrid, Alianza.
- Brenner, G. H. (2017), «Pornography and Broken Relationships», *Psychology Today*, 17 de julio de 2017, disponible en [www.psychologytoday.com] (último acceso el 20 de enero de 2018).
- Bruni, L. (2001-2007), *History of the Florentine People*, III vols., Harvard, Harvard University Press.
- Bubeck, D. (1995), *Care, Gender and Justice*, Oxford, Clarendon Press.
- Buck-Morss, S. (2014), *Hegel, Haití y la historia universal*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bull, H. (2005), *La sociedad anárquica. Un estudio sobre el orden en la política mundial*, Madrid, Catarata.

- Burbank, J. y Cooper, F. (2011), *Empires in World History. Power and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.
- Butler, J. (2007a), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.
- (2007b), *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Barcelona, Paidós.
- Castillo, D. (2010), *Baroque Horrors. Roots of the Fantastic in the Age of Curiosities*, Michigan University Press, Ann Arbor.
- Castro, A. (1983), *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Crítica.
- Chakrabarty, D. (2009), «Clima e historia: cuatro tesis», *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo* 31, pp. 51-68.
- Chalabi, M. (2017), «How Bad is US Gun Violence?», *The Guardian*, 5 de octubre de 2017, disponible en [www.theguardian.com] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Chatterjee, P. (1993), *The Nation and Its Fragments*, Princeton, Princeton University Press.
- (2012), «After Subaltern Studies», *Economic and Political Weekly* XLVII 35, 1 de septiembre de 2012.
- Chorost, M. (2011), «Word Wide Mind», *The New York Times*, 14 de febrero de 2011, disponible en [www.nytimes.com] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Clynes, T. (2018), «Exclusive: Laser Scans Reveal Maya “Megalopolis” Below Guatemalan Jungle», *National Geographic*, 1 de febrero de 2018, disponible en [www.nationalgeographic.com] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- CNN (2018), «Opioid Crisis Fast Facts», CNN, disponible en [www.cnn.com] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Collins, R. (2000), *La Europa de la Alta Edad Media*, Madrid, Akal.
- Coolsaet, R. (2005), *Between Al-Andalus and a Failing Integration. Europe's Pursuit of a Long-Term Counterterrorism Strategy in the Post-Al-Qaeda Era*, Gent, Academia Press.
- Coronil, F. (2004), «Latin American Postcolonial Studies and Global Decolonization», en N. Lazarus (ed.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 221-240.

- D'Arcens, L. (2016), *Medievalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Davis, M. (2007), *In Praise of Barbarians. Essays against Empire*, Chicago (IL), Haymarket Books.
- (2008), «Living on the Ice Shelf: Humanity's Meltdown», junio de 2008, disponible en [www.tomdispatch.com/post/174949.26] (último acceso el 1 de octubre 2018).
- (2014), *Planeta de ciudades miseria*, Madrid, Akal.
- De Certeau, M. (1986), *Heterologies: Discourse on the Other*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- De Gouges, O. (2017), *Declaración de los derechos humanos de la mujer y la ciudadana*, s.l., CreateSpace.
- Debord, G. (2015), *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985), *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.
- (2015), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.
- Deresiewicz, W. (2012), «A Matter of Taste?», *The New York Times*, 26 de octubre 2012, disponible en [www.nytimes.com] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Derrida, J. (1997), *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, París, Unesco/Verdier.
- (2013), *Espectros de Marx: El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta.
- Dirlik, A. (2014), «Crisis and Criticism: The Predicament of Global Modernity», *B2O*, 16 de septiembre de 2014, disponible en [www.boundary2.org] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Doyle, M. W. (1986), *Empires*, Ithaca (NY), Cornell University Press.
- Eavis, P. (2013), «Making Sense of Wall Street's Trading Revenue», *The New York Times*, 25 de enero de 2013, disponible en [www.nytimes.com] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Echeverría, B. (2000), *La modernidad de lo barroco*, México, Era.
- (2002), «La clave barroca de la América latina», disponible en [www.bolivare.unam.mx] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Eco, U. et al. (1974), *La nueva Edad Media*, Madrid, Alianza.
- Edelman, L. (2014), *No al futuro*, Barcelona, Egales.
- Egginton, W. (2009), *The Theater of Truth: The Ideology of (Neo)Baroque Aesthetics*, Stanford (CA), Stanford University Press.

- Elliott, A. B. R. (2017), *Medievalism, Politics and Mass Media: Appropriating the Middle Ages in the Twenty-first Century*, Woodbridge (RU), D. S. Brewer.
- Elliott, L. (2015), «New Oxfam Report Says Half of Global Wealth Held by the por 100 1». *The Guardian*, 19 de enero de 2015, disponible en [www.theguardian.com] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Epstein, S. A. (2009), *An Economic and Social History of Later Medieval Europe, 1000-1500*, Cambridge (UK), Cambridge University Press.
- Escobar, A. (2010), «Alternative modernizations, post-liberalism, or post-development?», *Cultural Studies* 24 (1), pp. 1-65.
- Fanon, F. (2009), *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal.
- Federici, S. (2010), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Foucault, M. (1991), *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, vol. 1, Madrid, Siglo XXI de España.
- (1999), «La gubernamentalidad», *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, pp. 175-198.
- (2014), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI.
- (2018), *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.
- Frank, A. G. (2008), *Re-orientar. La economía global en la era del predominio asiático*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València.
- Frankopan, P. (2017), *The Silk Roads. A New History of the World*, Nueva York, Vintage.
- Fraser, N. (2017), «Against Progressive Neoliberalism, A New Progressive Populism», *Dissent Magazine*, 28 de enero de 2017, disponible en [www.dissentmagazine.org] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Freeland, Ch. (2013), *Plutocrats. The Rise of the New Global Super-Rich and the Fall of Everyone Else*, Nueva York, Penguin.
- Freud, S. (1978), *Fragmento de análisis de un caso de histeria. Tres ensayos de teoría sexual y otras obras*, vol. VII, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1979), *Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras*, vol. XVIII, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1984), *El yo y el ello y otras obras*, vol. XVII, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu.

- (1986a), *Análisis de la fobia de un niño de cinco años. A propósito de un caso de neurosis obsesiva*, vol. X, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1986b), *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras*, vol. XXI, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2013a), *De la historia de una neurosis infantil y otras obras*, vol. XVII, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2013b), *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, trabajos sobre metapsicología, y otras obras*, vol. XIV, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2014), *Tótem y tabú y otras obras*, vol. XIII, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Fukuyama, F. (1992), *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta.
- Gabilondo, J. (2016), «The Atlantic-Iberian Enlightenment: On the Imperial-Colonial and Morisco-Basque Mediations of the Spanish Enlightenment», en C. Domínguez (ed.), *A Comparative History of Literatures in the Iberian Peninsula*, Philadelphia, John Benjamins North America, pp. 364-380.
- Galfarsoro, I. (2014), *Multicultural Controversies. Political Struggles, Cultural Consumerism and State Management*, Aurora (CO), The Davies Group.
- García Canclini, N. (1990), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- (1999), *La globalización imaginada*, Barcelona, Paidós.
- Geiger, D. (2017), «The Lonely Pyramids of Giza: Egyptian Tourism's Decline», *Al Jazeera*, 8 de junio de 2017, disponible en [www.aljazeera.com] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Gleick, J. (2012), *Caos. La creación de una ciencia*, Madrid, Crítica.
- Goldberg, D. (1995), *Multiculturalism. A Critical Reader*, Nueva York, Wiley-Blackwell.
- Gramsci, A. (2013), *Antología*, Madrid, Akal.
- Guha, R. (1998), *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Nueva York, Harvard University Press.
- Habermas, J. (2001), *Discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz.
- Hall, S. (ed.) (1997), *Representation. Cultural Representations and*

- Signifying Practices*, Londres, The Open University/Sage Publications.
- Hardt, M. y Negri, A. (2005), *Imperio*, Barcelona, Paidós.
- Harvey, D. (2007), *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal.
- (2010), «The Enigma of Capital and the Crisis This Time», disponible en [<http://davidharvey.org/2010/08/the-enigma-of-capital-and-the-crisis-this-time/>] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Hegel, G. W. F. (1985), *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1999), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza.
- Hernández Borbolla, M. (2017), «Peña y Calderón suman 234 mil muertos y 2017 es oficialmente el año más violento en la historia reciente de México», *Huffington Post*, 23 de noviembre de 2017, disponible en [www.huffingtonpost.com.mx] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- HHS (2018), «What is the US Opioid Epidemic?», disponible en [www.hhs.gov/opioids] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Hirst, P. y Thompson, G. (1990), *Globalization in Question*, Cambridge, Polity.
- Hobsbawn, E. (2011), *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica.
- Hoffower, H. (2018), «We did the math to calculate how much money Jeff Bezos makes in a year, month, week, day, hour, minute, and second», *Business Insider*, 6 de octubre de 2018, disponible en [www.businessinsider.com] (último acceso el 1 de diciembre de 2018).
- Holsinger, B. (2007), *Neomedievalism, Neoconservatism, and the War on Terror*, s.l., Prickly Paradigm Press.
- Huntington, S. (2005), *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós.
- Huyssen, A. (2003), *Present Pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Standford (CA), Standford University Press.
- ILO (2014), «ILO Says Forced Labour Generates Annual Profits of US\$ 150 Billion», disponible en [www.ilo.org] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Institute For Precarious Consciousness (2014), «We Are All Very Anxious. Six Theses on Anxiety and Why It is Effectively Preventing Militancy, and One Possible Strategy for Overcoming It», *Plan C*, 4 de abril de 2014, disponible en [www.weareplanc.org] (último acceso el 1 de octubre de 2018).

- IPCC (2018), *Global Warming of 1.5°C*, disponible en [www.ipcc.ch] (última consulta el 1 de octubre de 2018).
- Jameson, F. (1986), «Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism», *Social Text* 15 (Fall 1986), pp. 65-88.
- (1991), *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós.
- Jiang, Y.-H. (2018), «Confucian Political Theory in Contemporary China», *Annual Review of Political Science* 21, pp. 155-173.
- Jiménez de Rada, R. (1987), *Historia de rebus Hispaniae sive historia gothica. Turnhout, Belgika: Brepols* [ed. cast.: *Historia de los hechos de España*, Madrid, Alianza, 1989].
- Katchadourian, H. (2010), *Guilt: The Bite of Conscience*, Stanford, Stanford University Press.
- Katz, S. T. (1994), *The Holocaust in Historical Context: The Holocaust and Mass Death Before the Modern Age*, Oxford, Oxford University Press.
- Klein, M. (2016), *Amor, culpa y reparación: y otros trabajos (1921-1945)*, Barcelona, Paidós.
- Klein, N. (2012), *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Barcelona, Booket.
- Knausgård, K. O. (2018), *La muerte del padre. Mi lucha I*, Barcelona, Anagrama.
- Kolbert, E. (2015), *La sexta extinción. Una historia nada natural*, Madrid, Crítica.
- Kymlicka, W. (1996), *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós.
- Lacan, J. (1981), *El seminario. Libro II: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós.
- Laclau, E. (1996), *Emancipations*, Londres, Verso.
- (2018), *La razón populista*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lambert, G. (2009), *On the (New) Baroque*, Nueva York, The Davies Group Publishers.
- Le Goff, J. (1999), *La civilización del occidente medieval*, Barcelona, Paidós.
- Lee, D. (2007), «36 Hours in San Sebastián», *The New York Times*, 18 de noviembre de 2007, pp. 11-18, disponible en [www.nytimes.com] (último

- acceso el 1 de octubre de 2018).
- Lefort, C. (2004), *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos.
- Lenin, V. I. (2012), *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, Madrid, Penguin Random House.
- (1978), «Mejor poco, pero mejor», *Obras completas*, vol. XXXVI, Madrid, Akal, pp. 523-537.
- Levinas, E. (1961), *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.
- Lindio-McGovern, L. y Wallimann, I. (eds.) (2009), *Globalization and Third World Women: Exploitation, Coping and Resistance*, Burlington (VT), Ashgate Pub.
- Logan, F. D. (2014), *Los vikingos en la historia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- López, J. (2016), «El avión de colores del Nuevo dueño del edificio España», *El Mundo*, 30 de julio de 2016, disponible en [www.elmundo.es] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Loyola, I. de (2010), *Ejercicios espirituales*, Bilbao, Sal Terrae.
- Liotard, J.-F. (2006), *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra.
- Maravall, J. A. (2002), *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel.
- Marginedas, M. (2017), «Stalin es para los rusos el personaje “más sobresaliente” del país», *El periódico*, 26 de junio de 2017, disponible en [www.elperiodico.com] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Marramao, G. (2007), *Pasaje a Occidente*, Buenos Aires, Katz.
- Marx, K. (2007), *El capital. El capital, Tomo I, Vol. 1, Crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI de España [otra ed.: 3 libros, Madrid, Siglo XXI de España, 2018].
- (2016a), «La dominación británica en la India», en K. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, vol. 1, Madrid, Akal, pp. 352-359.
- (2016b), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858*, vol. 1, Madrid, Siglo XXI de España.
- Mbembe, A. (2011), *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, Santa Cruz de Tenerife, Melusina.
- McCourt, F. (2003), *Las cenizas de Ángela*, Madrid, Maeva.
- McLaughlin, R. (2016), *The Roman Empire and the Silk Routes: Ancient*

- World Economy and the Empires of Parthia, Central Asia and Han China*, Bannarsley (UK), Pen and Sword.
- McWhirter, D. y Mattison, A. (1984), *The Male Couple. How Relationships Develop*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall.
- Menocal, M.^a R. (2003), *La joya del mundo*, Barcelona, Plaza y Janés.
- Mignolo, W. (2007), «Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of Decoloniality», *Cultural Studies* 21 (2-3), pp. 49-514.
- Minc, A. (1994), *La nueva edad media. El gran vacío ideológico*, Madrid, Temas de Hoy.
- Monod, P. K. (2001), *El poder de los reyes. Monarquía y religión en Europa, 1589-1715*, Madrid, Alianza.
- Moore, J. W. (2016), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland (CA), Kairos.
- Moser, W. et al. (2016), *Neo-Baroques. From Latin America to the Hollywood Blockbuster*, Amsterdam, Brill/Rodopi.
- Mouffe, Ch. (2012), *Dimensiones de la democracia radical*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Müller, J.-W. (2017), *¿Qué es el populismo?*, México, Grano De Sal.
- Ndalianis, A. (2004), *Neo-Baroque Aesthetics and Contemporary Entertainment*, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology.
- Nietzsche, F. (2011), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza.
- Novick, P. (2007), *Judíos. ¿Vergüenza o victimismo?*, Madrid, Marcial Pons.
- Oliver, R. y Atmore, A. (2001), *Medieval Africa 1250-1800*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Oxfam (2017), «Just 8 Men own Same Wealth as Half the World», *Oxfam International*, 16 de enero de 2017, disponible en [www.oxfam.org] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Parekh, B. (2005), *Repensando el multiculturalismo*, Madrid, Istmo.
- Park B. Y. et al. (2016), «Is internet Pornography Causing Sexual Dysfunctions? A Review with Clinical Reports», *Behavioral Sciences* 6.3 (17), 6 de septiembre de 2016, disponible en [<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/27527226>] (último acceso el 1 de octubre de 2018).

- Piketty, Th. (2014), *El capital en el siglo XXI*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Pleyers, G. (2011), *Alter-Globalization. Becoming Actors in a Global Age*, Nueva York, Wiley.
- Pomeranz, K. (2001), *The Great Divergence. China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, Princeton, Princeton University Press.
- Qing, J. y Bell, D. (2012), «A Confucian Constitution for China», *The New York Times*, 10 de julio de 2012, disponible en [www.nytimes.com] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Quijano, A. (2014), *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLACSO.
- Rajan, G. y Desai, J. (eds.) (2013), *Transnational Feminism and Global Advocacy in South Asia*, Nueva York, Routledge.
- Rancière, J. (2007), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (2010), *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, La Cebra.
- Rapley, J. (2006), «The New Middle Ages», *Foreign Affairs*, 13 de noviembre de 2018, disponible en [www.foreignaffairs.com] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Rodríguez, A. (2007), «Tus amigos obesos te pueden hacer engordar», *El Mundo*, 28 de junio de 2007, disponible en [www.elmundo.es] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Rodríguez López, E. (2015), *Por qué fracasó la democracia en España. La transición y el regimen del 78*, Madrid, Traficantes de sueños.
- Rosenberg, T. (2012), «At Year's End, News of a Global Health Success», *The New York Times*, 19 de diciembre de 2012, disponible en [www.nytimes.com] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Rousset, P. (2017), «The 19th Congress of the Chinese Communist Party – Modernisation by a pre-modern bureaucracy?», *Europe Solidaire Sans Frontières*, 22 de octubre de 2017, disponible en [www.europe-solidaire.org] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Saavedra Fajardo, D. de (1887), *Corona Gótica*, Barcelona, Biblioteca Clásica Española.
- Said, E. (2016), *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo.

- Sample, I. (2012), «Upper Class People Are More Likely to Behave Selfishly, Studies Suggest», *The Guardian*, 27 de febrero de 2012, disponible en [www.theguardian.com] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Sarkar, S. (2014), «Blizzard Reaches 100M Lifetime World of Warcraft Accounts», disponible en [<https://www.polygon.com/2014/1/28/5354856/world-of-warcraft-100m-accounts-lifetime>] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Schmitt, C. (2009), *Teología política*, Madrid, Trotta
- Scott, J. (2003), *Los dominados y el arte de la resistencia*, Tafalla, Txalaparta.
- Segato, R. L. (2016), *La guerra contra las mujeres*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Sloterdijk, P. (2003), *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela.
- Smith, D. (2014), «It's the End of the World as We Know It... and He Feels Fine», *The New York Times*, 17 de abril de 2014, disponible en [www.nytimes.com] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Spears, B. y Lowen, L. (2016), «Choices. Perspectives of Younger Gay Men on Monogamy, Non-monogamy, and Marriage», disponible en [www.thecouplesstudy.com] (último acceso el 13 de febrero de 2019).
- Spinoza, B. (1980), *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Editora Nacional.
- Spivak, G. (2010), *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*, Madrid, Akal.
- Stephenson, W. (2014), «Let This Earth Day Be the Last», *The Nation*, 22 de abril 2014, disponible en [www.thenation.com] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Steverman, B. (2017), «The U.S. is Where the Rich Are the Richest», *Bloomberg*, 16 de enero de 2017, disponible en [www.bloomberg.com] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Sun, G. (1989), *History of Navigation in Ancient China*, Beijing, Ocean Press.
- Tanner, H. M. (2017), *China. A History. Vol. 1. From Neolithic Cultures through the Great Qing Empire, (10,000 BCE - 1799 CE)*, Nueva York, Hackett Publishing Company.
- Taylor, Ch. (1999), *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.

- The Statistics Portal (2018), «Number of Monthly Active Facebook Users Worldwide as of 3rd Quarter 2018 (in Millions)», disponible en [www.statista.com] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Topoleski, J. J. (2013), «U.S. Household Savings for Retirement in 2010», 23 de julio de 2013, disponible en [<https://digitalcommons.ilr.cornell.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=2146&context=key>] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Unicef, (2013), «Statistical Snapshot. Child Mortality», disponible en [https://data.unicef.org/wp-content/uploads/2015/12/Child_Mortality_Stat_Snapshot_web-SSA-fixed-May-12-2014_104.pdf] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- UNODC (2011), *Estimating illicit Financial Flows Resulting from Drug Trafficking and Other Transnational Organized Crime*, disponible en [www.unodc.org] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Vasconcelos, J. (1997), *The Cosmic Race / La raza cósmica*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Vaughan, A. (2015), «Global carbon dioxide levels break 400 ppm milestone», *The Guardian*, 6 de mayo de 2015, disponible en [www.theguardian.com] (último acceso el 13 de febrero de 2019).
- Wallerstein, I. M. (2005), «The Inequalities that Blazed in France will Soon Scorch the World», *The Guardian*, 3 de mayo de 2005, disponible en [www.guardian.co.uk] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- (2016), *El moderno sistema mundial*, 4 vols., Madrid, Siglo XXI de España.
- Watters, E. (2010), *Crazy like Us: The Globalization of the American Psyche*, Nueva York, Simon and Schuster.
- Weber, M. (2012), *El político y el científico*, Madrid, Alianza.
- (2013), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal.
- White, H. (1987), *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- White, P. (2005), *Exploration in the World of the Middle Ages, 500-1500*, Nueva York, Facts on File.
- Wieviorka, A. (1998), *L'ère du Témoin*, París, Plon.
- Williams, Ph. (2008), «From the New Middle Ages to a New Dark Age: The Decline of the State and US Strategy», disponible en

- [<http://strategicstudiesinstitute.army.mil/pdffiles/PUB867.pdf>] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Williams, R. (2017), *El campo y la ciudad*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Wright, J. y Harwood, V. (eds.) (2009), *Biopolitics and the «Obesity Epidemic»: Governing Bodies*, Nueva York, Routledge.
- WTTC (2018), *Travel & Tourism Economic Impact 2018 World*, disponible en [www.wttc.org] (último acceso el 1 de octubre de 2018).
- Young, I. M. (2002), *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press.
- Yü, Y.-S. (1986), «Han Foreign Relations», en D. Twitchett y M. Loewe (eds.), *The Cambridge History of China. Vol. I. The Ch'in and Han Empires, 221 B.C. – A.D. 220*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 377-462.
- Zamora, L. P. (2011), *La mirada exuberante. Barroco novohispano y literatura latinoamericana*, Madrid, Vervuert.
- Zielonka, J. (2006), *Europe as Empire. The Nature of the Enlarged European Union*, Oxford, Oxford University Press.
- (2014), *Is the EU Doomed?*, Cambridge, Polity Press.
- Žižek, S. (2001), *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, Siglo XXI de España.
- (2009a), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Barcelona, Paidós.
- (2009b), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Barcelona, Paidós.
- (2012), *Viviendo en el final de los tiempos*, Madrid, Akal.



Desde 2010 la prestigiosa editorial **Siglo XXI de España Editores** está integrada en el **Grupo editorial Akal**.

Con una historia editorial de más de cuarenta años, desde sus comienzos se ha caracterizado por una decidida apuesta por las Humanidades y las Ciencias Sociales, conformando uno de los más significados catálogos existentes en lengua española, catálogo que, en la actualidad, se sigue fortaleciendo con la recuperación de títulos clásicos y con la publicación de las más importantes novedades internacionales.

PINCHE
AQUI