



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
DR. JOSÉ MARÍA LUIS MORA

---

---

“Antagonismos de identidad en el mundo tardomoderno. Terrorismo islámico y nuevo nacionalismo europeo en tiempos de la globalización”

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRO EN *SOCIOLOGÍA POLÍTICA*  
P R E S E N T A :

DAVID HERNÁNDEZ REYES

Directora: Dra. María Gabriela Guadalupe Sánchez Gutiérrez

Ciudad de México

julio de 2022.

*Esta Investigación fue realizada gracias al apoyo del  
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología*



Ciudad de México, a 29 de junio de 2022

ASUNTO: AUTORIZACIÓN DE DIFUSIÓN

**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES DR. JOSÉ MARÍA LUIS MORA  
PRESENTE**


David Hernández Reyes, en mi calidad de alumno del programa de Maestría en Sociología Política del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, por mi propio derecho y bajo protesta de decir verdad, manifiesto expresamente que soy el autor único y primigenio, así como legítimo titular exclusivo de todos los derechos morales y patrimoniales de la obra intitulada "**Antagonismos de identidad en el mundo tardomoderno. Terrorismo islámico y nuevo nacionalismo europeo en tiempos de la globalización**" así como, de forma meramente enunciativa, más no limitativa, de toda clase de material, información, gráficas, mapas, dibujos, ilustraciones, esquemas, diseños, fotografías y/o imágenes, etc., contenidas y que forman parte de la misma en el formato publicado y entregado a Ustedes, la cual fue elaborada como trabajo de investigación en calidad de tesis para obtener el grado de **Maestro**, con lo que se acredita haber concluido los estudios en el Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

En virtud de lo anterior, confirmo la plena autorización al Instituto Mora, sin limitación de vigencia alguna y restricción alguna, para que la obra, junto con todos y cada uno de los elementos que la conforman y complementan, tal y como es entregada permanezcan y se encuentren disponibles en y a través de la Biblioteca, para su conservación, preservación, difusión, préstamo público y/o puesta a disposición para consulta, tanto en formato físico o a través de los medios dispuestos por la Institución sin restricción alguna.

Queda claro que la presente autorización se otorga cuyo principal propósito es contribuir a la difusión del conocimiento sin fines de lucro alguno y bajo ninguna condición.

Desde ahora deslindo al Instituto de cualquier reclamación que pudiera surgir por cualquier tercero que viera afectados sus derechos de índole civil y/o específicamente de propiedad intelectual y, de ser necesario y/o a solicitud de Ustedes, me obligo a comparecer para ratificar el contenido del presente documento ante cualquier autoridad local o federal, administrativa o judicial, incluso fedatario público si así fuese necesario y/o solicitado por Ustedes para que surta plenos efectos, manifestando que para el otorgamiento del presente consentimiento no ha habido error, dolo, perjuicio, lesión, violencia o mala fe, siendo mi voluntad libre y espontánea y que deja sin efectos todo documento suscrito con anterioridad.

Protesto lo necesario,

  
David Hernández Reyes

Nombre y firma



Para mi querida América Latina,  
cuya injusta historia me parte el  
alma



## Agradecimientos

Quiero aprovechar este espacio para reconocer a todas las personas que, de una u otra manera, han sido pilares fundamentales para mí durante el proceso de elaboración de este trabajo. Todas ellas, desde diferentes trincheras, me guiaron, motivaron, alentaron y apoyaron para que pudiera escribir esta tesis. Al igual que alguien que cuida y riega un árbol esperando sus frutos, ellas han propiciado, con su compañía, mi desarrollo y mis eventuales logros.

En primer lugar, quiero agradecer a quienes trabajan en el Instituto Mora. Su excelente e intachable labor fue reconfortante y motivante. En términos académicos, expreso mi más sincero cariño y admiración hacia mis profesores y hacia mi sínodo. Destaco, con especial agradecimiento y afecto, a la Dra. Fiorella Mancini, a la Dra. Itzel Mayans y al Mtro. Esteban de Jesús Rodríguez, quienes me apuntalaron y cuyos elocuentes comentarios me ayudaron siempre a mejorar.

Para la Dra. Gabriela Sánchez Gutiérrez, directora de esta tesis, no tengo más que muestras de gratitud. Su constante guía y seguimiento a mi trabajo fueron indispensables para poder obtener los resultados deseados. Valoro y aprecio con ímpetu la paciencia, la disposición, la amabilidad y la consideración con las que me trató siempre. Además, sus recomendaciones y comentarios a mi investigación iluminaron el camino cuando se llenó de tinieblas. No cabe duda que su ayuda fue la mejor brújula con la que pude contar.

Por último, aunque no menos importante, agradezco a mi familia y a mis amigos. Su amor y cariño, motores de mi existencia, me hacen ser quien soy y me otorgan las alas para levantar el vuelo. Su presencia en el día a día vuelve maravilloso y mágico mi paso por el mundo. Como mis compañeros de vida, en ellos está contenido todo el significado de la misma. A ellos les agradezco el honor de dejarme compartir mis momentos más felices y más tristes a su lado, pues su cercanía me hace bien y su ausencia me vuelve desdichado.



*Se rompe, aunque sea oro,  
se quiebra, aunque sea jade,  
se desgarrá, aunque sea plumaje de quetzal.  
Aquí nadie vivirá por siempre.  
También los príncipes a morir vinieron.  
Todos tendremos que ir a la región del misterio.  
¿Acaso en vano venimos a la tierra?  
Dejemos, al menos, nuestros cantares.*

Nezahualcóyotl



## Índice

Introducción.....	1
<b>Capítulo 1.</b> El capitalismo global: ascenso y mundialización del neoliberalismo.....	12
1.1 Surgimiento del neoliberalismo económico. Abandono de los modelos desarrollistas y nacionalistas.....	16
1.2 Mundialización del modelo neoliberal. Los efectos polarizantes de la globalización.....	29
1.3 La individualización y despolitización de la realidad.....	40
1.4 La mercantilización de la vida y la sacralización del intercambio económico.....	48
<b>Capítulo 2.</b> Mundos colapsados y universos culturales que zozobran.....	58
2.1 La crisis árabo-musulmana: del mundo del Levante a la derrota del 67.....	64
2.2 La crisis ontológica de Occidente: autofagia y agenesia culturales.....	77
2.3 La colisión de universos culturales.....	85



<b>Capítulo 3.</b> Las patologías psicosociales de la posmodernidad. Pérdida de horizontes y aspiraciones frustradas.....	102
3.1 La desaparición del otro y el infierno de lo igual.....	105
3.2 El origen del resentimiento. La identidad como herramienta de movilización social.....	126
<b>Capítulo 4.</b> Movimientos identitarios violentos en la era de la globalización. Terrorismo islámico y nuevo nacionalismo europeo.....	148
4.1 Cuando la identidad se convierte en un arma letal.....	151
4.2 El asesinato de Samuel Paty: la estela que dejó <i>Charlie Hebdo</i> .....	173
4.3 Nuevos pobres, viejos fantasmas: el caso de PEGIDA.....	188
Consideraciones finales.....	212
Bibliografía.....	223



## Introducción

*El niño que no sea abrazado por su tribu, cuando sea adulto, quemará la aldea para poder sentir su calor.*

Proverbio africano

Al sobrevolar el mundo contemporáneo salta a la vista una constatación preocupante. En las últimas tres o cuatro décadas han proliferado, a lo largo del mundo, una serie de movimientos y luchas sociales basadas en cuestiones identitarias cuya tendencia es hacia la violencia, la intolerancia y la confrontación física. Aunado a ello, en los últimos cinco o diez años ese resurgimiento de movimientos identitarios violentos se ha agudizado debido a las tendencias mundiales propias de la globalización.

Así, desde La Patagonia hasta Norteamérica, de la Península Ibérica a Europa del Este, del sur del Mediterráneo al África subsahariana, de Medio Oriente a la India, y de Rusia al Sudeste Asiático, se asiste hoy al nacimiento de nuevos movimientos sociales que comparten al menos tres elementos centrales. Por un lado, son antagonismos sociales articulados en torno a cuestiones de identidad; por otro lado, sus repertorios de actuación están marcados por la violencia y, por último, responden, en el fondo, a ciertas motivaciones materiales producto de las dinámicas del sistema económico neoliberal.

Si bien cada uno de esos movimientos tiene sus particularidades y especificidades, también se advierte, vistos en conjunto, que comparten una base común de motivaciones y *resortes* de acción. Responden a convulsiones sistemáticas propias de los tiempos actuales y a los desajustes y a los desequilibrios que le son inherentes a la época posmoderna. En una palabra, son resultado de *su* tiempo; de sus distorsiones, de sus desilusiones y de sus desesperanzas.



Al estar basados en cuestiones identitarias, suelen deslizarse con facilidad hacia la violencia y hacia la intolerancia, pues las pasiones que movilizan tocan las fibras humanas más profundas, asociadas a la seguridad y a la estabilidad cotidianas, así como a la preservación de la vida misma. Debido a que instrumentalizan los miedos y las inseguridades más delicadas, dichos movimientos obtienen de sus simpatizantes la disposición más incondicional para la explosión de la violencia.

Esa es, pues, la inquietud que subyace al presente trabajo: la escalada de violencia identitaria en los tiempos que corren. No obstante, la tesis central de la presente investigación sostiene que lo que parecen ser tensiones y antagonismos exclusivamente identitarios, en realidad son problemas socio-culturales mucho más complejos, en los que se da una profunda e inconmensurable imbricación entre cuestiones económicas (materiales), culturales (identitarias) y políticas.

De entre todos los movimientos que conforman el universo actual de antagonismos de identidad se eligieron dos que, desde el punto de vista teórico y metodológico de esta tesis, sirven para observar con claridad la idea central de la presente investigación. Por un lado está el tema del terrorismo islámico fundamentalista, cuya reivindicación central es la religión. El segundo fenómeno es el nuevo nacionalismo europeo asociado a la extrema derecha, cuya bandera de lucha es la identidad nacional.

Ambos movimientos responden, pese a sus particularidades, a los desequilibrios y a las injusticias provocadas por la lógica del sistema capitalista en su forma neoliberal, a las dinámicas de movilización, mundialización y al desgaste del modelo clásico del Estado-nación (junto con figuras como la soberanía) provocados por la globalización y a largos procesos históricos que han provocado importantes fracturas en el seno de cada una de las sociedades de las que han surgido.

Esto quiere decir que el análisis de ambos movimientos identitarios contempla un componente económico, es decir, una base material del conflicto; uno cultural, traducido en las reivindicaciones y luchas por la identidad; y uno político, el cual atraviesa y está contenido en los otros dos, pero que puede observarse con mayor claridad al abordar la



ingeniería organizacional y la articulación de los movimientos, así como sus programas político-ideológicos y el diálogo que se establece entre sus luchas y figuras como el Estado<sup>1</sup>.

La postura teórica que más se acerca a la presente propuesta teórico-metodológica es la desarrollada por Nancy Fraser en su libro *Escalas de Justicia*. Preocupada por los marcos de la justicia en el mundo globalizado, la autora identifica una falta de consenso en cuanto a la *sustancia* de la misma. Hoy, dice, las demandas sociales son totalmente heterogéneas, a diferencia del siglo pasado, por ejemplo, cuando la casi totalidad de los movimientos sociales se articulaban en torno a problemas concernientes a la distribución de lo material.

En la actualidad, las demandas por la justicia social tienen tres grandes dimensiones, a saber, redistribución, reconocimiento y representación. Ellas se corresponden con lo económico, lo cultural y lo político, respectivamente. Hay que aclarar que esas dimensiones son distinguibles únicamente en términos analíticos, pues, en la realidad, esos tres elementos se encuentran inextricablemente entretejidos. La distinción en cuanto a esferas de análisis, entonces, sirve para desentrañar la dinámica de los movimientos sociales contemporáneos, en los que se da una abigarrada mezcla de la tríada de componentes.

Según Fraser (2008), la injusticia, cuya definición básica sería la ausencia de paridad de participación en la vida social, puede ser de tres tipos. A las personas se les puede impedir su plena participación mediante estructuras económicas que les nieguen los recursos necesarios; en este caso sufren injusticia distributiva. También se les puede negar su participación en pares si existen ciertas jerarquías institucionalizadas de valores culturales que les nieguen ciertas posiciones; en este caso sufren de un reconocimiento fallido.

Por último, a las personas se les puede impedir su plena participación en la vida social si se adoptan ciertas reglas de decisión que les nieguen la igualdad de voz y voto en los asuntos públicos; en este caso sufren de injusticia política o de una representación fallida. La injusticia política también se da cuando la propia definición de las fronteras de la comunidad

---

<sup>1</sup> Uno de los principales límites de la presente investigación es la falta de profundidad en cuanto al análisis de las políticas estatales como un factor determinante de la explosión (o no) de la violencia identitaria. Pese a que es un tema que está más allá de los alcances de la presente tesis, conviene tener presente que las tendencias políticas de cada Estado *determinan*, en buena medida, la aparición y el grado de la violencia identitaria.

política excluye de ella a ciertas personas o a ciertos grupos. Esto es a lo que Fraser da el nombre de des-enmarque (*misframing*).

Este planteamiento es especialmente relevante para la presente tesis porque ayuda a distinguir entre distintos niveles de análisis al momento de estudiar movimientos sociales. Tanto el terrorismo islámico como el neonacionalismo europeo son luchas con un componente económico, uno cultural y uno político. Sin embargo, lo que aquí se plantea es que la combinación del factor económico con el cultural da como resultado una mezcla explosiva que produce las violencias más crudas e incontenibles<sup>2</sup>.

Teniendo en cuenta estas ideas, este trabajo está dividido en cuatro capítulos. El primero de ellos se titula *El capitalismo global: ascenso y mundialización del neoliberalismo*, y tiene por objetivo ofrecer las bases del factor económico de los movimientos identitarios estudiados. El segundo se llama *Mundos colapsados y universos culturales que zozobran*, y en él se hace un recuento histórico de los grandes procesos sociales, políticos y culturales que han provocado las fracturas en el mundo árabo musulmán y en el mundo occidental que han dado lugar al surgimiento de la violencia en nombre de la identidad.

El tercer capítulo lleva por nombre *Las patologías psicosociales de la posmodernidad. Pérdida de horizontes y aspiraciones frustradas*, y ofrece un análisis tanto de las dolencias psicosociales que aquejan a las sociedades contemporáneas como de los factores sociológicos tomados en cuenta para el estudio de la acción colectiva basada en temas de identidad. El último capítulo se llama *Movimientos identitarios violentos en la era de la globalización. Terrorismo islámico y nuevo nacionalismo europeo*, y está destinado en su totalidad al análisis de los casos seleccionados.

Como puede observarse, cada uno de los capítulos, descritos a detalle más adelante, se corresponde, no sin tener su propio rumbo y diferentes vetas de análisis, con los tres elementos que componen la propuesta teórico-metodológica para el análisis de los movimientos sociales. El último, destinado al abordaje de los casos específicos, intenta

---

<sup>2</sup> Si bien el factor político es igualmente importante, aquí se suscribe la idea de Fraser de que toda lucha por el reconocimiento o por la redistribución implica ya la existencia del componente político, pues no puede haber ni redistribución ni reconocimiento sin cierta dosis de representación.

relacionar y vincular las ideas de los capítulos anteriores y ofrecer un análisis integral tanto del terrorismo islámico como del nuevo nacionalismo de extrema derecha en Europa.

La selección del terrorismo islámico fundamentalista y del nuevo nacionalismo europeo responde a la aspiración del presente trabajo de captar las tendencias mundiales y generales que se dan en el marco de macroprocesos como la globalización o el desarrollo del sistema capitalista en su forma neoliberal. No obstante, siendo consciente de la necesidad de un análisis más acotado y empírico, la investigación encausa las ideas hacia el estudio del atentado contra el profesor Samuel Paty en Francia en 2020 y el caso del movimiento neonazi PEGIDA en Alemania.

Una idea central que subyace a la presente investigación es que el nuevo nacionalismo europeo y el terrorismo islámico fundamentalista no son enemigos, sino que están hermanados, pues comparten una genealogía común (Han, 2018). Ambos movimientos son una especie de respuesta a tres circunstancias: a las duras realidades por el sistema capitalista neoliberal producidas, a las tendencias de homogenización y atomización social generadas por la globalización, y a la instrumentalización de la identidad como herramienta de lucha social contra los problemas sociales.

Estas tres circunstancias, entrelazadas entre sí, están atravesadas por el contexto histórico de ambos mundos culturales. Esto quiere decir que el componente económico, el cultural y el político no son factores exclusivamente actuales, sino que son el reflejo (la consecuencia) de largos y complejos procesos históricos en los que las cuestiones materiales, identitarias y político-ideológicas se han conjugado de diversas maneras, dando resultados disímiles. Aunado a ello, son dimensiones en constante proceso de renovación dependiendo de las coyunturas históricas y socio-culturales.

Una primera cuestión que hay que abordar es el contexto inmediato en el cuál surgen los movimientos identitarios violentos. Varios autores, entre ellos Maalouf, Fraser, Han, Dubet, Hardt, Negri, Amin, Sáez, Said, Todorov, Sassen, Wallerstein, Shoshan, Sloterdijk, Traverso y Žižek, coinciden en que la actual proliferación de movimientos basados en cuestiones identitarias con tendencias violentas y fundamentalistas es algo propio de las sociedades tardomodernas.

Hasta antes de la caída del Muro de Berlín, la división bipolar del mundo entre capitalistas y comunistas proporcionaba una arena de disputa en la que la mayoría de los conflictos sociales se resolvía mediante proyectos y posturas político-ideológicos. El enfrentamiento entre simpatizantes del bloque occidental, capitalista, y del bloque del Este, socialista, mantuvo las cuestiones culturales *suspendidas*.

Casi todos los movimientos sociales luchaban por cuestiones materiales, asociadas a la re-distribución económica. Las personas no se reprochaban sus orígenes culturales, sino sus tendencias ideológicas. No obstante, una vez que cayó la Unión Soviética y que el modelo socialista quedó totalmente desacreditado, las tensiones y disputas sociales adquirieron tintes identitarios. “Después de haber reclamado la igualdad, los movimientos reclaman la afirmación de las identidades” (Dubet, 1989, p.520).

Hoy en día, las nuevas movilizaciones colectivas se centran en los temas identitarios. Las luchas y los discursos centrados en la explotación económica parecen desaparecer, y ese espacio ha sido llenado por la defensa de derechos de identidad y reconocimiento. Como señala Shosahn, “los antagonismos sociales se han enmarcado cada vez más como diferencias culturales que como conflictos de clase” (2016, p.23).

En ese sentido, el vacío de programas y proyectos político-ideológicos propio del mundo multipolar ha desencadenado los enfrentamientos culturales más sangrientos debido a que la pertenencia identitaria es la única vía que le ha quedado a los grupos subalternos para luchar contra las injusticias sociales. A diferencia de los debates entre posturas ideológicas, los cuales se centraban en las estructuras y en los sistemas de dominación, las discusiones entre culturas casi siempre terminan en violencia porque a los que se responsabiliza es a ciertos grupos fácilmente identificables.

El ocaso de la Guerra Fría no sólo supuso el fin de los grandes metarelatos y la vuelta a la cuestión identitaria, sino la mundialización del sistema económico occidental, es decir, del capitalismo en su forma neoliberal. El neoliberalismo, entendido como una fase del sistema capitalista, es un modelo de acumulación que surgió como respuesta a las limitaciones que presentó el modelo anterior, el cual fue vigente desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta finales de la década de los setenta.

Basado en la flexibilidad de la cadena productiva, de los mercados de mano de obra, los productos y las pautas de consumo, el neoliberalismo fue la respuesta a la crisis del modelo fordista-keynesiano y al avance de la fuerza comunista y de los sindicatos obreros que se desarrolló durante los años sesenta debido a las repetidas crisis económicas y de acumulación del modelo desarrollista.

A escala nacional, el neoliberalismo significó el desmoronamiento y la desacreditación de la figura del Estado de bienestar y la exposición de las sociedades a los fríos vientos de la economía de libre mercado, a lo que Fraser (2008) llama la sociedad de la inseguridad. A escala mundial, el desarrollo y consolidación del modelo neoliberal implicó la polarización de la economía global, así como la mundialización de sus desajustes y de sus injusticias (Amin, 1999).

Por último, el sistema neoliberal supuso un cambio de paradigma en el poder. Siguiendo las huellas de Foucault (2009) al advertir el paso de la sociedad de control a la sociedad disciplinaria, Han (2018) identifica la transformación de una sociedad de la disciplina a una psicopolítica. En esa nueva sociedad, la explotación económica no se da mediante coerciones físicas y coacciones externas, sino mediante imperativos de rendimiento y progreso interiorizados por los sujetos.

Bajo este paradigma de poder la eficiencia productiva no se logra mediante la limitación de la libertad, sino mediante su explotación. Releyendo las ideas de Marx sobre conceptos como el fetichismo de la mercancía y la alienación del trabajo, el capítulo uno de la presente tesis desarrolla no sólo la génesis y la genealogía del modelo neoliberal, sino también la manera en que ciertas categorías marxistas se han renovado, profundizado y agudizado bajo las nuevas dinámicas del sistema neoliberal.

Una vez presentadas las bases para el análisis del factor económico de los movimientos sociales, el capítulo dos recupera los grandes procesos sociales que han provocado grietas de fractura en los dos universos culturales de los que provienen los movimientos estudiados, es decir, el mundo árabo-musulmán y el de Europa occidental. El resquebrajamiento de las estructuras culturales es lo que ha provocado reacciones violentas y radicales en ambos lados.

Tanto el mundo árabe-musulmán como el mundo occidental han sufrido transformaciones que los han hecho sentir, en diferentes formas y a distintos niveles, que su civilización está en peligro o de plano perdida. Ese miedo a la destrucción del mundo cultural es lo que ha provocado manifestaciones violentas de defensa. El colapso de los universos culturales es la razón principal de la transformación de los malestares sociales en auténticas guerras culturales e identitarias.

Por un lado, el islamismo político, base ideológica del terrorismo fundamentalista, es resultado de un largo y tortuoso proceso histórico lleno de desventuras, desilusiones, frustraciones y humillaciones que ha tenido que soportar el mundo árabe, desarrollado en los procesos de colonización, descolonización, imperialismo, neoimperialismo y dictaduras militares nacionalistas apoyadas y respaldadas por las grandes potencias mundiales.

Recuperando el desmoronamiento del mundo del Levante, pasando por las cruzadas, la traición de los europeos al príncipe Faisal durante la Primera Guerra Mundial, el trauma de la creación del Estado de Israel en 1948 y la crisis del nasserismo, la cual culminó con la dramática derrota del 67, el capítulo demuestra no sólo que el islamismo político fue una cuestión marginal durante mucho tiempo en el mundo árabe, sino también que fue la única vía que le quedó a un pueblo al que se le negó mil y un veces la oportunidad de sumarse al concierto de las naciones por caminos menos atávicos y más moderados.

Por otro lado, el nacionalismo europeo, pilar de la nueva derecha que hoy resurge con fuerza, tiene sus orígenes en la desintegración de la URSS y en el desarrollo de nuevas fuerzas nacionalistas que surgieron para llenar el vacío que dejaron los viejos movimientos y partidos de izquierda en territorios que otrora pertenecieron a la Unión Soviética. Ahí donde la corriente socialista fue más estruendosamente derrotada, es decir, en Europa del Este, los nacionalismos adquirieron mayor fuerza y protagonismo.

Además del desarrollo de nuevos nacionalismos, la caída del Muro de Berlín implicó el fin de la confrontación entre modelos, lo que sumió a Occidente en una situación en la que se quedó sin puntos de referencia contra los cuales medirse y conformarse. La crisis de Occidente, entonces, estriba en un exceso de protagonismo y en una profunda pérdida de sentido, generada por la falta de límites reales a su poder.



Occidente ha tenido que enfrentarse, debido a su *omnipotencia* y a su privilegiada posición, a una crisis de sentido, de autoridad, de identidad y de poder, la cual deviene en una enfermedad cultural constituida por una génesis y un desarrollo autófagos que lo orillan a *devorarse* a sí mismo. Esa crisis cultural se traduce, en última instancia, en una agenesia socio-cultural, es decir, en la incapacidad para engendrar y crear dinámicas sociales.

El capítulo tres está dividido en dos grandes bloques. En el primero se realiza un análisis a profundidad sobre cómo las pautas, las dinámicas y los imperativos económicos neoliberales generan una serie de trastornos psicosociales en los sujetos posmodernos. Se observa cómo, en aras de acelerar, volver más eficientes y mejorar los procesos de producción y de consumo, el sistema neoliberal incentiva el egoísmo, el egocentrismo, el individualismo extremo y el espíritu de competencia, provocando frustración y depresión generalizadas.

Así, las psicopatologías sociales posmodernas, como el narcisismo, provienen de la hipertrofia del sujeto atomizado, aislado, frustrado y resentido consigo mismo. En ese sentido, el otro como ente complementador del yo y como requerimiento indispensable para la constitución de la identidad individual ha desaparecido por completo, volviendo a los sujetos depresivos, narcisistas, desequilibrados y violentos.

Abrevando de autores como Jappe, Han, Levinas y Sáez, se profundiza en la idea de la necesidad del otro para conformar una identidad estable y sólida. Después, se vinculan las patologías psicosociales con los actos de violencia del amok y el atentado suicida, otorgando las primeras pistas para el análisis de la violencia identitaria como un resultado de las dinámicas del sistema económico.

La segunda parte del capítulo tres busca establecer un puente entre los malestares y las patologías individuales propios del sistema neoliberal y la aparición de lo que Durkheim llamó la efervescencia social. La idea central de ese apartado es la presentada por Tilly (2007), a saber, que la violencia colectiva no es simplemente la violencia individual ampliada, sino que la primera responde a condiciones, estructuras y procesos sociales específicos.



A partir de las reflexiones de Sloterdijk (2014) respecto de la figura del chivo expiatorio de René Girard y de la categoría política de Schmitt (1991) amigo-enemigo, se establece la importancia de la identidad como un elemento de distinción entre un *nosotros* y un *ellos*; un dentro y un afuera. Lo que entra en juego es la operación política de transformar los miedos y las frustraciones individuales provocados por la sociedad de consumo en odio hacia ciertos grupos estereotipados como los enemigos ópticos de las comunidades políticas.

Después se establece que lo que acontece al interior de un movimiento social es la *politización* de los problemas individuales, es decir, la transformación de malestares aislados (individuales) en problemas públicos (Eliasoph & Lichterman, 2010). Partiendo de las ideas de Almeida (2020), se identifican tres componentes básicos de la acción colectiva: intereses comunes, pilares organizacionales e identidades grupales, los cuales son eficientemente articulados y generados por la identidad.

Hacia el final, partiendo de las ideas de Dubet (1989), se desarrolla la idea de que la identidad se ha convertido, más que en una mera vertiente subjetiva de la integración, en un medio para la acción colectiva; las luchas por la identidad se desarrollan cuando otros caminos de la acción colectiva de la política se han cerrado. En ese sentido, la identidad es utilizada, más que para mantener viva una tradición, como un medio para la acción social.

Por último, el capítulo cuatro profundiza en el tema de cómo la identidad se convierte en un arma de lucha y en un recurso para matar. A partir de las reflexiones de Maalouf (2009) en *Identidades asesinas* y de Amartya Sen (2000) sobre la terrible carga de las identidades rígidamente definidas, se desmenuza la idea de que es la concepción tribal de la identidad la que genera enfrentamientos identitarios violentos. Cuando las múltiples pertenencias que conforman la identidad se reducen a una sola, el escenario está listo para las matanzas culturales.

Más adelante, y después de presentar algunas bases histórico-contextuales para la comprensión del terrorismo islámico y del nuevo nacionalismo europeo, el último capítulo aborda el caso del asesinato del profesor francés Samuel Paty en 2020 y el movimiento alemán PEGIDA, surgido en la ciudad de Dresde en 2014. Ambos fueron elegidos como casos paradigmáticos de los supuestos teóricos, metodológicos y analíticos presentados a lo largo de la investigación.

El atentado contra Samuel Paty es revelador porque pone de manifiesto tres aspectos centrales del terrorismo islámico. Por un lado, fue una acción cometida por uno de los *perdedores* de la economía global. Por otra parte, refleja muy bien lo que sucede con la violencia fundamentalista contemporánea, es decir, que es un fenómeno que responde a cuestiones materiales pero que se articula a través de elementos religiosos. Por último, es el reflejo perfecto del resultado de una cadena de humillaciones y frustraciones de un pueblo entero que se ha sentido ninguneado y desacreditado social, política y culturalmente a lo largo muchos años.

Por su parte, en el caso de PEGIDA se cristalizan también varias ideas desarrolladas en la tesis. Primero, es un movimiento que se basa en cuestiones de pertenencia nacionalista pero cuyas principales demandas y luchas pasan por cuestiones socioeconómicas, como los temas del desempleo, la inmigración masiva, la ausencia de un Estado de bienestar y las crisis económicas constantes. En segundo lugar, es una muestra clara de cómo los temores materiales mezclados con incertezas y miedos culturales crean masas susceptibles de ser cooptadas por los discursos más intolerantes y xenofóbicos. Por último, es una respuesta típica a las dinámicas de la globalización, la cual crea atomización y fragmentación social.

La presente investigación, motivada por la violencia identitaria que reina y se expande por todo el planeta, manchando de sangre las manos de todos los pueblos del mundo, busca ofrecer un análisis integral y multidisciplinar de los movimientos sociales identitarios violentos (principalmente el terrorismo islámico y el nuevo nacionalismo europeo) a través de una propuesta teórico-metodológica que contemple el aspecto económico, el cultural y el político. Para ello, se echa mano de diferentes autores, escuelas de pensamiento y corrientes teóricas que ayudan a observar en su totalidad el fenómeno estudiado.

Abrevando de la filosofía, la sociología y la teoría políticas, este trabajo pretende aportar ideas a los interesantes y vigentes debates e investigaciones académicas que se dan en torno a la cuestión de la violencia identitaria y a los movimientos que de ahí nacen. Sin embargo, el anhelo más profundo, y a la vez el más onírico y etéreo, es que las reflexiones de aquí emanadas sirvan para ayudar a reconciliar pueblos enfrentados, a propiciar diálogos respetuosos entre sociedades y a construir un mundo más amable, más tolerante, más armonioso, más cálido y más acogedor.

## Capítulo 1 El capitalismo global: ascenso y mundialización del neoliberalismo

*Buscad primero comida y vestimenta,  
luego el Reino de Dios os llegará por sí  
solo.*

Hegel

### Introducción

Según la interpretación fenomenológica de Hegel sobre el espíritu, las etapas históricas de éste se suceden unas a otras con una necesidad lógica. Eso significa que no es posible saltar ni evitar ninguna de ellas. El ser se desenvuelve bajo una dinámica etapista, en la que la historia deviene sala de espera de las sociedades y de su desarrollo. En eso Marx le fue fiel. Para el materialismo histórico, la historia aparece como un desarrollo sin solución de continuidad. Lo nuevo no puede empezar antes de que haya llegado *su* tiempo (Horkheimer, 2006).

Bajo esa lógica es que Marx (2020) entiende el capitalismo como un producto histórico inevitable. Su existencia forma parte del desarrollo de las fuerzas productivas y es, al mismo tiempo, condición de su propia extinción. Su error metafísico, pensar que la historia obedece a una ley inmutable, se ve, de cierta manera, compensado por su error histórico de pensar que es en su época cuando esa ley se cumple. Por eso estaba completamente convencido de que era en su tiempo cuando el proletario, unido, acabaría con la sociedad capitalista (Horkheimer, 2006).

No obstante, aquello no sucedió. El capitalismo no sólo no sucumbió ante el despertar de la consciencia de la clase trabajadora, sino que la aplastó con firmeza. Durante todo el siglo XIX el liberalismo económico y de mercado aniquiló todo tipo de resistencia social que surgía como respuesta a las tendencias liberales de la economía europea. La moderna sociedad burguesa, que nació de entre las ruinas de la sociedad feudal, no abolió las

contradicciones de clase, únicamente sustituyó las viejas clases y las antiguas condiciones de opresión y de lucha por otras nuevas.

Esta recomposición social a partir del cambio de modelo económico se repitió, con sus particularidades, en el paso de la sociedad industrial moderna a la posmoderna financiera. Como explica Benjamin (2016), Marx descendió hasta las condiciones fundamentales de la producción capitalista y las expuso de tal manera que de ellas se pudo derivar lo que había que esperar más adelante de las sociedades capitalistas. Precisamente por eso es que el siguiente capítulo realiza un análisis del capitalismo tardomoderno a partir de una lectura renovada de las nociones marxistas que aún son vigentes y útiles.

Categorías como valor, trabajo abstracto, plusvalía, dinero, alienación y fetichismo son elementos que pertenecen sólo a la sociedad capitalista. El propio desarrollo y refinamiento de esos elementos son los que han permitido la adaptación del modelo capitalista a las nuevas reconfiguraciones de fuerzas a nivel mundial. De hecho, podría decirse que el desarrollo global del capitalismo ha ido de la mano del desenvolvimiento de esos conceptos. Si bien la época contemporánea es posmarxista, eso no quiere decir que el análisis de la misma pueda ignorar las ideas que Marx esbozó sobre el capital.

El salto de la sociedad moderna (fordista-keynesiana) a la posmoderna (financiera-globalizada) tiene sus orígenes en el abandono de los modelos desarrollistas que habían funcionado en el mundo tras el fin de la Segunda Guerra Mundial. Una vez que el sistema de la posguerra chocó con sus propios límites, inherentes a la rigidez de su propio modelo, comenzó a abandonar la idea del intervencionismo estatal y a optar por un modelo de acumulación flexible. Ese es el tema central en el primer apartado del capítulo.

La adopción del modelo de acumulación flexible, arropado por la doctrina neoliberal, experimentó un expansivo desarrollo tras el fin de la Guerra Fría, el inicio formal de la globalización. La derrota de la Unión Soviética en 1989 supuso no sólo el fin del enfrentamiento científico-tecnológico entre el bloque del Este y el occidental, sino que significó la anulación de las barreras y de los obstáculos que la economía socialista había edificado y representado para el capitalismo. El resultado más importante de la reconfiguración geopolítica que siguió a la caída del Muro de Berlín fue la polarización

mundial que desde entonces caracteriza al modelo neoliberal global, del cual se hablará en la segunda parte del presente capítulo.

La flexibilidad del modelo posfordista implica el debilitamiento de la clase trabajadora, así como de sus sindicatos y otras formas de organización, la elasticidad de los procesos productivos, la aceleración del ritmo de vida, de las pautas de consumo y de acumulación; la individualización, la despolitización de la realidad social y la mercantilización de la vida. Esas son las ideas centrales que se desarrollan en los apartados tres y cuatro.

Durante la etapa neoliberal del sistema económico las sociedades han asistido a un cambio de paradigma: del poder disciplinario a un poder psicopolítico. Esta transformación de la maquinaria del poder ha sido estudiada por Han (2014; 2019). El poder psicopolítico no responde, como lo hacía el poder disciplinario de Foucault (2009), a pautas corporales y a coerciones externas. Opera desde el sigilo, a nivel neuronal y emocional. La dominación y explotación posmodernas no se sirven de las coacciones físicas ni de la dominación que prohíbe, sino de las coerciones interiorizadas y de la permisividad. Al presentarse como permisivo, el poder resulta invisible ante los ojos del sujeto sometido, y es más eficiente porque está acompañado de una falsa sensación de libertad.

El poder psíquico vuelve al sujeto más eficiente y más productivo. Además, lo convierte en el único responsable de sus fracasos y de sus desventuras. Ante la ausencia de una figura de poder que ejerza un dominio detestable y acosador, los circuitos de la revolución y de la acción colectiva son cortados; ya no existe la posibilidad de una acción coordinada ni colectiva. La individualización y su resultado, la despolitización de la realidad social, son las consecuencias de la agudización de procesos como el fetichismo de la mercancía y la alienación del trabajo, analizados por Marx.

Por otro lado, la mercantilización de la vida sólo puede ser explicada a partir de la abstracción y de la enajenación del trabajo. En el sistema capitalista tardomoderno se han subordinado todos los aspectos de la vida social a los imperativos de la racionalidad económica. Todo adquiere la forma de mercancía. Constantemente se arrebató a las cosas y a las personas de su sustancia. Las predicciones históricas acerca del destino de la sociedad burguesa, escribía Horkheimer (2006), se han confirmado: en el sistema de la libre economía

de mercado, las máquinas, lejos de hacer superfluo el trabajo, han vuelto superfluos a los seres humanos.

El trabajador de inicios del capitalismo, cuenta Polanyi (2017), arrancado de su ambiente agrícola e incrustado en el de la fábrica, odiaba la fábrica, pues se sentía mutilado y destrozado. Todo su mundo había sido destrozado y aplastado por el desarrollo del capitalismo. Esa misma sensación ha sido compartida por todos los sujetos que, en distintas partes y momentos, han sido movidos de sus antiguas ocupaciones para ser colocados en el mercado laboral, donde se ven obligados a vender su fuerza de trabajo y a soportar duras condiciones de vida.

El sujeto tardomoderno se siente igualmente mutilado. El capitalismo en su fase neoliberal le ha arrebatado al mundo su contenido, el cual dotaba de sentido a la existencia. Debido a esa situación, provocada por la expansión del modelo neoliberal y por las tendencias homogeneizadoras de la globalización, han resurgido, en los últimos tiempos, viejas identidades (nacionales, religiosas, étnicas) que han adquirido tintes violentos y radicales. Ellas son la reacción a las pautas del mercado global y a sus catastróficas consecuencias materiales.

En el fondo, representan la repuesta de una sociedad a un sistema que enaltece al individuo y elimina todo tipo de solidaridad o relación social. Esos conflictos, que dirigen equivocadamente el odio y la frustración contra las identidades, olvidan contra quién deberían de luchar. Ignoran que gran parte de su resentimiento y enojo está motivado por la situación de injusticia y desigualdad que genera el propio sistema económico.

No obstante, el triunfo más grande del sistema neoliberal ha sido su capacidad de ocultar su carácter mutilador, dominador y explotador ante los ojos de los sujetos que lo padecen. En lugar de dirigir la frustración contra el sistema, los pueblos de la actualidad creen que el responsable de su situación es el otro, ya sea el musulmán, el migrante, el refugiado, el que no habla la misma lengua o el que tiene el cabello y la piel de otro color. Se ha desatado una feroz guerra identitaria entre pueblos y naciones que no logran percatarse de que su dura realidad responde a cuestiones estructurales del sistema. Por eso es que para entender esos conflictos es necesario explicar primero los desajustes y desequilibrios de lo que Sloterdijk (2019) llama el mundo interior del capital.

## 1.1 Surgimiento del neoliberalismo económico. Abandono de los modelos desarrollistas y nacionalistas

En el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx (1859) plantea que, en un estadio determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes. Ello da lugar a una revolución social; con la modificación del fundamento económico, todo el edificio social se trastoca y transforma. La transformación se da, entonces, a partir del conflicto existente entre las fuerzas sociales productivas y las relaciones de producción.

Bajo esta lógica se ha desenvuelto el sistema capitalista desde sus inicios. Junto con el nacimiento de las primeras relaciones mercantiles al norte de Italia, dieron inicio importantes transformaciones sociales cuyo fundamento descansaba en la constante contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones socio-económicas que de ellas se desprendían. Las diferentes facetas que desde entonces ha adquirido el modelo económico capitalista representan los intentos por resolver las contradicciones propias del sistema.

A grandes rasgos, y con fines meramente analíticos, la historia del capitalismo puede dividirse en tres grandes etapas: mercantil, industrial y financiera. La primera de ellas comprende desde los orígenes del capitalismo (siglo XV) hasta los inicios de la industrialización; la segunda comenzó con la Revolución Industrial; la tercera etapa se empalma con la segunda y comienza durante el siglo XX, especialmente en la segunda mitad, con la financiarización de la economía y su expansión por el mundo.

La etapa mercantil del capitalismo supuso el progresivo abandono de las estructuras y relaciones feudales. Con el liberalismo como base ideológica, el joven sistema capitalista fue destruyendo las viejas estructuras de cooperación, ayuda y colaboración propias de la organización rural y de la economía agrícola, las cuales sostenían la economía medieval. En su lugar, fue desarrollada la idea liberal del *homo oeconomicus*, quien, se supone, calcula egoísta y racionalmente el costo-beneficio de sus acciones. Además, la tierra dejó de constituir, progresivamente, la base de la economía para volverse una mercancía más que podía venderse y comprarse.

Precisamente la gran transformación de la que habla Polanyi (2017) es ese proceso de cambio de modelo económico en el cual las viejas estructuras feudales fueron destruidas por



la ideología liberal a través de la idea del libre mercado. El planteamiento central de Polanyi es que el liberalismo económico dislocó la sociedad rural mediante la instrumentación del mercado autorregulado. Esta dislocación de la sociedad campesina ocasionó una serie de movimientos de resistencia en contra de la liberalización de la economía, mismos que respondían tanto a la destrucción de los tradicionales modos de producción como a la denigración cultural que suponía el cambio de modelo.

Aplastando y sorteando las resistencias sociales, el capitalismo marchaba con la misma fuerza e ímpetu que el vehículo protagonista de su fase industrial, el ferrocarril. Antes de las revoluciones de 1848, pensadores como Saint-Simon y Adam Smith creían que una vez rotas las cadenas que ataban a la sociedad a las relaciones feudales de clase, un capitalismo benévolo extendería a todos los beneficios de la modernidad capitalista. Aquella tesis, tiempo después rechazada vehementemente por Marx y Engels, se volvió cada vez más insostenible con el paso del capitalismo mercantil al industrial (Harvey, 1998).

Lo que en realidad sucedió fue que en la era industrial moderna los individuos fueron sacudidos por fuerzas que estaban más allá de su control (Polanyi, 2017). La Revolución Industrial convirtió a los campesinos establecidos en asalariados sin recurso alguno, lo cual provocó, entre otras cosas, la aglomeración de la población en las ciudades industriales y el abandono del campo. La división del trabajo entre agrícola e industrial se aplicó al planeta entero. Esto supuso una transformación de la economía primero a escala nacional y luego a escala mundial, pues el paso de una sociedad agrícola a una industrial requirió que la motivación de la subsistencia (base de la economía feudal) fuera sustituida por la motivación de la ganancia. Toda Europa, y más tarde todo el mundo, presenciaba la destrucción de la sociedad rural.

El proceso de industrialización, caracterizado por el surgimiento de ciudades fabriles, la aparición de los barrios pobres, las largas jornadas de trabajo, los bajos salarios obreros y la concentración de la industria, supuso el establecimiento de la economía de mercado. Tanto la economía de mercado como la idea de que ésta se regula a sí misma sólo pueden surgir en una sociedad donde la máquina es la protagonista del proceso de producción. En este contexto, todas las interacciones sociales se fueron transformando rápidamente en



interacciones económicas o incluso en meras transacciones monetarias. Así, el molino satánico materialista trituró a los hombres hasta convertirlos en masa (Polanyi, 2017).

Sobre la base de la industrialización el sistema capitalista se desarrolló y adquirió una de sus formas más acabadas. De la mano de la formación y consolidación de los Estados nacionales, el sistema capitalista se fue imponiendo por toda Europa y fuera de ella. Sin embargo, tras unos años dorados, el sistema comenzó a descubrir sus propios límites. La crisis de 1929 acabó con la ilusión de la buena salud de la economía capitalista. En 1933, con el abandono por parte de Estados Unidos del patrón oro, se esfumaba el último vestigio de la economía mundial tradicional.

El precio que pagó la humanidad por el fracaso del Estado liberal, junto con sus principios económicos, fue sufrir la experiencia del ascenso de los regímenes totalitarios, entre ellos los de Hitler y Mussolini. Ambos proyectos estaban fundados en una cruenta crítica al liberalismo económico y se sirvieron de la delicada situación social y económica que experimentaron Alemania e Italia tras el trauma de la Primera Guerra Mundial. No obstante, sus líderes fueron derrotados años después, a la par que una nueva era económica, conocida como fordista-keynesiana, encabezada por los vencedores de la Segunda Guerra Mundial, se convertía en el modelo económico a seguir.

El modelo fordista-keynesiano constituía una síntesis de las innovaciones tecnológicas y organizativas para la producción llevadas a cabo por Henry Ford y las políticas de intervención estatal propuestas por Keynes en 1936 en su obra *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*. Al combinar la división del proceso de trabajo en movimientos parciales, la organización de las tareas fragmentarias de acuerdo con pautas rigurosas de tiempo, la producción y el consumo en masa junto con la presencia de un Estado benefactor, lo que se obtuvo fue un modelo que permitía el crecimiento económico y, como dijo Gramsci desde una de las cárceles de Mussolini, la creación de un nuevo tipo de trabajador y de hombre (Harvey, 1998).

El periodo que siguió a la Segunda Guerra Mundial estuvo marcado por el crecimiento económico y por la maduración de las empresas que habían surgido en los años de entreguerras. Dos eran los pilares que sostenían aquel sistema económico. Por un lado, las

industrias de automóviles, de construcción, de barcos, equipos de transporte, de acero, de petroquímica, caucho y artefactos eléctricos para el consumo doméstico se convirtieron en propulsoras del crecimiento económico centralizado en Europa occidental y en Norteamérica. Por otro lado, la reconstrucción de los países y de las economías destrozadas por la guerra funcionó como motor del desarrollo económico, sobre todo en Estados Unidos (Harvey, 1998).

En líneas generales, la tendencia de la economía mundial tras las dos guerras mundiales fue la de gobiernos implicados en las economías nacionales. Los gobiernos intervenían en la economía de sus respectivos territorios a través del gasto público, apoyos y programas sociales, provocando un crecimiento económico estable y el aumento de los niveles de vida. El *boom* de la posguerra dependía de una expansión masiva del comercio mundial y de las corrientes de inversión internacionales.

La mundialización de la economía tras la Segunda Guerra Mundial solucionó el problema de los límites de la demanda efectiva interna de cada país:

“esta apertura a la inversión extranjera y al mercado externo (sobre todo en Europa) permitieron que el excedente productivo de los Estados Unidos fuese absorbido en otra parte, mientras que el avance del fordismo en el nivel internacional significó la formación de mercados globales masivos y la incorporación de la masa de población mundial [...] a la dinámica global de un nuevo tipo de capitalismo” (Harvey, 1998, p.169).

La apertura al mercado externo resultó ser un paliativo fugaz. Muy pronto, el sistema capitalista de producción en masa volvió a enfrentarse con límites a su crecimiento. Hacia finales de los sesenta, la hegemonía estadounidense, que nadie había discutido desde el ocaso de la Segunda Guerra Mundial, fue por fin cuestionada. La inflación norteamericana ocasionó un deterioro del papel del dólar como moneda estable de reserva internacional. La competencia internacional, llevada hasta sus últimas consecuencias por algunos países europeos y por Japón, provocó el abandono del acuerdo de Bretton Woods y la adopción de un tipo de cambio flexible.

El fordismo keynesiano demostró ser incapaz de resolver las contradicciones inherentes al capitalismo debido a su rigidez, la cual estaba asentada, en buena medida, en el poder sindical de la clase obrera. En 1970 se desató una crisis de acumulación que provocó el

aumento exponencial del desempleo y de la inflación, provocando un fortalecimiento de los movimientos obreros en todo el mundo (Harvey, 2007). El socialismo aparecía en el horizonte como una posible solución a la crisis capitalista, razón por la cual en todas partes del globo hubo un avance de los partidos socialistas, comunistas y de izquierda.

Ante esta situación surgió el neoliberalismo como una respuesta al avance de la fuerza comunista y de los sindicatos obreros. Como señala Harvey (2007), al sentirse amenazadas, las élites y las clases altas tomaron el poder con el respaldo de las armas. En ese sentido es que el neoliberalismo puede ser entendido como un proyecto encaminado a restaurar el poder de las clases altas que se había visto en peligro por el avance y el fortalecimiento de los movimientos de izquierda. El giro neoliberal se encuentra estrechamente “ligado a la restauración o a la reconstrucción del poder de las élites económicas” y al restablecimiento de las condiciones para la acumulación de capital por parte de ellas, las cuales habían perdido su poder tras la Segunda Guerra Mundial (Harvey, 2007, p.24).

La estocada final al sistema fordista-keynesiano estuvo compuesta por la crisis inflacionaria de 1973, la cual desembocó en una crisis mundial de los mercados inmobiliarios, a la cual se le sumaron las consecuencias de la decisión de la OPEP de aumentar el precio del petróleo y la respuesta árabe de embargar las exportaciones del llamado *oro negro* a Occidente durante la Guerra árabe-israelí de 1973. Por si fuera poco, en 1975 la ciudad de Nueva York se declaraba en banca rota (Harvey, 1998).

Como ya se señaló, el gran problema del sistema fordista-keynesiano consistía en su rigidez. Debido a esa situación, y en contrapartida al intervencionismo estatal que la URSS practicaba, la respuesta ofrecida por el sistema capitalista fue la flexibilidad. El denominado modelo de acumulación flexible apostaba por la elasticidad en los procesos laborales, los mercados de mano de obra, los productos y las pautas de consumo. Además, se caracterizaba por la emergencia de sectores totalmente nuevos de producción, novedosas formas de proporcionar servicios financieros, nuevos mercados y, sobre todo, niveles intensos de innovación tecnológica y comercial, a lo que se sumó el privilegio que se otorgó al sector servicios (Harvey, 1998).

Esa mayor capacidad de flexibilidad y movilidad permitió a los empleadores ejercer presiones más fuertes en el control laboral de una fuerza trabajadora que asistía a niveles de desempleo sin precedentes hasta ese entonces. La acumulación flexible implica “altos niveles de desempleo estructural” y el retroceso del poder sindical (Harvey, 1998, p.173). En el terreno laboral la flexibilidad se tradujo en subcontrataciones y contratos temporales sin seguridades sociales, así como en apelar cada vez más a una fuerza de trabajo que pudiera reclutarse y despedirse rápidamente sin mayores costos. Aunado a ello, los sistemas de subcontratación facilitaron la explotación, el abuso, la negligencia y la injusticia laborales.

Allí donde la producción pudo estandarizarse y flexibilizarse fue difícil detener su tendencia a la explotación del trabajo. Además, la acumulación flexible permitió a las empresas saltar de una rama de la producción a otra de acuerdo con las demandas del mercado. El resultado de dicha situación fue que la lucha contra la explotación perdió sus elementos articuladores. El tránsito del sistema fordista al de acumulación flexible entorpeció la acción colectiva y alentó el individualismo desenfrenado. Como apunta Polanyi (2017), la sujeción del trabajo a las leyes del mercado derivó en una nueva organización social atomizada e individualista.

En *Breve historia del neoliberalismo*, Harvey (2007) identifica el fin de la década de 1970 como el momento en el que el neoliberalismo se convirtió en la doctrina oficial de las grandes potencias mundiales. Los años comprendidos entre 1978 y 1980 pueden verse como un punto de inflexión en la transformación del sistema político y económico del mundo. Durante esos años, en varias partes del globo hubo líderes que desempolvaron la doctrina neoliberal y la pusieron en práctica en sus respectivas coordenadas, abandonando los modelos que implicaban intervencionismo estatal.

En China, Deng Xiaoping emprendió los primeros pasos decisivos hacia la liberalización de la economía comunista de su país, el cual integraba, en ese entonces, la quinta parte de la población mundial. China, un área cerrada y atrasada del mundo, se convirtió rápidamente en un centro capitalista con un dinamismo que le garantizó una tasa de crecimiento sostenido sin precedentes en la historia de la humanidad. En 1979, Paul Volcker asumía el mando de la Reserva Federal de los Estados Unidos, poniendo en marcha una política antiinflacionaria

que ignoraba, entre otras cosas, la más grande de sus propias consecuencias, a saber, el desempleo masivo.

Ese mismo año, con el objetivo de reducir el poder de los sindicatos en su país, Margaret Thatcher fue elegida primera ministra de Gran Bretaña. En 1980, Ronald Reagan ganó la presidencia de Estados Unidos y, con su conocido carisma, sumaba a las acciones de Volcker su propia dosis de políticas para socavar el poder de los trabajadores y desregular la industria, la agricultura y la extracción de recursos naturales (Harvey, 2007).

Todos estos acontecimientos representaron el inicio de la aplicación de la doctrina neoliberal. El neoliberalismo, entonces, es

“una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada fuertes, mercados libres y libertad de comercio” (Harvey, 2007, p.6).

Así, el papel del Estado se limita a crear y preservar el marco institucional apropiado para el desarrollo de estas prácticas. La intervención estatal en los mercados, una vez creados, debe ser mínima, y debe limitarse a garantizar su existencia y funcionamiento.

Desde la década de 1970, por todas partes se vivió un giro drástico hacia el neoliberalismo. La desregulación, la privatización y el abandono por parte del Estado de muchas áreas de la provisión social se generalizaron en países que iban desde los creados tras el derrumbe del Muro de Berlín hasta los tradicionales Estados de bienestar, como Nueva Zelanda y Suecia, pasando por los que habían salido recientemente del dominio colonial, como Sudáfrica. Por otro lado, los defensores del modelo neoliberal ocupan, desde ese entonces, cargos importantes en las instituciones financieras que regulan la economía mundial, como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio (Harvey, 2007).

A través de un fuerte y contundente aparato ideológico el neoliberalismo se ha tornado hegemónico, y posee “penetrantes efectos en los modos de pensamiento, hasta el punto de que ha llegado a incorporarse a la forma natural” en que la mayoría de las personas interpretan, viven y entienden el mundo (Harvey, 2007, p.7). Como dice Harvey (2007), el neoliberalismo ha acarreado un acusado proceso de *destrucción creativa*; de los marcos y de

los poderes institucionales previamente existentes, de la división del trabajo, de las relaciones sociales, de las áreas de protección social, de las formas de vida y de pensamiento, de las actividades de reproducción, de los vínculos con la tierra y de los hábitos del corazón.

El neoliberalismo totaliza y eleva a la categoría de sagrado el intercambio económico, reduciendo todas las demás dimensiones humanas al mero ámbito económico del intercambio comercial. “Sostiene que el bien social se maximiza al maximizar el alcance y frecuencia de las transacciones comerciales y busca atraer toda la acción humana al dominio del mercado” (Harvey, 2007, p.8). Según Polanyi (2017), el efecto más profundo del neoliberalismo consiste en subordinar los propósitos humanos a la lógica impersonal del mecanismo de mercado.

Al haber surgido como una oposición al modelo fordista-keynesiano, el neoliberalismo, necesariamente, tuvo que presentarse como un cruento enemigo de la intervención estatal en la economía. No obstante, los supuestos ideológicos neoliberales no se agotan en la desregulación del mercado. Uno de sus ejes fundamentales es la libertad. Los fundadores del pensamiento neoliberal tomaron el ideal político de la dignidad y la libertad individuales como la base fundamental de la civilización. En ese sentido, el neoliberalismo resulta extremadamente seductor, pues lucha por principios loables, sin embargo, al analizar con calma sus presupuestos y la manera en que los entiende, el neoliberalismo se devela como un sistema repleto de excesos e incongruencias.

Lo primero que hay que señalar es que los derechos que el neoliberalismo promueve (la libertad, la igualdad, el derecho a la propiedad privada, el libre tránsito, la libertad de transacciones) resultan ser condiciones indispensables para la acumulación de capital. Sin los derechos de libertad, igualdad y propiedad privada, el sistema capitalista simplemente no podría existir, mucho menos en su fase neoliberal. Por ejemplo, cuando el derecho sobre la propiedad privada se extrapola al derecho sobre la propiedad del propio cuerpo se manifiesta el hecho de que los derechos que el neoliberalismo promueve están al servicio de la acumulación de capital, pues el derecho a decidir sobre el propio cuerpo se traduce, en última instancia, en el derecho que tiene cada quien de vender su fuerza de trabajo.

Otra característica del modelo neoliberal es su tendencia a “privilegiar un clima óptimo para las empresas frente a los derechos colectivos (y la calidad de vida) de la fuerza de trabajo



o frente a la capacidad del medio ambiente para regenerarse” (Harvey, 2007, p.80). Aunado a ello, en la práctica económica neoliberal, los Estados asumen la mayoría de los riesgos, mientras la iniciativa privada, protegida de las posibles pérdidas económicas, disfruta de la mayor parte de los beneficios. El brazo coercitivo del Estado protege los intereses corporativos y reprime a los disidentes.

La idea de la autorregulación del mercado ha sido uno de los fundamentos neoliberales más debatidos debido a su exceso de pretensiones y a sus tintes utopistas. Sin entrar en la discusión acerca de si es cierto o no que el mercado tiene dotes de trapecista, lo que es importante señalar aquí son las consecuencias que tiene el hecho de sostener una economía basada en la idea del autoequilibrio y la armonía que de él se supone se desprende. En la sociedad feudal tanto el trabajo como la tierra estaban subordinados a las reglas de la costumbre y la tradición. A diferencia de ello, en el modelo neoliberal se convierten en mercancías sujetas a las inclemencias de los tiempos económicos. El mercado autorregulado no admite que nadie interfiera en su dinámica y en su supuesto equilibrio autopoiético. La mercantilización de la tierra y el trabajo transforma en mercancías lo que antes fungía como contenedor socio-cultural.

La economía de mercado se distingue de los demás tipos de economías porque en ella cualquier cosa se vuelve una mercancía. En ese sentido, “una economía de mercado sólo puede existir en una sociedad de mercado” (Polanyi, 2017, p.132). En contrapartida con la lógica neoliberal, Polanyi (2017) sostiene que ni el trabajo ni la tierra son mercancías, o que lo son únicamente de manera ficticia. Una mercancía es un objeto producido para su venta en el mercado, y, en realidad, tanto el trabajo como la tierra responden a otro tipo de necesidades que trascienden la mera transacción comercial.

Sin embargo, cuando se vuelven mercancías, se ven sujetas a la ley de la oferta y la demanda. Al estar sometidas a las leyes del mercado, las mercancías ficticias son arrancadas de su verdadera sustancia, arrastrando a sus portadores (hombre y naturaleza) hacia su reducción a meras mercancías, es decir, a cosas. Cuando se deshecha la fuerza de trabajo, se deshecha con ella al sujeto que de ella es portador; cuando se deshecha la tierra, se desecha la naturaleza entera y el equilibrio que mágicamente crea en el mundo.

La mercantilización del hombre y de la tierra tiene consecuencias más profundas de las que a simple vista pudiera parecer. Para entender las profundas implicaciones de esta situación es pertinente volver al análisis que Marx hizo del sistema capitalista. En primera instancia, los dos elementos necesarios para producir un bien, a saber, fuerza de trabajo y materia prima, son maneras de nombrar a los hombres y a la naturaleza, respectivamente. En ese sentido, la compra de esos dos factores productivos es, en el fondo, la compra del propio hombre y de la propia naturaleza. La dislocación causada por esos mecanismos fractura las relaciones entre los hombres y amenaza su hábitat natural con la exterminación (Polanyi, 2017).

El proceso de mercantilización no se agota en los factores tierra y hombre, sino que se filtra hacia todos los aspectos de la vida social e individual. La mercantilización supone la existencia de derechos de propiedad sobre procesos, cosas y relaciones sociales, así como que puede ponerse un precio a los mismos y que representan objetos de comercio. Consiste en comercializar con cosas que otrora no eran mercancías, como la cultura, la historia, la sexualidad, la naturaleza, el arte. “Precisamente porque el capitalismo es expansivo e imperialista, cada vez más áreas de la vida cultural se incluyen en la lógica de circulación del capital y del dinero” (Harvey, 1998, p.376). La neoliberalización ha roto los límites de lo no mercantilizable. Bajo una lógica posmoderna, celebra lo efímero y se opone a lo durable y constante.

La fractura de las relaciones sociales y su reducción a meras transacciones comerciales fue algo que el propio Marx (2020) identificó y explicó mediante los conceptos de fetichismo de la mercancía y la alienación del trabajo. Partiendo de la idea de que la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta siempre como un enorme cumulo de mercancías, Marx explicó que un bien solo tiene valor en tanto que en él está objetivado trabajo abstracto humano, es decir, el tiempo socialmente necesario para la producción de ese bien.

El despojo a la clase trabajadora de los medios de producción obligó a los individuos a vender lo único que les quedaba, su fuerza de trabajo. Así, la relación entre empleador y empleado se transfigura en una relación comercial donde se compra y vende tiempo de trabajo, lo cual quiere decir tiempo de vida. Lo misterioso de la forma mercantil es que



“refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo” (Marx, 2020, p.88). Es decir, la forma mercantil presenta ante los sujetos las relaciones entre personas como características atribuidas a los objetos y a las cosas.

Bajo la forma de mercancía la naturaleza física de las cosas deja de importar. Lo que aquí adopta la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es, en realidad, una relación social determinada entre mercancías. El fetichismo dota de autonomía y de vida propia a las mercancías y a las cosas. “Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio” (Marx, 2020, p.89). Los atributos sociales del trabajo desaparecen hasta que sucede el intercambio.

El neoliberalismo no ha creado sus propias contradicciones y desajustes, sino que ha agudizado los que pertenecen al propio sistema capitalista. Precisamente bajo esa premisa es que Harvey (2007) recupera algunas ideas de Marx para analizar el esquema de acumulación flexible arropado por el neoliberalismo. Harvey identifica tres rasgos fundamentales del modo de producción capitalista que se han profundizado con el modelo neoliberal.

Primero, el sistema capitalista tiende siempre y de forma constante al crecimiento. Tanto las ganancias como la acumulación sólo pueden lograrse a través del crecimiento constante. En ese sentido, la producción y el crecimiento deben ser continuas y no pueden darse el lujo de detenerse. Las interrupciones al proceso laboral provocadas por los límites naturales de la fuerza de trabajo resultan insoportables para el capitalista, por eso la jornada laboral tiende a prolongarse. Las pausas del proceso laboral implican pérdida de ganancias, lo cual escapa a la lógica del capitalista, basada en “el movimiento infatigable de la obtención de ganancias” (Marx, 2020, p.187). Esa es la razón de que la crisis se defina como falta de crecimiento. Pero como el crecimiento es algo imposible de saciar, la crisis se convierte en la situación normal del neoliberalismo.

El segundo rasgo que Harvey (2007) identifica es que el crecimiento está fundado en la diferencia que hay entre el valor de la fuerza de trabajo y el valor de lo que esa fuerza de trabajo produce. Esto es a lo que Marx dio el nombre de plusvalía. Sin plusvalor no habría ganancia, pues el empleador tendría que pagar al empleado la misma cantidad de dinero que

recibe de la venta de las mercancías. Únicamente un excedente de valor en las mercancías producidas permite la existencia de una ganancia. Debido a esta situación, el control y la explotación de la fuerza de trabajo es fundamental para el funcionamiento capitalista.

Por último, el sistema capitalista es esencialmente dinámico. Las leyes de la competencia orillan a los capitalistas a emprender una carrera de innovaciones en su afán de obtener ganancias. Es aquí donde la aceleración de los procesos productivos y de consumo cobra sentido. El capitalismo neoliberal está basado en la rapidez: rapidez de consumo, de producción, de intercambio, de innovaciones, de cambios, de ritmos de vida. En general, uno de los ejes de la modernización capitalista es la aceleración del ritmo de los procesos económicos y de vida (Harvey, 1998).

Las consecuencias de las prácticas y estructuras neoliberales van desde la individualización hasta la fractura de lo que en la tradición sociológica se conoce como síntesis social. Mediante la conversión de la fuerza de trabajo en mercancía, ha dislocado los vínculos sociales y ha destruido todo tipo de solidaridad colectiva. Para llenar ese vacío, han surgido nuevas formas de relaciones sociales, como bandas y cárteles criminales, minimafias, nuevas organizaciones comunitarias, cultos seculares y sectas religiosas. “Estas son las formas sociales alternativas que colman el vacío que se deja atrás cuando los poderes estatales, los partidos políticos y otras formas institucionales son activamente desmantelados o simplemente se marchitan como centros de esfuerzo colectivo y de vinculación social” (Harvey, 2007, p.188).

La proliferación de reivindicaciones religiosas en las abandonadas regiones rurales en China (sectas religiosas), en América Latina (proselitismo evangélico), en África y en Oriente Próximo (tribalismo y fundamentalismo religiosos, respectivamente) es un testimonio de la necesidad que tienen estas sociedades de construir nuevos mecanismos significativos de solidaridad social. “El progreso del cristianismo evangélico fundamentalista en Estados Unidos guarda cierta conexión con la proliferación de la inseguridad laboral, la pérdida de otras formas de solidaridad social y la vacuidad de la cultura de consumo capitalista” (Harvey, 2007, p.188).

La dislocación social está estrechamente ligada a la individualización, es decir, al proceso mediante el cual el sujeto se abstrae del colectivo para vivir exclusivamente en la esfera de

sí mismo. En una sociedad donde la libertad personal al interior del mercado es la base de las relaciones, el individuo es el único responsable de sus fracasos y de sus victorias. El éxito y el fracaso son interpretados en términos exclusivamente individuales y personales, y no son vinculados ni atribuidos a los defectos del sistema. La competencia se ve como algo positivo, mientras se relega al desuso a la cooperación y a la solidaridad.

“El sistema de la seguridad social se ve reducido a su mínima expresión para ceder el paso a un sistema que hace hincapié en la responsabilidad personal. La incapacidad personal se atribuye por regla general a fracasos personales y, en la mayoría de los casos, se culpabiliza a las víctimas de su situación” (Harvey, 2007, pp.85-86). El sujeto moderno, que es responsabilizado por su fracaso, en realidad fracasa en el contexto de un Estado neoliberal que crea constantemente legislaciones y marcos normativos que suponen una ventaja para las grandes corporaciones y los grandes capitales multinacionales mientras dejan en desventaja a la mayor parte de la población.

Sin embargo, los propios países que alientan las prácticas neoliberales de mercados abiertos, desregulados y flexibles en todo el mundo, a saber, los países industrializados y avanzados, son los primeros en proteger sus mercados internos a través de sus gobiernos. En Estados Unidos y en gran parte de Europa occidental el proteccionismo y la intervención gubernamental no sólo son vigentes hoy en día, sino que representan los ejes de esas economías. Por eso es que tanto Harvey (2007) como Amin (1999) califican al neoliberalismo como un proyecto utópico.

El neoliberalismo es la cara económica de la posmodernidad. Tal como sugiere su nombre, la posmodernidad es esa etapa de tránsito de la Modernidad a una era que intenta superar y trascender las pautas modernas. Es precisamente en la etapa posmoderna en donde los desajustes propios del sistema neoliberal han producido reacciones identitarias violentas y radicales. Debido al rechazo absoluto de los metarelatos propios de la Modernidad, al debilitamiento del poder de la clase trabajadora, a la hipertrofia del sistema productivo, a la reducción del hombre a objeto, de la naturaleza a mercancía y del complejo mundo social a meras interacciones económicas, la condición de la posmodernidad es crítica y tiende a volver violentos a los sujetos y a las sociedades en las que viven. Gran parte de la violencia

contemporánea responde al efecto polarizante del neoliberalismo globalizado, del cual se hablará en el siguiente apartado.

## **1.2 Mundialización del modelo neoliberal. Los efectos polarizantes de la globalización**

El fin de la Segunda Guerra Mundial significó una recomposición geopolítica a nivel global. Estados Unidos ocupó el puesto de la primera potencia mundial y dio comienzo la Guerra Fría. Durante los años que siguieron a la guerra el mundo se dividió en dos bandos. Por un lado, la Unión Soviética encabezaba el bloque del Este, que era socialista. En el otro bando, Estados Unidos comandaba el bloque occidental capitalista. Tras casi medio siglo de disputa, el bloque socialista fue aparatosamente derrotado, dando inicio a un proceso de globalización sin precedentes. La recomposición de las fuerzas provocó el fin del equilibrio de la posguerra y el inicio de lo que Amin (1999) llamó el caos generalizado.

La caída del Muro de Berlín en 1989 supuso la victoria del modelo capitalista neoliberal y su expansión por todo el mundo, incluso en los países anteriormente organizados de manera socialista o comunista. Como dice Maalouf (2011) en *El desajuste del mundo*, cuando cayó el Muro de Berlín sopló por el mundo un viento de esperanza. El fin del enfrentamiento entre Occidente y la Unión Soviética suprimía la amenaza de un cataclismo nuclear que había amenazado por casi cuarenta años la supervivencia de la especie humana. Se creía, a partir de ese momento, que la democracia iría pasando de mano en mano hasta cubrir todo el planeta; que se abrirían las barreras que separaban las diversas comarcas del globo para que los hombres, las mercancías y las ideas circularan sin trabas, inaugurándose una era de progreso y prosperidad.

Pronto, la realidad destrozó aquel optimismo y fascinación mundiales, mientras revelaba el oscuro camino que le aguardaba a la humanidad. La imposición del modelo capitalista neoliberal por todo el mundo significó la mundialización de sus desajustes y de sus injusticias. En muchos lugares, tuvo que ser impuesto por la fuerza y con las armas. Ahí donde ya había funcionado desde años anteriores, produjo un agravamiento de los desequilibrios socio-económicos y el surgimiento de nuevos miedos e inconformidades. A eso se le sumó que Europa, y en general el mundo occidental, se quedó sin puntos de referencia, y se vio forzado a desempeñar el papel de guía del resto del mundo bajo una total incompreensión de su propia identidad.

La globalización que siguió a la caída de la URSS y a la derrota del socialismo real fue una especie de extensión de un proceso de larga data cuyos orígenes algunos, como Sloterdijk (2014), identifican en la Grecia antigua. Si bien los argumentos de Sloterdijk acerca de la génesis de la globalización son certeros, para efectos del presente análisis globalización se entiende como el proceso de mundialización del sistema capitalista neoliberal y de su brazo derecho, el modelo cultural occidental, que empezó una vez que la Guerra Fría llegó a su fin.

Si bien la globalización inició con el desmoronamiento de la Unión Soviética, la expansión del neoliberalismo había comenzado algunos años antes. El primer experimento de formación de un Estado neoliberal se produjo en Chile tras el golpe de Estado de Pinochet el 11 de septiembre de 1973. El golpe contra el gobierno democráticamente elegido de Salvador Allende, espoleado por el miedo al socialismo, fue coordinado por las élites económicas nacionales y respaldado por algunas compañías estadounidenses, por la CIA y por el secretario de Estado norteamericano Henry Kissinger (Harvey, 2007).

Para reconstruir la economía chilena se convocó a un grupo de economistas conocidos como los *Chicago boys*, adscritos a la teoría neoliberal de Milton Friedman, los cuales, tras negociar con el FMI, revirtieron las nacionalizaciones y privatizaron los activos públicos, abriendo los recursos naturales a la explotación privada desregulada. El experimento chileno de instaurar un Estado neoliberal ofreció la seguridad necesaria para que, unos años más tarde, Inglaterra y Estados Unidos adoptaran los principios neoliberales al interior de su economía (Harvey, 2007).

El golpe militar contra Allende había copiado su receta de un golpe de Estado anterior igualmente organizado por la CIA. En 1953, en Irán, el golpe de Estado dirigido por Estados Unidos consistió en el derrocamiento del gobierno democráticamente electo de Mosaddeq y la entrega del poder al Sha de Irán, quien concedió contratos petroleros a las compañías norteamericanas, echando para atrás la nacionalización de las empresas británicas lograda por Mosaddeq. A lo largo del periodo posbélico, Estados Unidos estrechó alianzas de ese tipo por todo el mundo, afianzando su poderío y su hegemonía.

Tras el golpe militar en Chile las finanzas mundiales se organizaron en torno a la ocupación militar o a través del endeudamiento. Los países en vías de desarrollo fueron estimulados a solicitar numerosos créditos. Dado que los créditos estaban fijados en dólares

estadounidenses, cualquier ascenso del interés norteamericano conducía a los países acreedores de la deuda a una situación de impago. El primer protagonista de un impago fue México, país que entre 1982 y 1984 se declaró incapaz de pagar la deuda que tenía con Estados Unidos.

La administración de Reagan encontró, en la llamada eufemísticamente reestructuración de la deuda, un medio para obligar a México a llevar a cabo políticas neoliberales de apertura comercial y de desregulación estatal. “A cambio de la reprogramación de la deuda, a los países endeudados se les exigía implementar reformas institucionales, como recortar el gasto social, crear legislaciones más flexibles del mercado de trabajo y optar por la privatización” (Harvey, 2007, p.36).

El giro hacia la economía neoliberal, impulsado principalmente por Estados Unidos y Gran Bretaña, presentó dificultades muy temprano en su historia. La reducción de la inflación y la caída de las tasas de interés se produjeron a costa de unas elevadas tasas de desempleo (7,5 % en Estados Unidos durante la administración de Reagan y más del 10 % en el gobierno de Thatcher), de una reducción en la calidad de vida, bajo crecimiento económico y una creciente desigualdad en la renta.

En América Latina, la primera ola de neoliberalización iniciada a principios de la década de 1980 provocó “toda una década perdida”, estancamiento económico y turbulencia política (Harvey, 2007, p.98). En cambio, la década de 1980 les perteneció a los denominados tigres del este de Asia y a la Alemania Occidental, quienes fueron los motores de la economía global. Curiosamente, su éxito estuvo basado en la ausencia de políticas neoliberales. Por el contrario, lo que sucedió en los países neoliberales fue un enriquecimiento exponencial de las clases altas y de las élites económicas, así como una drástica reducción del nivel de vida de los trabajadores y, en general, de la clase baja (Harvey, 2007).

El neoliberalismo se impuso por todo el globo tras la década de 1980 a partir de tres elementos principales. En primer lugar, los mercados financieros experimentaron una ola de innovación y de desarrollo. En segundo lugar, se incrementó la movilidad geográfica de los bienes mediante la anulación de barreras tanto físicas (mediante la financiarización de la economía) como artificiales (a través de eliminación de aranceles y el control de divisas).



En tercer lugar, el complejo formado por *Wall Street*, el Fondo Monetario Internacional y el Departamento del Tesoro estadounidense ejerció una poderosa coerción que obligaba a los demás países a implementar políticas neoliberales. Aunado a estos factores, la ortodoxia económica, monetarista y neoliberal ejerció una influencia ideológica muy poderosa: en el consenso de Washington de mediados de 1990 se definieron los modelos de Estados Unidos y de Gran Bretaña como la única respuesta a los problemas globales.

Según el análisis presentado en *Imperio* por Hardt y Negri (2012), el efecto más importante de la Guerra Fría fue haber reorganizado las líneas que definían la hegemonía al interior del mundo imperialista, acelerar la decadencia de las viejas potencias y dar un nuevo impulso a la iniciativa estadounidense de construir un nuevo orden mundial igualmente imperialista. Si bien Estados Unidos no derrotó a la URSS, sino que ésta se derrumbó “bajo el peso de sus propias contradicciones internas”, una vez que terminó la Guerra Fría la responsabilidad de ejercer un poder de policía internacional recayó directamente en los Estados Unidos (Hardt & Negri, 2012, p.287). La Guerra del Golfo, en la que este país invadió Iraq, conocida como la operación Tormenta del Desierto, fue la primera ocasión en la que Estados Unidos pudo ejercer su papel de justiciero del mundo con total plenitud.

Así, una vez que se eliminaron las barreras impuestas por los soviéticos al mercado occidental, el mundo asistió a una globalización irreversible e implacable de los intercambios económicos y culturales, respaldada por el poder militar y la hegemonía norteamericanos. El papel de primera potencia mundial fue conquistado por Estados Unidos al fin de la Segunda Guerra Mundial, cuando a través de las estructuras financieras, militares y económicas se convirtió en el líder mundial.

Ante la crisis de Europa, la cultura estadounidense fue elevada al rango de modelo internacional. Lo que antes había sido característicamente estadounidense se volvió representativo de la cultura occidental en su conjunto. La hegemonía global de los Estados Unidos fue vista como la consecuencia inevitable y natural de la crisis europea diagnosticada por gente como Benjamin, Nietzsche, Burkhardt, Heidegger, Ortega y Gasset y otros. Sin embargo, la expansión global del capitalismo no fue un proceso uniforme. “En las diversas regiones y entre los miembros de las diferentes poblaciones, el capitalismo se desarrolló de

manera desigual: avanzaba a los tumbos, vacilaba, retrocedía, siguiendo una diversidad de itinerarios” (Hardt & Negri, 2012, p.202).

La hegemonía cultura y económica de Estados Unidos tras el derrumbe de la Unión Soviética puso en marcha un proceso globalizador con enormes consecuencias socio-culturales. Si bien la profundización de la globalización significó el final del orden internacional de la posguerra, no implicó que las contradicciones fundamentales del capitalismo desaparecieran. De hecho, esas mismas contradicciones se expandieron por todas las comarcas del globo, provocando tendencias mundiales de insatisfacción, desacuerdo e inconformidad.

Durante la Guerra Fría, los países vacilaban entre el modelo capitalista occidental y el socialista. Una vez que el enfrentamiento terminó, se acabaron también los posibles caminos que otrora habían servido de guía y de arena de disputa política. Todos los países tuvieron que adscribirse poco a poco al capitalismo o sufrir las consecuencias de no hacerlo, a saber, quedar completamente excluidos de la economía mundial. Sin embargo, pertenecer a la economía global supone, para la mayoría de los países, privatización y explotación de sus recursos naturales, debilitamiento de los mercados internos debido a la invasión de mercancías extranjeras, bajos salarios, desempleo, marginación, brechas salariales y crisis económicas constantes.

Si se observa la tendencia mundial del capitalismo global, rápidamente salta a la vista el hecho de que es un sistema esencialmente polarizador. Podría decirse que los desequilibrios económicos que se dan al interior de cada país se trasladan y reproducen a niveles mundiales, entre países. La explotación económica de continentes enteros (o partes de ellos), como África o América Latina, fue una condición necesaria para el desarrollo del capitalismo. Puede decirse que sin la explotación de los recursos y de la mano de obra del anteriormente denominado Tercer Mundo el desarrollo del capitalismo no hubiera podido suceder.

El efecto polarizador del sistema global, estudiado por Amin, Harvey y Sloterdijk (1999; 2007; 2019), puede entenderse mejor si antes se retoma la teoría marxista de la expansión del capital. Esto es así porque, desde sus orígenes, el sistema capitalista ha tendido hacia la expansión. “La tendencia a crear un mercado mundial —escribió Marx— está contenida directamente en el concepto de capital mismo. Todo límite se presenta como una barrera que



debe ser superada” (Hardt & Negri, 2012, pp.372-373). Precisamente bajo esa lógica Sloterdijk (2014) dice que la globalización no es más que la sumisión del globo a la forma del dinero.

En su análisis sobre la globalización, Sloterdijk (2019) sostiene que ésta es un fenómeno que inició con las representaciones griegas del mundo bajo una forma de círculo. Más adelante, los viajes a través del mar y la llegada de los europeos a nuevos territorios dieron un nuevo impulso al proceso globalizador. La última etapa de dicho fenómeno inició con la financiarización de la economía y el desarrollo de las tecnologías de la información. Resulta revelador que Marx (1948), más de cien años antes, también otorgara el nombre de globalización primitiva a la llegada de los españoles a América.

La importancia del análisis de Marx sobre el proceso de expansión del capital radica en que permite observar que la propia naturaleza del sistema, la cual se asienta sobre la producción, el consumo y la acumulación desenfrenados, requiere, para su funcionamiento, de un flujo constante hacia el exterior, mismo que responde a los límites que el capital va encontrando a su paso. Es decir, la globalización es el resultado de la necesidad del capital de expandir sus mercados para evitar un sobrecalentamiento del sistema provocado por la acumulación y producción excesivas.

El problema es que Marx atribuye el carácter expansivo a la clase burguesa y no al capital como tal: “espoleada por la necesidad de dar cada vez mayor salida a sus productos, la burguesía recorre el mundo entero. Necesita anidar en todas partes, establecerse en todas partes, crear vínculos en todas partes” (Marx, 1948, p.58). Si bien la burguesía era dueña del capital, le era imposible dominar las fuerzas descomunales de este último. El desarrollo científico y tecnológico de los medios de producción desató fuerzas productivas que después ya nadie pudo frenar ni desacelerar. Así, la necesidad de expansión fue un requerimiento del propio capital que los burgueses tuvieron que atender para no perder lo que tenían.

Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía dio un carácter cosmopolita a la producción y al consumo. Estableció un intercambio universal tanto de materias como de ideas, haciendo que el exclusivismo nacional resultara cada día más insostenible. Así, se impuso un modelo económico y cultural en todo el mundo. La burguesía arrastró a la corriente de la *civilización* a todas las naciones. Los bajos precios de sus mercancías

derrumbaron todos los muros y volvieron al más hostil de los extranjeros el comprador número uno. El capitalismo “obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción” (Marx, 1948, p.59). Las constriñe a adoptar la civilización, es decir, a adoptar el modo burgués de producción (Marx, 1948).

La circulación de mercancías es el punto de partida del capital. “De la creación del comercio mundial y el mercado mundial modernos data la biografía moderna del capital” (Marx, 2020, p.179). La división del trabajo en el mercado mundial es la condición que permite la venta de cualquier tipo de producto en cualquier parte del mundo. De hecho, “en la producción de mercancías la circulación es tan necesaria como la producción misma” (Marx, 2020, pp.149-150). Por eso Marx considera a la circulación como una continuación del propio proceso productivo, como una de sus fases.

Precisamente es la libre circulación de mercancías por el mercado mundial lo que vuelve universales la profundidad, el alcance y la intensidad de los procesos económicos. Como dice Harvey, “la reducción de las barreras espaciales y la formación del mercado mundial no sólo dan lugar a un acceso generalizado a los productos de las diferentes regiones y climas, sino que también nos ponen en contacto directo con todos los pueblos de la tierra” (Harvey, 1998, pp.130-131).

El concepto de imperio presentado por Hardt y Negri (2012) hace alusión a ese libre intercambio global sin restricciones ni fronteras. La ausencia de barreras vuelve el poder del imperio ilimitado. La pérdida de soberanía de los Estados nacionales ha significado el fortalecimiento de la soberanía del imperio, lo cual ha provocado que los pueblos del mundo no tengan la seguridad de ser dueños de su propio destino y que se sientan sometidos a un poder que excede y supera su fuerza e influencia. Puede adelantarse que es en parte esa pérdida de soberanía lo que hace surgir movimientos identitarios que revisten formas violentas.

Es por ello que “el imperio nació y se manifiesta como crisis” (Hardt & Negri, 2012, p.51). Aunado a ello, pese a que la genealogía del imperio es esencialmente europea, su lógica de dominio, nacida en Europa y apropiada más tarde por Estados Unidos, rige hoy las prácticas de dominación en todo el planeta. El imperio es una máquina biopolítica

globalizada. Es global porque se ha expandido por todo el mundo, y es biopolítica porque su estructura de dominación está centrada en la administración y en el control sobre la vida de los sujetos.

La lógica del imperio y su expansión por todo el orbe ha tenido, como una de sus principales consecuencias, un efecto polarizador a nivel mundial, es decir, ha acentuado las gigantescas brechas económicas que existen entre los países ricos, industrializados y avanzados y las naciones pobres, subdesarrolladas y poco o nada industrializadas. La pérdida de la soberanía por parte de los Estados-nación, así como la erosión de los viejos modelos de crecimiento “ha sumido a los países periféricos del Sur y del Este en una crisis del Estado-nación reavivando movimientos centrífugos que a menudo revisten una expresión étnica” (Amin, 1999, p.13).

La gran fractura entre un centro industrializado y regiones periféricas no industrializadas ha sido paralela a la emergencia de nuevas dimensiones de polarización. Esto es de suma importancia porque gran parte de la explicación que se dará más adelante sobre el surgimiento y la radicalización de los nuevos movimientos identitarios pasa por la existencia de resentimientos y frustraciones ligados a las condiciones económicas de pobreza y desigualdad, así como por la falta de oportunidades y de horizontes, expandidos por todo el mundo a partir de los grandes procesos globalizadores.

Sloterdijk (2019), por ejemplo, recurre a la imagen del Palacio de cristal retomada por Dostoievski en su novela *Memorias del subsuelo* para ejemplificar a qué se refiere con las grandes esferas de bienestar. Dostoievski estaba convencido de que el Palacio de Cristal edificado en Londres en 1851 era la figura donde mejor podía observarse la esencia civilizatoria occidental. La construcción, hecha de cristal, fungía como invernadero económico al tiempo que reflejaba su fragilidad. Su interior, repleto de tiendas y locales, era una especie de mercado encerrado en una burbuja cristalina que resguardaba al interior de los peligros y amenazas del exterior.

El Palacio de Cristal se asemejaba a los países industrializados al ser un centro comercial aislado de las duras realidades de otros lugares. Representaba el espacio interior del mundo del capital al tiempo que se erigía como el centro de consumo que sometía todos los ámbitos

de la vida a las dinámicas de producción. La novela de Dostoievski representa el acta de fundación de la moderna psicología del resentimiento y “la primera manifestación de enemistad a la globalización” (Sloterdijk, 2019, p.203). Bajo las superficies brillantes del mundo de la mercancía se oculta un mundo de trabajo arduo más bien desagradable y desesperado.

Cuando Žižek (2015) retoma la noción de esfera de Sloterdijk para analizar el atentado a las Torres Gemelas del 11 de septiembre de 2001 en realidad está haciendo alusión a la misma situación que Dostoievski con su Palacio de cristal y que Benjamin con sus famosos pasajes parisinos. La idea en común es que las sociedades occidentales viven bajo la protección de grandes esferas que los aíslan de los peligros y de la realidad. No obstante esa frágil seguridad (que puede ser destrozada con un avión o con una bomba), la vida ascética, aislada y pulimentada que se vive en las zonas de acceso restringido, ya sea un país o un complejo habitacional, siente una inevitable “nostalgia de la decadencia material del mundo real” (Žižek, 2015, p.17).

Al tiempo que Žižek (2015) escribía su libro *Bienvenidos al desierto de lo real*, la Unión Europea tomaba la decisión de crear una policía paneuropea para resguardar las fronteras de Europa y asegurar así el aislamiento del territorio de la Unión e impedir el flujo de inmigrantes. La actual construcción y reforzamiento de muros, tema tratado por Brown (2015) en su libro *Estados amurallados, soberanía en declive*, refleja el propio funcionamiento de la economía global: los muros no sólo reflejan la decadencia de las soberanías nacionales, sino la preocupación por salvaguardar al próspero Occidente de los peligros que su propio modelo mundializado crea para él mismo.

Ante la libre circulación presumida por la globalización, Žižek (2015) recuerda la distinción marxista entre relaciones entre cosas y relaciones entre personas, pues son las cosas, es decir, las mercancías, las que circulan con libertad, mientras que la circulación de personas está cada vez más controlada y contenida. Así, “la división fundamental se da entre quienes están incluidos en la esfera de la (relativa) prosperidad económica y quienes quedan excluidos de ella” (Žižek, 2015, p.116). Y por eso se pregunta: “¿tenemos, aquí en Occidente, algún derecho a condenar a los excluidos cuando utilizan cualquier medio, incluido el terror, para combatir su exclusión?” (Žižek, 2015, p.117).

La desigualdad generada por el capitalismo no es nueva, sin embargo, con los procesos de globalización se ha agudizado y mundializado. Hoy, gran parte de los países del planeta se sienten excluidos y fuera del juego mundial. La brecha entre países pobres y ricos crece con cada día que pasa. Eso genera una profunda insatisfacción, así como sentimientos de odio y de resentimiento hacia Occidente y su exclusiva prosperidad. Esos sentimientos se truecan con facilidad en luchas identitarias cuando también existe la sensación de amenaza a la identidad o a una parte de ella.

El componente identitario se relaciona con el sistema capitalista global de múltiples y complejas formas, sin embargo, el neoliberalismo tiende a alentar los nacionalismos para enredar a los Estados-nación en la lógica competitiva. Instrumentaliza la identidad nacional para volverla motivo de competencia, pero también la transforma en un factor de segregación y exclusión. En China, por ejemplo, ha habido una abierta apelación al sentimiento nacionalista en la lucha por obtener una posición en la economía global.

Tanto Corea del Sur como Japón se encuentran asimismo desbordados por un sentimiento nacionalista y, en ambos casos, este hecho puede ser considerado como un antídoto frente a la disolución de los antiguos vínculos de solidaridad social bajo el impacto del neoliberalismo (Harvey 2007). En su momento también Margaret Thatcher invocó el nacionalismo inglés para instrumentalizar las reformas neoliberales en el contexto de la guerra de las Malvinas.

El juego neoliberal de utilizar a las fuerzas nacionalistas para su propia consolidación como sistema económico puede provocar catastróficas consecuencias de enfrentamientos identitarios radicales si la asfixia de la desigualdad y de los desequilibrios económicos llega a ahogar a los países más allá de lo que pueden soportar. Con extrema facilidad, el nacionalismo puede volverse el peor enemigo de una economía que busca la apertura comercial y el libre tránsito de productos, bienes y personas. Una dosis de más de sentimiento nacionalista puede transformar un Estado neoliberal competitivo en un Estado fascista anticapitalista y en contra de la diversidad. Si no se administran con precaución, los sentimientos identitarios pueden volverse contra el propio sistema que los ha desatado para su uso en la búsqueda de la consolidación de países neoliberales (Harvey, 2007).

El progreso general de la neoliberalización se ha visto marcado por el desarrollo geográfico desigual. “Los potentes impulsos hacia la neoliberalización han emanado de un

reducido número de epicentros de máxima importancia, o bien se han orquestado directamente desde ellos” (Harvey, 2007, p.98). Un hecho constante dentro de la historia de neoliberalización desigual ha sido la tendencia universal a incrementar la desigualdad social y a dejar expuestos a los segmentos menos afortunados de cada sociedad a los fríos vientos de la austeridad y al desapacible destino de una progresiva marginalización. La increíble concentración de poder y de riqueza es, según Harvey (2007), un producto esperado de la instauración de políticas neoliberales.

Sin embargo,

“una parte de la genialidad de la teoría neoliberal ha sido proporcionar una máscara benévola sembrada de deleitosas palabras como libertad, capacidad de elección o derechos, para ocultar la terrible realidad de la restauración o la reconstitución de un desnudo poder de clase tanto a escala local como transnacional, pero más particularmente en los principales centros del capitalismo global” (Harvey, 2007, p.130).

El proceso de modernización faltó a su promesa de desarrollo y emancipación de las necesidades. En su lugar destruyó las culturas locales y concentró el poder político y económico en élites nacionales que pactan constantemente con los grandes gigantes de la industria internacional para otorgar concesiones y contratos a modo. Precisamente es por eso que Hardt y Negri dicen que “una de las operaciones más potentes de las estructuras del poder imperialista moderno fue enemistar a las masas del globo” (2012, p.89). Aunque haya contribuido a poner fin al colonialismo y al imperialismo, el neoliberalismo construyó sus propias relaciones de poder basadas en la explotación, las cuales son más brutales que aquellas que destruyó.

“Las nuevas tecnologías de la comunicación, que habían prometido una nueva democracia y una nueva igualdad social, en realidad crearon nuevas líneas de desigualdad y exclusión, no solo en los países dominantes, sino también y especialmente fuera de ellos” (Hardt & Negri, 2012, p.471). Así, a partir del monopolio de la tecnología, de los mercados financieros, de los recursos naturales, de los medios de comunicación y de las armas de destrucción masiva, los países desarrollados han polarizado la organización económica mundial, relegando a las periferias a la condición de meros accesorios de la economía mundial.



La tesis central de Amin en su libro *El capitalismo en la era de la globalización* es que “la lógica que gobierna el sistema capitalista perpetúa la polarización centro/periferia” (Amin, 1999, p.24). Su tesis es relevante porque de ella se desprende la idea de que esa polarización mundial hace resurgir los nacionalismos y todo tipo de luchas sociales que desafían la utópica globalización del progreso. De hecho, Amin va más allá y plantea que lo que sucede no es que el sistema neoliberal genere crisis económicas, desigualdad y pobreza, sino que es la propia lógica del sistema la que funciona *a través* de esos mecanismos. Son, en realidad, sus propios medios de funcionamiento.

El país sobre el que se ha descargado la responsabilidad del mantenimiento de ese *orden* mundial es Estados Unidos. Así como en el siglo I los senadores romanos le pidieron a Augusto que asumiera los poderes imperiales en aras del bien público, hoy las organizaciones internacionales le piden a Estados Unidos que asuma el rol central en la nueva organización mundial. Debido a ello, “en todos los conflictos regionales de fines del siglo XX, desde Haití hasta el Golfo Pérsico y desde Somalia hasta Bosnia, los Estados Unidos fueron convocados a intervenir militarmente” (Hardt & Negri, 2012, pp.289-290). Por ello, y porque el mercado global ayuda a que las transferencias financieras y los excedentes de ahorro se dirijan hacia Estados Unidos, es que Hardt y Negri dicen que “si la modernidad fue europea, la posmodernidad es estadounidense” (2012, p.16).

### **1.3 La individualización y despolitización de la realidad**

Uno de los resultados más alarmantes del neoliberalismo posmoderno es su tendencia a la individualización. Las pautas del mercado y de la sociedad de consumo posfordistas incentivan la competencia y el egoísmo desenfrenados en aras de obtener mayor producción y, por ende, mayores ganancias económicas. La individualización es un fenómeno asociado a la profundización de algunas de las patologías sociales que Marx (2020) ya había anticipado en su análisis del capitalismo. En última instancia, lo que la hiperindividualización genera es la despolitización de la realidad social.

Como ya se señaló anteriormente, la individualización está vinculada a dos elementos centrales en la teoría marxista, a saber, el fetichismo de la mercancía y la alienación del trabajo. Ambos fueron mencionados y escuetamente presentados en el primer apartado de este capítulo, así que corresponde ahora profundizar en ellos y explicar la manera en que



generan la individualización y despolitización de la vida social. Si bien la base marxista es indispensable para este tipo de análisis, no se puede entender la realidad actual sin una lectura renovada de los cambios y las transformaciones contemporáneas que han sucedido a nivel económico-social.

En el tomo uno de *El capital*, Marx (2020) explica que el fetichismo de la mercancía esconde las relaciones sociales de producción para hacerlas pasar por relaciones entre cosas. Es decir, reduce las complejas relaciones sociales entre personas a relaciones entre objetos, entre lo que aquellas producen. Debido a ello los hombres creen que las cosas tienen valor por sí mismas, que guardan en su interior un valor que les es inherente. Ese otorgarles a las cosas un valor que no tienen es el denominado fetichismo de la mercancía.

La categoría teórico-conceptual que permite entender el fetichismo de la mercancía es el valor. Toda mercancía tiene dos tipos de valor: valor de uso y valor de cambio. El valor de uso radica en la manera en que se utiliza un objeto para satisfacer una necesidad. Así, el valor de uso del agua sería saciar la sed. El valor de cambio es aquella abstracción del tiempo de trabajo necesario para producir un objeto, la cual es representada por un valor objetivado en un medio de intercambio, como el dinero.

Cuando las personas intercambian bienes lo hacen a través de la base del valor de cambio, lo cual les impide observar el trabajo contenido en una mercancía. Si bien el dinero representa el tiempo de trabajo empleado en producir algo, lo único que logra representar es el tiempo de trabajo abstracto. Aquí no importa si el trabajo es fatigoso, intelectual, físico, peligroso o aburrido, pues todo trabajo se objetiva en el valor de cambio representado en el dinero. Sólo una cosa que parece tener valor en sí misma puede ser objeto de ser fetichizada.

El dinero y el intercambio de mercado son los dos factores que enmascaran las relaciones sociales que subyacen a las relaciones entre cosas. Ese ocultamiento es la esencia de la noción de fetichismo de la mercancía. “Las condiciones de trabajo y de vida, el sentido de la alegría, de la ira o la frustración que están detrás de la producción de mercancías, los estados de ánimo de los productores; todos ellos están ocultos y no los podemos ver cuando intercambiamos un objeto (dinero) por otro (la mercancía)” (Harvey, 1998, p.121). Todas las huellas del trabajo, incluida la explotación, están borradas del objeto. El concepto de

fetichismo pone a la luz el hecho de que los sujetos que viven en el capitalismo moderno dependen de otros cuya vida y cuyas aspiraciones les permanecen completamente ocultas.

Todo el universo del trabajo social, de la producción y del arduo trabajo cotidiano es representado mediante la ficción arbitraria del dinero. El hecho de que los símbolos dinerarios sean cada vez más ligeros y compactos produce una sensación de aligeramiento del trabajo ajeno. Los fatigosos esfuerzos del trabajador quedan ocultos tras la ligereza del símbolo dinero, lo cual lleva a la desvalorización del trabajo. Como el dinero es la única representación del trabajo social, la apropiación del dinero implica, en última instancia, la apropiación del trabajo ajeno y de los sujetos que lo llevan a cabo.

Aunado a ese proceso de abstracción del trabajo sucede la alienación del mismo, la cual consiste en el extrañamiento por parte del trabajador hacia el objeto que produce. Tanto la división del trabajo como su consecuente partición y especialización genera una situación en la que el trabajador no se reconoce ni a su trabajo ni a sí mismo en el objeto que elaboró. “El objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor” (Marx, 1844, p.26). La enajenación es extrañamiento de la cosa frente al sujeto que las elaboró.

La única manera en la que el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo es como algo ajeno a él mismo. Por eso entre más se implica el trabajador en su trabajo, más extraño le parece el mundo y más pobres son él y su mundo interior. En el momento en el que el trabajador pone su vida en el objeto ésta ya no le pertenece a él sino al objeto; deja de ser dueño de sí mismo. Cuanto mayor es el producto del trabajo más insignificante es el trabajador. La alienación del trabajo no implica solamente que el trabajo se convierta en un objeto, sino que éste existe fuera e independientemente del sujeto, que obtiene poder propio y que se le presenta como algo hostil y ajeno. La enajenación del trabajo deviene aquí en una pérdida de sentido del mundo exterior sensible (Marx, 1844).

A la enajenación respecto del objeto le sucede la enajenación respecto de sí mismo. La relación que el trabajador establece con su propia actividad sufre igualmente los efectos de la enajenación. También la actividad que realiza se le presenta como una actividad extraña, que no le pertenece y en la que no encuentra ninguna satisfacción. Esa es la razón de que el

trabajador piense que su trabajo es un acto dirigido contra él. Como su trabajo no le pertenece a él sino a otro, el sujeto se relaciona con su actividad como con una actividad no libre que está al servicio y bajo las órdenes y los caprichos de otro.

El trabajador se ve reducido a mero tiempo de trabajo personificado. En esta situación todas las diferencias y contingencias individuales se disuelven. Ahora bien, para que el trabajador pueda ser convertido en puro tiempo de trabajo es indispensable que esté desposeído de todo medio de producción y que lo único que le quede sea vender su fuerza de trabajo. De ahí que la acumulación de capital no sea otra cosa que acumulación de tiempo de trabajo y que la Economía Política sólo reconozca al obrero “en cuanto animal de trabajo, como una bestia reducida a las más estrictas necesidades vitales” (Marx, 1984, p.6).

La reducción del hombre a simple *animal laborans* es una condición necesaria y anterior a su conversión en máquina. El capitalismo hizo volar en pedazos todas las barreras erigidas por las costumbres, la naturaleza, la edad, el sexo, el día y la noche que servían de receptáculo cultural y de contención para dar sentido a la vida de los sujetos. En su lugar instauró una dictadura del capital, de la producción, del consumo y del trabajo sin límites. Por eso la preocupación de la Carta Magna de la que habla Marx (2020) hacia el final de *El capital* se centra en cuándo termina el tiempo que el obrero vende y cuándo comienza el tiempo que le pertenece a sí mismo.

En estas circunstancias acontece la pérdida de sí mismo y el surgimiento del hombre completamente egoísta. Al codificar cualquier tipo de relación social mediante el lenguaje mercantil de comprador y vendedor, el único poder que reúne a los hombres y los pone en relación es el de su egoísmo. “El hombre egoísta es el resultado pasivo, simplemente encontrado, de la sociedad disuelta” (Marx, 2017). El ideal que respalda esta dinámica es el de la libertad, entendida como libertad del sujeto replegado sobre sí mismo, completamente aislado, solo y autosuficiente. Como observaron Deleuze y Guattari (2019), el capitalismo supone un desmantelamiento de las grandes máquinas sociales precedentes.

En este punto el vínculo entre el capitalismo y los ideales liberales y neoliberales se observa con claridad. El derecho humano de la propiedad privada se traduce en derecho de cada quien a disfrutar su patrimonio y a disponer de él arbitrariamente sin atender a los

demás, de forma ajena a la sociedad o al colectivo. Es el derecho del interés personal. Esta suerte de ampliación de la libertad individual constituye el fundamento de la sociedad capitalista, la cual “hace que todo hombre encuentre en otros hombres, no la realización, sino, por el contrario, la limitación de su libertad” (Marx, 2017, p.29).

En consecuencia, la igualdad es la igualdad de la libertad individual, y la seguridad el supremo concepto de la sociedad burguesa, según la cual la sociedad sólo existe para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. La obsesión con la seguridad provoca el enaltecimiento del egoísmo y no su disolución. Ninguno de los derechos liberales, por lo tanto, va más allá del sujeto egoísta e individualista interesado sólo en su bienestar personal. El único nexo que mantiene cohesionada a la sociedad capitalista es el interés egoísta por la conservación de su propiedad y de su persona en términos individuales. En la sociedad burguesa “el hombre sólo es reconocido bajo la forma del individuo egoísta” (Marx, 2017, p.35).

El sistema capitalista, especialmente en su forma neoliberal, ha desgarrado las antiguas ligaduras que ataban a los hombres a sus superiores naturales y cósmicos para no permitir otro vínculo entre ellos más que el frío interés y el cálculo egoísta. Ha sustituido cualquier tipo de libertad por la libertad de comercio y en lugar de la explotación velada por la religión o por el poder político ha establecido una explotación abierta, directa y descarada. Sumado a eso, ha creado un mundo lleno de pseudosatisfacciones, excitante superficialmente pero hueco en su interior.

En el sistema capitalista de mercado los lenguajes comunes materiales del dinero y de las mercancías proporcionan una base universal que une a todo el mundo en un sistema idéntico de evaluación mercantil. El dinero, así como la división técnica y social del trabajo altamente organizada, constituyen grandes fragmentadores sociales. El trabajo asalariado también coadyuva a la individualización toda vez que divide el trabajo y remunera de forma individual a los trabajadores, los cuales no pueden tomar consciencia de la relación social que está detrás de la producción de bienes. La conversión del trabajo en trabajo asalariado significa la separación del trabajo de su producto. Cuando los capitalistas compran fuerza de trabajo instrumentalizan a los sujetos, reduciéndolos a meros medios de producción y arrebatándoles su humanidad.

El trabajador asalariado se vuelve opaco y potencialmente desconocido. La minuciosa división y organización del trabajo del capitalismo tardío aliena a los trabajadores de los productos que elaboran; ya no controlan el proceso productivo (ni siquiera lo conocen en su totalidad), y mucho menos advierten el valor del fruto de sus esfuerzos. Reduce a los sujetos a fragmentos de personas, pues sus actividades son tan específicas que sólo deben concentrarse en repetir la misma actividad mecánicamente. La fragmentación del trabajador conlleva a la pérdida de control sobre los instrumentos de producción, lo que hace que se convierta en un apéndice de la máquina (Harvey, 1998).

A pesar de que las estructuras político-económicas contemporáneas no pueden ser entendidas ignorando la contribución marxista, hoy en día se vive una época posmarxista. La dominación en la actualidad responde a un refinamiento de los medios a través de los cuales se ejerce el poder y la explotación económica. La dominación impersonal, propia del sistema neoliberal, hace pasar los aparatos de dominación como fuerzas superiores y potencias exteriores, en las que el sujeto no es más que un simple ejecutor resignado, mientras oculta que son el resultado de las propias acciones individuales y de las de los otros.

Foucault (2009) fue el primero en darse cuenta del tránsito de la sociedad de control a la sociedad disciplinaria. Desde el siglo XVII el poder ya no se manifiesta como el poder de muerte del soberano que se asemeja a Dios, sino mediante técnicas capilares de disciplinamiento. El poder soberano, asegurado por la espada, amenazaba con la muerte. El poder disciplinario, por el contrario, no es un poder de muerte sino un poder de vida; controla y administra la vida en su totalidad, por eso recibe el nombre de biopoder. “El tránsito del poder soberano al disciplinario se debe al cambio de la forma de producción, a saber, de la producción agraria a la industrial” (Han, 2014, p.36). Esto es así porque la producción industrializada requiere disciplinar el cuerpo para ajustarlo a la producción mecánica y mecanizada. Las disciplinas permiten el control minucioso del cuerpo volviéndolo dócil y útil.

La sociedad de control es aquella en la que la dominación social se logra a través de una red difusa de dispositivos y aparatos que producen y regulan las costumbres, los hábitos y las prácticas productivas. Hacer trabajar a esa sociedad y asegurar su obediencia se obtiene mediante la acción de instituciones como la prisión, la fábrica, la escuela y el hospital, las

cuales articulan el terreno social. El poder soberano gobierna estructurando los parámetros y los límites del pensamiento y la práctica, sancionando y prescribiendo las conductas normales y las desviadas. “Toda la primera fase de acumulación capitalista (en Europa y en otras partes) se llevó a cabo según este paradigma de poder” (Hardt & Negri, 2012, pp. 56-57).

La sociedad disciplinaria, en cambio, debe entenderse como aquella sociedad que se desarrolla en el borde último de la Modernidad y se extiende hasta la posmodernidad, en la cual los mecanismos de dominación se vuelven inmanentes al campo social y se distribuyen completamente por los cerebros y los cuerpos de los sujetos, de modo tal que éstos interiorizan cada vez más las conductas de integración y exclusión social adecuadas para ese dominio.

El poder se ejerce ahora a través de dispositivos que organizan directamente los cerebros y los cuerpos con el propósito de conducirlos hacia un estado autónomo de alienación. En la sociedad disciplinaria, el poder trasciende el ámbito de las instituciones sociales para interiorizarse en el sujeto y hacer que él mismo se autorregule. A esta tendencia responde la noción de microfísica del poder, la cual engendra lo que Bourdieu llamó el poder simbólico (Hardt & Negri, 2012).

El paradigma del poder moderno es biopolítico. El biopoder, centrado en lo que Agamben (2016) llama *nuda vida*, pone en juego la propia producción y reproducción de la vida biológica en cuanto tal. En la sociedad contemporánea el poder reviste la forma de “un control que se hunde en las profundidades de las conciencias y los cuerpos de la población y, al mismo tiempo, penetra en la totalidad de las relaciones sociales” (Hardt & Negri, 2012, p.59). Foucault sostuvo en varios trabajos que el paso del Estado soberano del *ancien régime* al Estado disciplinario moderno es imposible de comprender sin tomar en cuenta cómo el poder biopolítico fue puesto al servicio de la acumulación de capital.

Así como Foucault advirtió el salto de un paradigma de poder a otro, Han (2014) ha develado un nuevo mecanismo de dominación. El tránsito que el autor surcoreano vaticina es el del sujeto controlado y doblegado al sujeto que se experimenta como individuo libre: “hoy creemos que no somos un sujeto sometido, sino un proyecto libre que constantemente se replantea y se reinventa” (Han, 2014, p.11). Esta nueva forma de dominación, que en lugar



de restringir la libertad la explota, resulta más eficiente porque va acompañada de una falsa sensación de libertad.

El yo como proyecto, que cree haberse liberado de las coerciones externas, se somete a coacciones internas en forma de imperativos de rendimiento. Por medio de la libertad individual se consume la libertad del capital. La autoexplotación sin clases, es decir, posmarxista y posdisciplinaria, vuelve imposible la revolución social, la cual descansaría en la dicotomía explotadores y explotados. El aislamiento del sujeto posmoderno evita la formación de un *nosotros* de carácter político con capacidad para llevar a cabo una acción común.

En sus análisis sobre el poder, Han (2014; 2019) sostiene que cuanto mayor es el poder, más silenciosamente actúa. El poder que caracteriza al régimen neoliberal no presenta una forma negativa sino permisiva y, por ende, positiva. La técnica por antonomasia del poder neoliberal se vuelve invisible al presentarse como permisividad. El sujeto sometido no es consciente de su sometimiento; al contrario, se piensa libre y sin ataduras. “El entramado de dominación le queda totalmente oculto” (Han, 2014, p.28). Así, el poder inteligente no opera contra la voluntad de los sujetos, sino que la direcciona a su favor. En lugar de reprimir, seduce; en lugar de prohibir, complace. El sujeto posmoderno ya no trabaja para satisfacer sus necesidades, sino para cubrir necesidades que el sistema le ha presentado como propias.

Cuando Margaret Thatcher declaró hace unos años que “no había eso que se llama sociedad sino únicamente hombres y mujeres individuales” (Harvey, 2007, p.29), exponía con toda claridad en qué consiste la ideología neoliberal. Todas las formas de solidaridad social han sido paulatinamente disueltas en favor del individualismo, el egoísmo, la propiedad privada y la responsabilidad personal. Lo que la individualización busca, dice Sloterdijk (2018), es forjar un ser humano completamente compatible con el capital, lo cual implica un profundo vaciamiento del mundo interior.

Anteriormente, las sociedades primitivas no conocían el hambre individual. Si había hambre, ésta era sufrida por todos los miembros de la comunidad. Al estar basada en la solidaridad, la comunidad asistía a quien lo necesitara. Las sociedades *bárbaras* no dejaban morir a sus miembros de hambre. Una de las primeras contribuciones del hombre blanco al mundo *salvaje* fue la introducción del flagelo del hambre como motor para obligar a los



individuos a vender su fuerza de trabajo. El aniquilamiento de la sociedad orgánica impuso el hambre como incentivo para hacer trabajar al sujeto. Lo que el capitalismo tardomoderno ha destruido ha sido, pues, el alma del ser humano y todo sentimiento de comunidad que ella intuitivamente entiende como necesario para su libre expresión ontológica.

#### **1.4 La mercantilización de la vida y la sacralización del intercambio económico**

El desarrollo y la consolidación del capitalismo neoliberal han ido de la mano de un profundo proceso de mercantilización de la vida. Como ya se dijo, el sistema capitalista posmoderno ha tendido a subordinar todos los ámbitos de la vida a la esfera económica. Además, ha reducido las relaciones sociales a simples transacciones económicas. Todas las antiguas instituciones sociales y culturales han sucumbido al poder del mercado y su capacidad de absorber a la dinámica mercantil el más íntimo de los espacios privados.

La mercantilización de la vida comenzó en el momento en que la fuerza de trabajo se convirtió en una mercancía. Ya antes se señaló que para que esto ocurra debe haberse despojado a los trabajadores de todo medio de producción. La fuerza de trabajo es la única mercancía cuyo valor de uso es al mismo tiempo fuente de valor. Para que la fuerza de trabajo aparezca como mercancía es necesario que su poseedor la ofrezca y venda como tal. A su vez, eso sólo ocurre cuando el vendedor de la fuerza de trabajo es libre de disponer de ella.

Sólo en el modo de producción capitalista todos los productos, incluido el trabajo, adoptan la forma de mercancía. De hecho, la condición histórica necesaria para el desarrollo del capitalismo es que el poseedor de los medios de producción encuentre en el mercado de mercancías al trabajador libre que ofrece y vende su fuerza de trabajo. En la mercancía fuerza de trabajo la corporeidad del sujeto que la vende está inherentemente anclada a ella. Incluso, debe decirse, la mercantilización de la fuerza de trabajo es, en última instancia, la mercantilización de la vida, toda vez que el valor de la fuerza de trabajo se mide por el tiempo necesario invertido en una actividad.

Así, la mercantilización del mundo alcanza una de sus primeras mesetas al mercantilizar la vida en su forma de tiempo de trabajo. Cuando Marx (2020) habla de la reproducción de la fuerza de trabajo se refiere a todas las condiciones que le permiten al obrero estar vivo y presentarse diariamente en la fábrica para trabajar. El salario representa, en ese sentido, el

valor de los medios de vida del trabajador. Al otorgarles un valor monetario, todo lo que el trabajador necesita para sobrevivir adquiere también la forma de mercancía.

Siguiendo esa lógica, la muerte del trabajador implica el cese de la producción. La fuerza de trabajo que llega a su fin con la muerte del trabajador debe ser rápidamente sustituida por nuevos trabajadores. Así se mercantiliza con la vida y con los trabajadores. La idea de que la muerte representa el fin de la producción será de enorme relevancia cuando se analice el terrorismo. Baste aquí con señalar que precisamente la histeria posmoderna por la salud implica una especie de obsesión por la producción, la cual no puede darse en condiciones de muerte o enfermedad. La muerte, entonces, es la única condición que hasta ahora le ha podido hacer frente a la totalización de la esfera mercantil en el mundo capitalista tardomoderno.

Como el obrero a lo largo de su vida no es otra cosa que fuerza de trabajo, todo su tiempo disponible se vuelve tiempo de trabajo. El capitalismo

“usurpa el tiempo necesario para el crecimiento, el desarrollo y el mantenimiento de la salud corporal. Roba el tiempo que se requiere para el consumo de aire fresco y luz del sol. Escamotea tiempo de las comidas y, cuando puede, las incorpora al proceso de producción mismo, de tal manera que al obrero se le echa comida como si él fuera un medio de producción más, como a la caldera carbón y a la maquinaria grasa o aceite. Reduce el sueño saludable —necesario para concentrar, renovar y reanimar la energía vital— a las horas de sopor que sean indispensables para revivir un organismo absolutamente agotado” (Marx, 2020, pp. 319-320).

La obsesión por la maximización de la fuerza de trabajo se explica con el concepto de plusvalor. Como ya se dijo, la plusvalía es la diferencia de valor que existe entre el costo de la fuerza de trabajo que el capitalista paga y el valor de la mercancía producida durante ese tiempo de trabajo. Entre más tiempo de trabajo excedente haya, más plusvalor y ganancias obtiene el dueño de los medios de producción. La producción capitalista, basada en la absorción de plusvalor, produce, con la prolongación de la jornada laboral, la atrofia del trabajador.

El capital, decía Marx, “tiende un manto de silencio sobre los excesos del sistema, sobre su abuso en la cruel e increíble prolongación de la jornada laboral” (2020, p.313). Lo que la jornada laboral consume es, pues, tiempo de vida. Cuando Han (2014) habla de que el neoliberalismo explota la libertad en lugar de limitarla, en realidad está observando una

forma de dominación que ha superado las viejas formas de coerción corporal para centrar su poder en el control psíquico.

El sujeto que trabaja desde casa y que considera que es su propio jefe ha interiorizado el poder del capital hasta hacerlo coincidir con sus aspiraciones personales. La jornada laboral totalmente flexible, que bien puede cubrirse en la madrugada o desde cualquier lugar que no sea el del trabajo, implica una totalización de la explotación y un consumo absoluto del tiempo de vida. Al no existir ninguna diferencia entre tiempo de trabajo y tiempo libre, la vida entera se convierte en tiempo laboral, en tiempo explotable y tiempo de rendimiento.

Ahora bien, para vincular a las mercancías entre sí las personas deben “relacionarse mutuamente como *personas* cuya *voluntad* reside en dichos objetos” (Marx, 2020, p.103). Las personas, entonces, sólo existen unas para otras como representantes y poseedores de mercancías. Lo que distingue a la mercancía de su poseedor es que aquella puede ser intercambiada por cualquier otra cosa. Está siempre pronta para ser intercambiada por cualquier otra mercancía. Al ser iguales, pueden equipararse e intercambiarse. La igualdad las vuelve intercambiables entre ellas; la diferencia, por el contrario, frena el intercambio. La tendencia de la globalización a la homogenización encuentra su explicación en este punto. Lo igual se somete con docilidad al intercambio económico, mientras que lo distinto se niega a su equiparación y a su transformación en una mercancía intercambiable.

Como el dinero no deja traslucir qué es lo que se ha convertido en él, todo se vuelve susceptible de convertirse en tal. “Todo se vuelve venal y adquirible [...] así como en el dinero se ha extinguido toda diferencia cualitativa de las mercancías, él a su vez, en su condición de nivelador radical, extingue todas las diferencias” (Marx, 2020, p.161). La estandarización y la uniformización de la vida responde al proceso de mercantilización de la misma. Solamente una vida lisa y pulimentada puede someterse al intercambio económico sin restricciones.

La supuesta democratización posmoderna de ámbitos como el arte, la política, el mercado, la sexualidad y los deportes responde a un interés por explotar dichos campos. La inclusión de las masas a las diferentes dimensiones sociales antes restringidas esconde un frío interés de explotación tanto de la mano de obra como del potencial consumo que los nuevos grupos representan. Mientras algunos ven en la democratización y en la masificación

de la vida en común una conquista de las demandas sociales, otros piensan que, con el fin de ampliar sus mercados, el capitalismo se ha visto en la necesidad de producir deseos y despertar la sensibilidad de cada vez más y más individuos (Harvey, 1998).

Es por ello que el productor capitalista desempeña el papel de proxeneta entre los consumidores y sus necesidades, al tiempo que excita en ellos apetitos mórbidos. Así, elementos que antes pertenecían al ámbito privado de la satisfacción, como el placer, el ocio, la seducción y la vida erótica, son incorporados al espectro del poder del dinero y de la producción mercantil. Por lo tanto, el capitalismo produce “una falsificación de las necesidades y de sus medios”, así como una simplificación absurda de la necesidad (Harvey, 1998, p.122).

Aunado a ello, la aceleración propia del modelo de acumulación flexible implica la creación de cosas fugaces y efímeras. Los servicios, los espectáculos y el entretenimiento se han convertido en las nuevas esferas de explotación mercantil. Lo instantáneo, lo volátil y lo desechable ha sustituido a lo durable y estable, lo cual conduce a lo que Toffler llamó una sociedad del desperdicio. El bombardeo de estímulos de consumo produce una sobrecarga en el sujeto expuesto a estos, la cual se traduce, irónicamente, en una sensación de hastío y de falta de satisfacción. “Precisamente porque el capitalismo es expansivo e imperialista, cada vez más áreas de la vida cultural se incluyen en la lógica de circulación del capital y del dinero” (Harvey, 1998, p.376).

Lúkacs, citado por Said (2019), dice en *Historia y conciencia de clase* que los efectos del capitalismo son la fragmentación y la cosificación. En un modelo así, todo ser humano se convierte en objeto o mercancía, el producto del trabajo y el trabajador mantienen una relación de alienación y la imagen de conjunto o de comunidad desaparece por completo. Por ello Marx (2017) lamentaba la condición de la sociedad capitalista en la que el dinero humilla a todos los dioses del hombre para rebajarlos a mercancías y en la que se ha despojado de su valor peculiar al mundo entero, tanto al social como al natural. Por último, se horrorizaba de que el dinero, que domina al hombre y lo vuelve su esclavo, sea adorado por él.

El resultado de esta condición posmoderna es una sociedad sin contenido y carente de sentido. Cuando Žižek (2015) habla sobre el mercado contemporáneo observa que en él se

ofrecen una serie de productos liberados de sus propiedades perjudiciales: café sin cafeína, nata sin grasa, cerveza sin alcohol. Por otro lado, el sexo virtual es sexo sin sexo, y la teoría de Colin Powell de guerra sin bajas significa guerra sin guerra. De hecho, el multiculturalismo liberal y tolerante de hoy en día ofrece una experiencia del otro sin su alteridad, representado como una expresión folklórica de la que se niega su lado oscuro.

El paraíso consumista del capitalismo tardío es una hiperrealidad, en cierto sentido, irreal, sin substancia y carente de esencia material. En la actualidad, la escenificación y representación de la vida real carece del peso y de la inercia que da la materialidad, es decir, el peso inherente de las cosas. “La verdad última del universo capitalista utilitarista y desespiritualizado es la desmaterialización de la propia vida real” (Žižek, 2015, p.17). La realidad virtual posmoderna se limita a ofrecer un producto carente de substancia: proporciona la misma realidad sin substancia, sin el núcleo duro de lo real. Exactamente del mismo modo en que el café descafeinado huele y sabe a café sin ser café de verdad, la realidad virtual se experimenta como realidad sin serlo (Žižek, 2015).

Por ello Marx (2020), augurando esta situación, reflexionaba acerca de la libertad y sostenía que el reino de la libertad comienza ahí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad. Por eso la libertad sólo puede consistir en que el hombre socializado regule el proceso productivo poniéndolo bajo el control colectivo, en vez de ser dominado por él. El reino de la libertad sólo puede florecer sobre la base del reino de la necesidad. La libertad reina cuando se controla el reino de la necesidad, no cuando se elimina por completo. El consumo de objetos no acerca al sujeto a la libertad, sino que lo vuelve esclavo del reino de las necesidades.

Se habla de control de las necesidades porque su eliminación total implicaría un estado de plenitud pasajero, que pronto devendría en demencia. La necesidad es indispensable para ser cubierta y sentirse libre. El hiperconsumo que aspira a la abolición de la necesidad no sólo sumerge al sujeto en un bucle sin fin de consumo sin poder alcanzar la plenitud, sino que se empeña en una tarea imposible, pues la satisfacción de una necesidad siempre genera el nacimiento de una nueva. La condición de no necesitar nada volvería a la existencia algo insignificante y sin sentido.

Como señala Levinas (2020), las necesidades que experimenta el sujeto lo vuelven consciente de su mismidad. La resolución de una necesidad otorga sentido ontológico al sujeto toda vez que su acción lo vuelve útil. Es el equilibrio de la necesidad y no la abolición total de la misma la clave de la plenitud. Un ser sin necesidades está vacío, pues está más allá de la felicidad y la infelicidad. Es la satisfacción de las necesidades, y no su completa abolición, la clave de la felicidad.

Para ser libre, una sociedad necesita dejar de ser sierva de sus propias necesidades corporales. Requiere tiempo para gozar y crear; aquello que los griegos llamaban la buena vida. La sociedad tardomoderna, junto con su desarrollo científico y tecnológico, lejos de liberar al cuerpo humano de sus tareas más extenuantes y pesadas, lo ha vuelto esclavo de las máquinas. El sujeto posmoderno se encuentra en un estado de mayor dominación que sus antecesores por el hecho de que se imagina libre al mismo tiempo que es explotado y sometido.

La satisfacción de las necesidades constituye el disfrute soberano del ser. La tendencia posmoderna a liberarse de todas las necesidades no advierte que un estado totalmente libre de necesidad generaría un enorme vacío y una completa incapacidad del sujeto para ser feliz. La felicidad no viene del no tener ninguna necesidad, sino de la satisfacción que produce el ir cubriéndolas todas, poco a poco, a través de la existencia. De hecho, una vez que el ser ha reconocido sus necesidades como materiales, capaces de satisfacerse, puede entonces volverse a lo que le falta, puede concentrarse en la resolución de sus demandas metafísicas más elevadas (Levinas, 2020).

Todas las formas de producción anteriores, dice Anselm Jappe (2019), estaban destinadas a la satisfacción de alguna necesidad, y se agotaban con su realización. Cuando el dinero se convierte en sí mismo en la finalidad de la producción, ninguna necesidad satisfecha puede constituir jamás un término. La producción se transforma en su propia finalidad. El crecimiento tautológico engendra una dinámica que consiste en crecer por crecer. La acumulación deviene en un trabajo digno de Sísifo. Al acumulador, decía Marx (2020), le ocurre lo que al conquistador del mundo, con cada nuevo país conquistado conquista también una nueva frontera.

## Conclusiones

El neoliberalismo como sistema económico es el resultado de un largo y complejo proceso de maduración y desarrollo del sistema capitalista. Configura una de sus formas más acabadas y refinadas. Su surgimiento en los años setenta y su rápida expansión por el mundo tras la caída del Muro de Berlín significó la mundialización de sus desajustes y contradicciones. Desde entonces, en casi todo el mundo los individuos sufren las consecuencias de la flexibilización de los procesos productivos y de consumo, la cual implica, entre otras cosas, la aceleración del ritmo de vida, la individualización de la esfera social y la mercantilización de todo ámbito no económico.

El neoliberalismo económico ha necesitado, como condición de su desarrollo, la consolidación de la hegemonía cultural occidental. Sería casi imposible separar la expansión del neoliberalismo por todas las comarcas del planeta de la influencia cultural del modo de vida occidental en el proyecto civilizatorio mundial. Sin la seducción de un modelo cultural, político y social llamativo, con capacidades hipnotizantes, la empresa de conquista mundial occidental habría fracasado desde sus primeros pasos.

Occidente ha sabido construir un complejo y convincente discurso mediante el cual le ha ofrecido al mundo entero la imagen de las mieles de la Modernidad y del progreso. Todos los países, debido a sus carencias y necesidades anteriores, han sucumbido ante los cantos de las sirenas de la Modernidad sin poder atarse a ningún mástil. Los cánticos han cumplido su cometido: han arrastrado a los peligrosos mares del capitalismo a todas las naciones. Nadie ha tomado otro camino, pues todas las brújulas apuntan en la misma dirección; esa es la sensación que hoy impera, la incapacidad de cualquier medio de mirar hacia otros lados.

Occidente tomó la palabra en la historia para convertir su participación en un monólogo. Ahí donde las seductoras ideas del progreso no encantaron las mentes ni los pensamientos de pueblos con cosmovisiones menos permeables, la espada y la fuerza entraron en acción para imponer sus principios. La imposición de un único modelo cultural y socio-económico produce un profundo malestar a nivel individual y colectivo. Todo lo que no se ajusta o se ciñe a la cultura occidental queda ninguneado y desvalorizado. Todos los pueblos han sido obligados, por la buena o por la mala, a adoptar el modelo de vida de Occidente, con el respectivo abandono de la cultura local que eso requiere.



Uno de los resultados de la globalización del sistema neoliberal ha sido la polarización del mundo. A nivel mundial sucede lo que acontece al interior de cada país: un pequeño grupo de personas controla y gobierna a una mayoría que vive en condiciones deplorables. Las grandes potencias mundiales dirigen el destino del planeta mientras ignoran las duras y frías realidades a las que se tiene que enfrentar la mayor parte de los países del mundo. La pérdida de horizontes se ha sumado a la pérdida de la soberanía nacional, lo cual ha provocado una profunda insatisfacción social.

En consecuencia, hoy en día se asiste al resurgimiento de múltiples movimientos sociales que, bajo una bandera identitaria, luchan contra la hegemonía del capitalismo y de Occidente. Esos movimientos responden a una dura realidad económica y material, a la vez que sienten amenazada una parte de su identidad o toda ella. Además de soportar las desesperanzas y las frustraciones propias del mundo neoliberal, las sociedades deben enfrentarse a un efecto homogeneizador que exige la desaparición de todos los mundos de vida que no se asemejen al occidental.

La historia ha conducido a la humanidad a una situación en la que el amplio abanico de colores y de tonos ha sido reducido a un único color. Todos los alegres cantos y cantares se han convertido en un serio tono sin ritmo. Los mil y un sabores y olores que despertaban el apetito en el estómago y la alegría en el corazón han sido sustituidos por comida enlatada, sinsabor y nada edificante. Las infinitas maneras de pensar y aprehender el mundo, mutiladas y convertidas en rígidos principios robotizados. Las diferentes y extraordinarias maneras de ser en el mundo, juzgadas y menospreciadas hasta su desdibujamiento.

Esa es la verdadera condición de la posmodernidad. El neoliberalismo económico ha reducido todos los ámbitos de la vida a la esfera económica mientras el modelo occidental ha desprestigiado toda forma de vida que no se someta a las mismas leyes del mercado mundial. Como dice Sloterdijk (2014), el asunto primordial en la Modernidad tardía no es que la tierra gire en torno al sol, sino que el dinero lo haga en torno a la tierra. En el capitalismo posmoderno todo (las consecuencias ecológicas, los derechos humanos, las condiciones de vida de los pueblos) se subordina al desarrollo despiadado e insaciable.

Jappe (2019) dice que, desde sus inicios, el capitalismo ha tendido a serrar la rama sobre la que está sentado. Todas las formas que el sistema capitalista ha adquirido han sido

paliativos efímeros para aminorar sus propias contradicciones y desequilibrios. El neoliberalismo, junto con su flexibilidad y su terciarización, no salvarán al capitalismo de su colapso; tan sólo lo han postergado. El proceso de subordinación de la vida entera a las dinámicas económicas, el cual inició de la mano del capitalismo, vacía de significado el mundo del hombre. A nada le queda ya el encanto y la magia que otrora fascinaban al ser, otorgándole sentido a su devenir. Reducida a la existencia pura y desnuda, la vida se disuelve en sombra.

En este mundo, incluso el cuerpo (la coraza en la que habita el ser) ha sido arrancado de sus funciones *divinas* para ser rebajado a una máquina productiva. Si no se muestra lo bastante productivo, si no trabaja lo suficiente, si duerme demasiado o expresa demasiados deseos físicos, aparece, ante los ojos del capitalismo, como un enemigo; como una resistencia que hay que vencer. Lejos de festejar sus funciones y sus necesidades, entendiéndolas como parte de la identidad ontológica del sujeto, las ha cuestionado y señalado como cosas indeseables.

En resumen, la realidad contemporánea se asemeja a una horrible pesadilla en la que nada escapa a las incontrolables e inconmensurables fuerzas del fantasma del capitalismo. No queda un solo sitio o rincón del mundo libre de las perversas ánimas neoliberales. A donde sea que voltee, el sujeto posmoderno se encuentra completamente rodeado de los demonios que le atormentan incluso dormido. En *La sociedad opulenta*, John Kenneth Galbraith ofrece una reflexión que capta con atino la realidad contemporánea:

“hubo un tiempo en el que la pobreza fue el [...] factor determinante de todo, evidentemente hoy ya no lo es [...]. Puede que sean serios los problemas de una sociedad que vive en la superabundancia, que no se comprende a sí misma; puede que incluso pongan en peligro su riqueza. Pero seguramente no son tan serios como los de un mundo pobre, en el que los simples mandamientos de la necesidad excluyen, efectivamente, el lujo de malas interpretaciones, pero en el que lamentablemente tampoco puede encontrarse solución alguna” (Sloterdijk, 2018, p.511).

El mundo tardomoderno ha creado, por un lado, algunas sociedades ricas en donde los mayores conflictos pasan por la incapacidad de comprender de su propia identidad. Al estar basadas en el hiperconsumo y al estar resguardadas bajo las grandes esferas de bienestar económico, sus integrantes se ven incapaces de formar una identidad sólida, pues las pautas del mercado mundial los orillan a realidades sin sentido y sin contenido. Por otro lado, la mayoría de los pueblos del planeta viven en condiciones de vida al menos difíciles y

desalentadoras. Esos pueblos, enojados y resentidos, han dirigido sus frustraciones hacia los blancos equivocados, optando, en la mayoría de los casos, por senderos violentos y radicales. Será objeto del siguiente capítulo explicar cómo ocurre eso.



## Capítulo 2 Mundos colapsados y universos culturales que zozobran

*Oh, género humano, cuántas  
tempestades, cuántas pérdidas,  
cuántos naufragios tienes que  
sufrir.*

Dante Alighieri

### Introducción

Si bien es cierto que la mayoría de los movimientos sociales contemporáneos están motivados, en gran medida, por una fuerte carga socioeconómica, también lo es que su articulación se da a través de elementos de identidad y pertenencia. Podría decirse que la cuestión identitaria es instrumentalizada para coordinar e incentivar la acción social. No obstante, esta situación es relativamente novedosa; fue tras el fin de la Guerra Fría cuando las pertenencias culturales se volvieron el centro de atención y la herramienta para resolver las tensiones sociales.

Mientras duró la división del mundo en dos grandes bloques enfrentados entre sí, las cuestiones identitarias estuvieron suspendidas. Todo antagonismo, fricción o lucha se dirimía a partir de posturas ideológicas y políticas. Las ideas marxistas, defendidas por el bloque del Este, cobraban forma empírica en el socialismo y en el comunismo, mientras que el modelo liberal-capitalista representaba la cara de Occidente. En ese marco, las pequeñas y grandes disputas sociales se desarrollaban en el terreno ideológico-político.

Sin embargo, esa situación fue el resultado de un profundo sobreentendimiento. La teoría marxista, que había prometido la *salvación* al proletariado, fue adoptada por todos los grupos subalternos y minoritarios que, de una u otra manera, se sentían afectados por el sistema capitalista. Como explica Sorel (1978), el término proletario se convirtió en sinónimo de oprimido. Así, el marxismo ofrecía una plataforma de lucha para todas las minorías contra la explotación y la opresión, por lo que los temas de identidad permanecieron olvidados.

Los grupos marginados encontraban en las ideas e interpretaciones marxistas, así como en el concepto de lucha de clases, en los movimientos sindicales y en los partidos políticos de izquierda, las herramientas para denunciar la opresión de la que eran víctimas y para entablar una lucha que buscaba mejorar sus condiciones de vida. La confrontación ideológica entre los adversarios y los simpatizantes del socialismo había convertido al mundo entero en un enorme anfiteatro en el que se discutían las controversias político-ideológicas que generaban los modelos existentes (Maalouf, 2011).

Pero aquella plataforma ideológica se hizo pedazos con la derrota del bloque socialista en 1989. A partir de ese momento, esos grupos subalternos cayeron en una especie de vacío y de orfandad que los orilló a refugiarse en los aspectos culturales. El fin del mundo bipolar significó el tránsito de un mundo en donde las divisiones eran sobre todo ideológicas a uno donde son, en su mayoría, identitarias. Como bien sentenció Huntington, el telón de acero de la ideología fue reemplazado por el telón de terciopelo de la cultura (Žižek, 2013).

El hundimiento del comunismo es uno de los factores fundamentales que explican la ola de tensiones identitarias que nacieron hacia finales del siglo pasado y que siguen inundando el mundo en la actualidad. Eso no quiere decir que antes no existieran, sino que al calor de la pugna ideológica se mantenían difuminadas. Durante la Guerra Fría los hombres no se detestaban por lo que eran sino por lo que pensaban; los comunistas y los anticomunistas no se reprochaban los unos a los otros el ser negros o blancos, musulmanes o católicos, sino su simpatía o no con las ideas socialistas y de izquierda.

Como señala Todorov (2013), la gran confrontación entre Este y Oeste relegó a un segundo plano hostilidades y oposiciones que no tardaron en resurgir. Tal como había ocurrido tras la caída del Impero otomano, tras el fin de la Guerra Fría todos los pueblos se dedicaron a achacarse unos a otros la responsabilidad de los males que les aquejaban. Y ese achaque se hizo a través de cuestiones de pertenencia, ya fueran étnicas, religiosas, nacionales o lingüísticas.

Maalouf (2011) habla de un corrimiento de lo ideológico-político hacia lo identitario. Esta especie de crisis de las ideologías devino en un contexto de adhesiones exacerbadas en el que la coexistencia entre las diversas comunidades se volvió cada día más difícil, y en el que el particularismo cultural encontró su cauce en el culto a la xenofobia y a la intolerancia.

El vacío de ideas que se generó con la caída del socialismo provocó que la vista se volviera hacia atrás, hacia el pasado y la tradición, en busca de nuevas utopías y argumentos que permitieran “denunciar y criticar la injusticia social y política” (Flores, 2003, p.117).

Así, la época actual se caracteriza por un despertar de identidades e identificaciones sociales colectivas totalmente diferentes de las definidas por la pertenencia a una ideología política o a una clase social. El regionalismo, la afirmación lingüística y cultural, las lealtades tribales o étnicas, la devoción a un grupo religioso o la unión a una comunidad local, son algunas de las múltiples formas en que se manifiesta este despertar (Amin, 1999).

El mundo actual está dominado por las tensiones culturales, identitarias y de pertenencia. Atrás han quedado aquellas viejas disputas ideológicas y políticas que tenían la ventaja de priorizar las ideas antes que las pertenencias culturales, las cuales casi nunca son elegidas por los hombres.

Dos han sido las principales pertenencias identitarias que han protagonizado las actuales luchas culturales y la hiperconvivencia entre grupos de todo el mundo en el marco de la globalización, a saber, la nación y la religión. Las formaciones nacionales que adquirieron forma durante el siglo XIX, principalmente en Europa, recobraron importancia en la solución de conflictos sociales tras la ausencia del socialismo. Por otro lado, la religión, también relegada a un segundo plano durante la existencia de la URSS, volvió a tomar vitalidad sobre todo en Oriente Medio.

La historia de la desintegración de Yugoslavia hacia finales del siglo pasado es el ejemplo por antonomasia de la vuelta a las cuestiones nacionales basadas en la etnia. A la muerte del mariscal Tito le siguieron varias décadas de inestabilidad, agitaciones y turbaciones políticas, las cuales desembocaron en enfrentamientos culturales entre grupos étnicos y, en última instancia, en la desintegración de Yugoslavia y la aparición de nuevas naciones: Eslovenia, Croacia, Bosnia-Herzegovina, Macedonia, Montenegro y Serbia. La guerra de los Balcanes representa uno de los principales conflictos étnico-religiosos del siglo XXI.

La ausencia de una plataforma ideológica y el despertar de las cuestiones identitarias encontraron en el mundo árabe-musulmán sus más graves consecuencias. Ahí, el radicalismo religioso, que durante mucho tiempo fue un hecho minoritario, adquirió una enorme

predominancia y fue adquiriendo, con el paso del tiempo, “una tendencia violentamente antioccidental” (Maalouf, 2011, p.26). Mientras duró el enfrentamiento entre el bloque socialista y el capitalista, los movimientos musulmanes se mostraron más hostiles contra el comunismo que contra el capitalismo; no cabe duda de que nunca sintieron simpatía por Occidente, pero el ateísmo marxista los volvía más reacios a esa doctrina que a la occidental.

La vuelta a las cuestiones identitarias se dio de manera simultánea con el inicio formal de la globalización. El Muro de Berlín fue el primero de muchos otros muros y barreras que cayeron tras el fin de la Guerra Fría. La globalización propició la hegemonía del modelo occidental y de sus pilares económicos, así como el inicio de múltiples interacciones entre grupos y sociedades que hasta ese entonces no habían convivido con tanta intensidad y cercanía. Lejos de lo que se auguraba, esa intensificación de las relaciones interculturales a nivel planetario no significó un mundo más justo, equilibrado y moderado, sino la profundización de los desequilibrios, los descarríos y las injusticias sociales, lo cual se tradujo no en una convivencia cultural armoniosa sino en una especie de campo de batalla donde se libran numerosas guerras culturales.

Esa situación se da tanto en los países de las periferias como en los del *centro*, aunque evidentemente no de la misma manera ni en el mismo grado. Si la tragedia de los árabes, por ejemplo, es que se han quedado sin el lugar entre las naciones que llegaron a ocupar en tiempos pasados, el melodrama de los occidentales consiste en que han alcanzado un papel planetario desmedido que no pueden asumir por completo sin caer en una profunda crisis de identidad.

Las élites del mundo árabe llevan años buscando una respuesta a la pregunta ¿cómo modernizarse sin someterse a la hegemonía de las potencias europeas y sin otorgarles el control de sus recursos? Por otro lado, Occidente se pregunta cada vez más cómo seguir dominando y sirviéndole de brújula al mundo entero sin ser aborrecido, sin caer en excesos de violencia y sin abusar de la fuerza que posee. La ausencia de respuestas a esas preguntas es lo que tiene hoy sumergidos, a ambos universos culturales, en una profunda crisis de sentido.

La introducción de *El miedo a los bárbaros* de Todorov (2013) se titula *Entre el miedo y el resentimiento* precisamente porque el autor identifica dos grandes bloques de países: uno



en los que el resentimiento desempeña un papel fundamental y otro en los que la pasión dominante es el miedo. Los países del mundo árabe, así como los demás que conforman la periferia, entrarían en el bloque del resentimiento, mientras que las grandes potencias mundiales y los países más desarrollados, como Estados Unidos, conforman el bloque del miedo y la angustia.

La actitud de los países resentidos es consecuencia de la humillación, real o imaginaria, que les han infringido los países más ricos y poderosos. Son, en buena parte, países musulmanes. “Los destinatarios del resentimiento son los antiguos países colonizadores de Europa, y cada vez más Estados Unidos, al que consideran responsable de la miseria” en que viven. (Todorov, 2013, p.16). Los países que conforman Occidente están marcados por el miedo. Temen un desplazamiento en términos económicos por parte de los países emergentes, como Japón, China o la India, y temen ataques físicos, atentados terroristas y explosiones de violencia procedentes del mundo subdesarrollado. Además de esos temores, se suma el miedo a las posibles represalias que los países de Medio Oriente podrían tomar en el terreno energético.

En uno y otro caso, esas pasiones dominantes vuelven violentos e intolerantes a ambos universos culturales. Por un lado, el resentimiento es una especie de avalancha que con cada paso que avanza crece y crece, sin que nadie pueda detenerla después. Por otra parte, el miedo es la principal justificación de los comportamientos más inhumanos; “nos hace capaces de matar, de mutilar y de torturar” (Todorov, 2013, p.17). “El miedo a los bárbaros es lo que amenaza con convertirnos en bárbaros” (Todorov, 2013, p.18).

Tanto el resentimiento como el miedo son sentimientos que sólo existen en el corazón y en la mente de quienes los experimentan, sin embargo, suelen tener un anclaje en el pasado que no se aleja de la realidad. El desmoronamiento del mundo árabe-musulmán y de Occidente, que provoca reacciones violentas, radicales y extremas en ambos lados, tiene que ser rastreado, necesariamente, en la genealogía de sus respectivos devenires culturales. Es en su propio desarrollo histórico donde se han forjado las sensaciones e ideas que hoy alimentan las pasiones que direccionan las acciones de ambos universos culturales.

En *Nuestros inesperados hermanos*, Maalouf (2020) presenta una situación similar a la que se vivió durante la Guerra Fría. En su novela, la amenaza de un enfrentamiento nuclear

entre países es eliminada por un grupo de seres superinteligentes que ha decidido intervenir en la tierra para evitar la destrucción total del planeta. La presencia entre los seres humanos de esta nueva raza de personas causa inquietud, pues su clara superioridad en todos los ámbitos, el científico, el tecnológico, el moral, provoca una sensación de amenaza a la cultura y al modo de vida de las personas comunes y corrientes.

Gran parte de la novela trata de las innumerables situaciones en las que la presencia de esos seres pone en tela de juicio la estabilidad y la continuidad de la vida tal como las personas la conocían. Incluso Estados Unidos, siendo la primera y única superpotencia mundial, se siente endeble y frágil ante las manifestaciones de fuerza y omnipotencia de los inesperados hermanos; Alec, el protagonista, se pregunta: “¿Qué va a ser de nuestras ciencias, de nuestras lenguas, de nuestras religiones, de nuestras leyendas, de nuestros héroes, de todas esas cosas de las que estamos orgullosos y cuyo recuerdo nos mueve?” (Maalouf, 2020, p.88).

Este recurso le sirve al autor de la novela para reflexionar sobre una situación que, en su opinión, ha tenido que vivir gran parte de las sociedades y las culturas del mundo, a saber, el hecho de que con frecuencia en el transcurso de la Historia ha habido pueblos que han tenido el sentimiento de que su civilización se ha vuelto obsoleta frente a nuevas fuerzas que superan su pequeño mundo. Esa sensación ha sido compartida por todos los hombres que, en diferentes partes del mundo, han tenido que enfrentarse a los cambios propios del desarrollo de la humanidad.

No obstante, observar el resquebrajamiento del mundo cotidiano y de vida es una experiencia que nunca se vive sin duelo y sin una larga etapa de dolor, enojo y rencor. Tanto el mundo árabe-musulmán como el mundo occidental han sufrido, en los últimos años, transformaciones que los han hecho sentir, en diferentes formas y a distintos niveles, que su civilización está en peligro o de plano perdida. Ese miedo a la destrucción del mundo cultural es lo que provoca manifestaciones violentas de defensa. Como se verá, la zozobra de los universos culturales es una de las causas más profundas de la transformación de los malestares sociales en auténticas guerras culturales.

## 2.1 La crisis árabo-musulmana: del mundo del Levante a la derrota del 67

A todos los que se sienten atraídos, fascinados, seducidos, inquietos, intrigados, horrorizados o escandalizados por el mundo árabe no les queda de otra que hacerse ciertas preguntas: ¿por qué esos velos, esos chadores, esas barbas sombrías, esos llamamientos a la muerte? ¿por qué tantas manifestaciones de arcaísmo, oscurantismo y violencia? ¿es todo ello inherente a esas sociedades, a su cultura y a su religión? Hoy, cuando se dan a conocer los estremecedores videos de decapitaciones, lapidaciones y asesinatos brutales por parte de fuerzas como el Estado Islámico, surge la pregunta de ¿qué ha tenido que pasar en el mundo árabe-musulmán para que se haya llegado a ese grado de violencia y cerrazón? (Maalouf, 2009).

En los tiempos que corren, existe la opinión generalizada que sostiene que el islam es una religión violenta por naturaleza, que el mundo árabe es proclive al fanatismo y que por ello es mejor enfrentar con la fuerza sus manifestaciones de violencia antes que intentar comprender a una sociedad inherentemente problemática. Se considera que el islam tiene una *esencia* radical y agresiva. No obstante, como dice Maalouf (2009), alguien puede leer diez voluminosos tomos sobre la historia del islam desde sus orígenes y no entender lo que sucede con los movimientos religiosos, pero si esa misma persona lee treinta páginas sobre la colonización y descolonización todo tendrá mucho más sentido.

Tanto al interior del mundo árabe como desde fuera se hace a menudo un balance general que identifica una profunda crisis de sentido y de identidad. Los grandes procesos histórico-sociales que ha experimentado el mundo árabe-musulmán lo han hundido cada vez más en un “*pozo* histórico del que no parece que vaya a ser capaz de salir; le guarda rencor a la Tierra entera —los occidentales, los rusos, los chinos, los indios, los judíos, etcétera— y, ante todo, a sí mismo” (Maalouf, 2011, p.21).

Esta situación está ligada al hecho de que la transición que vivió Europa hacia el capitalismo implicó un largo proceso por fases que duró varios siglos. En contrapartida, en la periferia dicho cambio fue brusco y repentino, y el dominio colonial, junto con sus injusticias, sus abusos y sus atropellos, redujo la totalidad del proceso a una o dos generaciones. El trauma de la colonización, de la descolonización y de los intentos frustrados del mundo árabe por entrar al concierto de las naciones modernas es el que explica, en buena medida, las reacciones de violencia y de oscurantismo de la actualidad.

Durante la época colonial, “la política de las potencias la determinaban ante todo unas compañías rapaces y unos colonos aferradísimos a sus privilegios y a quienes no había nada que asustara tanto como que los *indígenas* progresaran” (Maalouf, 2011, p.67) En los países del sur, Occidente se enemistó siempre con las elites partidarias de lo moderno, mientras que con las fuerzas retrógradas siempre encontró convergencia de intereses. “Fue exponiendo por doquier los principios más nobles, pero tuvo buen cuidado de abstenerse de aplicarlos en los territorios conquistados” (Maalouf, 2011, p.68).

La historia del pueblo árabe es la de un pueblo al que se le mostró la modernidad como camino y, al mismo tiempo, se le negó la oportunidad de andarlo y de formar parte de él. Por eso no causa mayor asombro el descubrir hasta qué punto la actitud de los árabes, y de los musulmanes en general, respecto a Occidente, sigue en la actualidad bajo la influencia de acontecimientos que se supone terminaron hace siglos. Está claro, por lo demás, que el Oriente árabe continúa viendo en Occidente un enemigo natural.

Frente a aquella idea simplista que cataloga al islam como una religión violenta y oscura por naturaleza habría que recuperar brevemente la historia del mundo levantino. El universo del Levante, con su geografía inconcreta y movediza, se comprendía de un archipiélago de ciudades mercantiles, a menudo costeras, que iba de Alejandría a Beirut, de Trípoli a Alepo, de Bagdad a Mosul, Constantinopla y llegaba hasta Sarajevo. Aquel conglomerado de ciudades fue donde las más antiguas culturas del Oriente mediterráneo se codearon con las más jóvenes de Occidente.

Nunca hubo una nación que llevara el nombre de Levante, y ello es sintomático de su propio funcionamiento, pues nunca se buscó la unificación ni la homogenización de sus habitantes. En aquel mundo levantino ocurrió algo que no muchas veces se ve en la historia de la humanidad: judíos, cristianos y musulmanes convivían en forma armoniosa y respetuosa. La coexistencia pacífica entre árabes, kurdos, alauitas, maronitas, chiitas, sunitas y drusos fue la norma durante la etapa de los califatos. Tiempo después, en lugar de que prevaleciera la coexistencia armoniosa, triunfaron el aborrecimiento y la incapacidad de vivir juntos.

Según Maalouf (2019), las turbulencias del mundo árabe-musulmán proceden precisamente del desmoronamiento del mundo levantino y de su tendencia a la plétora de

religiones y de sensibilidades culturales. Si aquellos paraísos perdidos hubieran tenido éxito, dice, si hubieran brindado modelos viables y hubieran puesto ejemplos de coexistencia, las sociedades árabes y musulmanas habrían podido evolucionar de forma diferente; hacia menos oscurantismo, menos fanatismo, menos quebranto y menos desesperación.

Las cruzadas representaron tanto el fin del mundo levantino como la primera gran humillación y derrota del pueblo árabe. En la Jerusalén gobernada por los califas, los judíos vivían con tranquilidad entre musulmanes; a la llegada de los europeos, corrieron a rezar a una sinagoga para salvarse, pero fueron quemados vivos al interior de su templo.

Tras el asedio de Jerusalén (que más bien fue una matanza) por parte de los francos, el cadí al-Harawi le explicaba al califa al-Mustazhir-billah: “nunca se han visto los musulmanes humillados de esta manera”, y exigía la inauguración de la yihad contra los *frany* (Maalouf, 2012, p.14). El saqueo de Jerusalén fue el punto de partida de la hostilidad milenaria entre el islam y Occidente que existe hasta hoy.

Aunque las humillaciones y las fatídicas derrotas del mundo árabe encuentran sus más remotos pasados en los procesos de las guerras de religión, fue hasta la Primera Guerra Mundial cuando comenzó la cadena de derrotas que culminaría por fomentar el fundamentalismo y el fanatismo islámico. Al colonialismo se le sumaría, con el paso del tiempo, la insensibilidad y la arrogancia del Occidente hegemónico, encabezado por Estados Unidos.

El trauma del mundo árabe y el consiguiente fortalecimiento del islamismo político como ideología dominante y portaestandarte de los oprimidos fue resultado de una serie de desventuras y desilusiones que, como señala Garduño (2019), no se corresponden necesariamente con momentos específicos sino con procesos de larga duración, como los procesos de colonización y descolonización, la tendencia imperialista de algunas potencias mundiales tras la Segunda Guerra Mundial o la crisis del nasserismo y el consiguiente derrumbe de los nacionalismos seculares.

A principios del siglo XX, el protagonismo del mundo árabe le perteneció al príncipe hachemí Faisal, hijo del jerife de La Meca. El líder de la Rebelión Árabe soñaba con un reino árabe que agrupara el conjunto de Oriente Próximo y la Península Arábiga, del que sería

soberano. Los británicos se lo habían prometido a cambio de que los árabes se sublevaran contra los otomanos durante la Primera Guerra Mundial. Pero una vez que terminó la guerra, los británicos faltaron a su promesa y dieron la espalda al proyecto del príncipe.

Faisal había firmado, el 3 de enero de 1919, junto con Jaim Weizmann, líder del movimiento sionista y futuro primer ministro de Israel, un inédito documento que estrechaba los lazos y las relaciones históricas entre el pueblo judío y el árabe al estipular que, si se creaba el gran reino árabe, éste apoyaría el establecimiento de los judíos en Palestina. Pero el sueño árabe jamás se cumplió. Las potencias vencedoras de la guerra dictaminaron que los pueblos árabes no estaban *listos aún* para gobernarse a sí mismos y decidieron repartirse los mandatos de la zona: Gran Bretaña mandaría en Palestina, Transjordania e Iraq, y Francia en Siria y el Líbano (Maalouf, 2011).

Furioso, Faisal formó en Damasco un gobierno al que apoyaron la mayoría de los movimientos políticos árabes, el cual fue traumáticamente derrotado en una única batalla librada contra los franceses cerca de un pueblo llamado Maysalun, en 1920. Maysalun quedó en la memoria patriótica árabe como símbolo de frustración, impotencia, traición y luto. Después de eso, nunca más iba a haber un acuerdo entre árabes y judíos como el que hubo en 1919, que tomara en cuenta las aspiraciones de ambos pueblos y se esforzara por reconciliarlos y devolverles la armonía de la que habían gozado en el viejo Levante.

Si la posterior colonización judía de Palestina causó tanta inconformidad entre los árabes fue precisamente por las pésimas relaciones que se habían forjado tras las desavenencias entre musulmanes y judíos. Cuando, en 1948, nació el Estado de Israel, sus vecinos se negaron a reconocerlo. Al ser derrotados por el ejército israelí, apoyado por Estados Unidos, los cuatro países que colindan con Israel, Líbano, Egipto, Jordania y Siria, tuvieron que firmar acuerdos de armisticio contra su voluntad.

Esta derrota representó una verdadera conmoción para el mundo árabe. La opinión pública se encontraba en el límite de la indignación. La rabia se dirigió contra los israelíes, los ingleses y los franceses, pero también contra quienes habían reconocido al Estado judío, como los soviéticos y los norteamericanos. No obstante, el enojo se direccionó contra los líderes locales, de quienes se pensaba que habían capitulado sin luchar lo suficiente. En



menos de cuatro años, todos los dirigentes árabes que firmaron algún tipo de armisticio perdieron el poder o la vida.

A pesar de que los traumas de las cruzadas, de la traición de la Primera Guerra Mundial a manos de los franceses y los británicos y de la derrota de 1948 (después de la cual se creó el Estado de Israel) fueron profundos e importantes, ninguno se compara con la crisis del nasserismo y su culminación en la dramática derrota de 1967. Tanto Maalouf (2011) como Garduño (2019) identifican en la crisis del proyecto secular nacionalista el inicio del fortalecimiento y de la radicalización del islamismo político.

En 1952, mediante un golpe de Estado por parte de los Oficiales Libres, Gamal Abdel Nasser llegó al poder de Egipto. El golpe de los Oficiales había derrocado al rey Faruq, quien había establecido alianzas con los británicos desde la Segunda Guerra Mundial, las cuales, entre otras cosas, volvieron tensas las cuestiones referentes al canal de Suez. En 1965, durante la crisis del canal, Nasser se convirtió en el ídolo de las masas árabes. En julio de aquel año Nasser declaraba la nacionalización de la Compañía Franco-Británica del canal.

En Londres y en París se hablaba de piratería y de acto bélico. A finales de octubre comenzó el ataque contra El Cairo. Los israelíes, apoyando a los europeos, avanzaban por tierra en el Sinaí mientras un lanzamiento en paracaídas de comandos franceses y británicos sitiaban la zona del canal. Debido a que pensaban que ese enfrentamiento desviaba la mirada del mundo del aplastamiento que los rusos estaban llevando a cabo contra las manifestaciones estudiantiles en Budapest, los Estados Unidos se negaron a apoyar la guerra contra Egipto. Sin el apoyo norteamericano, los franceses y los británicos terminaron por retirar sus tropas de Egipto. Nasser, sin derrotar militarmente a sus oponentes, salió victorioso de aquella batalla y se convirtió en el héroe del mundo árabe.

A pesar de que el presidente de Egipto había llegado al poder mediante un golpe de Estado y lo conservase con elecciones amañadas, “con Nasser, a los árabes les parecía que habían recobrado la dignidad y que volvían a caminar entre las naciones con la cabeza alta” (Maalouf, 2011, p.142). Poco importaba que no fuera un demócrata, que hubiera instaurado campos de internamiento, que su nacionalismo tuviera tintes xenófobos o que colocara al frente de las empresas nacionales más importantes a jefes militares para evitar conflictos con



ellos. Todo eso pasaba a un segundo plano debido a que su pueblo se sentía digno y dueño de su propio destino nuevamente (Maalouf, 2011).

Hasta entonces, y desde hacía generaciones, los árabes no habían conocido más que derrotas, ocupaciones extranjeras, tratados desiguales, capitulaciones, humillaciones y vergüenzas. Llevaban en su fuero interno el alma de un héroe depuesto y una veleidad de revancha contra todos los que les habían hecho menos. Si se les promete esa revancha, dice Maalouf (2011, p.142), “aguzan el oído con una mezcla de expectación y de incredulidad. Si se les ofrece, aunque sólo sea en parte [...] enardecen”. Debido a que Nasser logró levantar la cabeza de su pueblo, millones de árabes estuvieron dispuestos a apoyarlo contra el mundo entero e incluso a morir por él.

En febrero de 1958 Nasser había entrado victorioso en Damasco. Su popularidad era tal que los dirigentes sirios le ofrecieron el poder proclamándose la República Árabe Unida, compuesta por una provincia meridional (Egipto) y otra septentrional (Siria). El viejo sueño de la unidad árabe parecía concretarse; la ilusión se acrecentaba cuando se recordaba que la república nasseriana coincidía con el reino que Saladino había creado ocho siglos antes, en 1169.

El efecto Nasser se expandió rápidamente por todo el mundo árabe, el cual pronto se convirtió en un hervidero de movimientos nacionalistas que incluso se extendieron hasta el norte de África. La ola de movimientos nacionalistas pronasserianos alcanzó países como Iraq, Yemen y Argelia, y se esperaba que Líbano, Libia, Kuwait, Sudán y Arabia también se unieran a la República Árabe (Maalouf, 2011).

Tras una década de gobierno, Nasser fue presionado para entablar una guerra contra Israel. El ejército sirio había librado ya algunos conflictos con Israel, y era mal visto por la opinión pública que mientras ese ejército estaba en primera línea de batalla, Nasser mantuviera a sus fuerzas a salvo. Cediendo a la presión, Nasser ocupó Gaza, donde se encuentra el estrecho de Tirán, lugar por donde Israel recibía petróleo proveniente de Irán. Una vez que la población árabe se enteró de que existía tal estrecho, exigió que el ejército egipcio lo cerrara, lo cual volvió inevitable el enfrentamiento bélico.

Nasser prefirió que Israel atacara primero. El mariscal Abdel-Hakim Amer calculaba que incluso si todos los bombardeos israelíes se llevasen a cabo al mismo tiempo, Egipto sólo perdería entre el 10 y el 15 % de sus aparatos de guerra, los cuales serían repuestos por los soviéticos. Sin embargo, en la mañana del 5 de junio de 1967, el primer ataque de Israel acabó con la aviación egipcia. En unas pocas semanas Israel había derrotado a Egipto. Los vencedores llamaron a esa guerra, con un dejo de burla, la Guerra de los Seis Días. No es exagerado decir que esta breve guerra es, para los árabes, “la tragedia de referencia que influye en su percepción del mundo y lastra su comportamiento” (Maalouf, 2011, p.167).

A partir de ese momento, los árabes comenzaron a ver el mundo como un lugar hostil, dirigido por sus enemigos y donde ellos no tenían lugar. Desde entonces creen que el resto del mundo aborrece y desprecia todo lo que constituye su identidad y, lo que es aún más grave, algo en su fuero interno les dice que ese aborrecimiento y ese desprecio no están completamente injustificados. “Ese odio doble —hacia el mundo y hacia sí mismos— explica en buena parte el proceder destructivo y suicida característico de este principio de siglo” (Maalouf, 2011, p.168). Tras la derrota del 67 el pueblo árabe adquirió la convicción de que el mundo se había coaligado contra ellos y que se alegraba de verlos humillados y derrotados.

El drama de la inédita y brusca derrota de Nasser infundió por todo el mundo árabe el síndrome del eterno vencido; acabó aborreciendo a toda la humanidad y destruyéndose a sí mismo. La crisis del nasserismo fue la culminación de un largo proceso histórico que presenció la historia de un pueblo que conoció una época gloriosa tras la que vino una larga decadencia. Después aspiró, durante casi doscientos años, a levantarse, pero volvía a desplomarse estrepitosamente con cada intento.

Los árabes fueron sumando derrotas y humillaciones hasta que apareció Nasser. Se pensó que con él recobrarían la autoestima y se ganarían el respeto y la admiración de los demás. Cuando volvieron a caer de forma tan degradante, los inundó la impresión de que lo habían perdido todo irremediablemente. Asediado por todos los flancos, y sintiéndose al margen de la evolución de la humanidad, el mundo musulmán se encerró en sí mismo y se volvió defensivo y estéril.

Sin embargo, existe una historia que demuestra que el radicalismo musulmán se había mantenido, hasta antes de la derrota del 67, en un espacio marginal. En los años sesenta, en

una conferencia, Nasser explicaba al lleno auditorio que había acudido a escucharlo su experiencia con los Hermanos Musulmanes tras el derrocamiento de la monarquía egipcia.

Contaba que, en un encuentro con el líder supremo, éste le había pedido que impusiera el velo en Egipto y que todas las mujeres que salieran a la calle tuvieran que cubrirse la cabeza. La reacción fue una tremenda risa generalizada que inundó toda la sala. Alguien del público se levantó para sugerir que el velo se lo pusiera el jefe de los Hermanos (Maalouf, 2019).

Nasser le dijo al guía musulmán: “Tienes una hija que estudia en la Facultad de Medicina y no lleva velo. Si tú no consigues obligar a llevar velo sólo a una mujer, que es tu propia hija, no pretenderás que yo salga a la calle a imponer el velo a diez millones de egipcias” (Maalouf, 2019, p.94). El auditorio explotaba entre risas y carcajadas. Lo revelador de esta historia es la grandísima capacidad que tenía la sociedad árabe-musulmana hace apenas unas décadas para tomarse tan a la ligera una tradición como la del velo. Hoy, la situación es completamente diferente. El tema del velo se ha vuelto solemne y delicado, y mucha gente se ofende cuando se les insinúa que las mujeres podrían dejar de usarlo. Ha habido, no cabe duda, un corrimiento hacia el arcaísmo y la inflexibilidad.

En los años de Nasser, las bodas entre chiitas y sunitas, impensables en estos tiempos debido al cruento enfrentamiento que hay entre ambas ramas del islam, se daban con bastante frecuencia. El propio rais, quien pertenecía a los suníes, estaba casado con una mujer de confesión chiita. También en esos tiempos el islamismo de los Hermanos Musulmanes quedó a la sombra del nacionalismo panárabe. Pero una vez que el mundo árabe sufrió aquella dolorosa derrota del 67, muchos empezaron a considerar al radicalismo islámico como una posible solución a su frustración. Así, el nacionalismo árabe fue sustituido por el islamismo político.

Podría parecer que este desenvolvimiento de los acontecimientos es exclusivo de Egipto y que responde a sus propias condiciones, no obstante, en la mayoría de países del mundo árabe sucedió algo similar. A mediados de la década de los sesenta, Indonesia contaba con un partido comunista con casi un millón y medio de miembros. Irritado por la nacionalización de las minas llevada a cabo por el presidente Ahmed Sukarno, Estados Unidos invadió aquel país dejando un saldo de más de seiscientos mil muertos, todos comunistas, nacionalistas o de izquierda. El poder fue entregado al general Suharto, quien encabezó una oscura y violenta

dictadura durante más de veinte años. “Cuando salieron de ese túnel, el concepto indonesio del islam, que tenía fama de ser el más tolerante del mundo, había dejado de serlo” (Maalouf, 2011, p.182).

Cuando los descubrimientos de petróleo obligaron (si no quería sucumbir) a la dinastía Pahlevi de Persia a aliarse con los británicos y con los estadounidenses, es decir, con aquellos a quienes el pueblo iraní consideraba como enemigos de su prosperidad y una amenaza a su dignidad cultural, el Sha fue visto por su pueblo como un traidor. En ese momento, se le negó toda legitimidad y fue totalmente desacreditado. Cuando quiso modernizar al país, el pueblo se opuso a la modernización; cuando intentó emancipar a las mujeres, “las calles se llenaron de velos contestatarios” (Maalouf, 2011, p.115).

En cambio, cuando a la sociedad árabe se le ha tratado con respeto y con dignidad, la respuesta ha sido muy diferente. Inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, mientras los aliados se repartían la actual Turquía y disponían de sus pueblos y de sus tierras, el oficial del ejército otomano, Atatürk, se atrevió a decirles no a las potencias vencedoras y obligó a los ejércitos extranjeros a retirarse de su territorio. De la noche a la mañana, Kemal Bajá se convirtió en padre de la nación y líder de la independencia turca.

Desde su nueva posición, acabó con la dinastía otomana, abolió el califato, declaró la separación entre la Iglesia y el Estado, exigió a su pueblo que se europeizara, cambió el alfabeto árabe por el latino, exhortó a las mujeres a dejar de usar el velo y a los hombres a afeitarse. Él, personalmente, sustituyó su tocado tradicional por un sombrero a la moda occidental. Su pueblo lo siguió; le consintió que diera al traste con las costumbres y las creencias tradicionales porque les había devuelto la dignidad y el orgullo perdidos (Maalouf, 2011).

La primera idea concluyente que debe extraerse de la anterior genealogía de la frustración árabe es que el islamismo político y radical sólo ha proliferado ahí donde las sociedades se han sentido rechazadas y excluidas. Han tenido que fracasar los otros proyectos (nacionalista, socialista, panárabe) para que los movimientos religiosos ganen adeptos y fuerza. No es, entonces, que la sociedad árabe-musulmana sea proclive al fanatismo y a la radicalización, sino más bien que ese fanatismo y esa radicalización han sido las últimas opciones que le han

quedado a esos pueblos para hacerse oír e intentar ganarse un lugar en el mundo, aunque sea bajo las categorías de radicales y violentos.

Ninguna cultura es en sí misma bárbara, así como ningún pueblo es definitivamente civilizado. Todos pueden convertirse tanto en una cosa como en la otra. De acuerdo con las situaciones, las sociedades pueden volverse violentas o pacíficas. La historia de las dos religiones monoteístas más importantes de la actualidad refleja muy bien esa idea.

Si se hiciera una historia comparada entre el cristianismo y el islam se tendría que decir que la primera es una religión con un largo pasado de intolerancia, portadora de una tentación totalitaria, pero que poco a poco se ha transformado en una religión abierta y respetuosa; y que la segunda es una religión con enormes potencialidades de coexistencia, portadora de una vocación respetuosa pero que, progresivamente, se ha ido inclinando hacia comportamientos ariscos, intolerantes, perversos y fanáticos (Maalouf, 2009).

En sus inicios, el cristianismo torturó, persiguió, mató, aceptó el comercio de esclavos y el sometimiento de la mujer; todo en nombre de la religión. ¿Qué fue, por ejemplo, de los musulmanes de España tras la reconquista? Fueron asesinados o expulsados sin piedad. Eso la convertiría en una religión intolerante y represiva. No obstante, hoy en día tiende a respaldar la libertad de expresión, los derechos humanos y la democracia, lo cual tampoco la convierte en una religión tolerante por naturaleza. Lo que ha cambiado únicamente es la mirada de quienes lo interpretan y las acciones de quienes lo practican, no la *esencia* de la religión.

Y lo mismo podría decirse de Occidente en general. De su historia procede la idea de igualdad, pero la esclavitud está lejos de serle extraña. Le corresponde tanto el proselitismo religioso como la laicidad; tanto el espíritu revolucionario como el conservadurismo. La tolerancia es occidental, pero el fanatismo y las guerras de religión no lo son menos. El respeto de la autonomía de los individuos es una conquista europea, pero las conquistas más radicales, la sumisión de los pueblos extranjeros a la voluntad del más fuerte y el imperialismo pertenecen también al legado de Occidente (Todorov, 2013).

Así como la religión cristiana ha transitado de la barbarie hacia la civilización y hacia la tolerancia, el islam ha caminado en sentido contrario. Resulta curioso que el movimiento a

contrapelo de la religión musulmana se corresponda con la vida de su profeta, Mahoma, quien fue pacífico en sus primeros años de prédica y se volvió guerrero al final de su vida. Su religión le ha seguido los pasos con exacta fidelidad.

Una vez que cayó el Imperio romano de Oriente, una nueva religión monoteísta, cuyo profeta se llamaba Mahoma, incursionó fuera de su desierto original y consiguió, en unas cuantas décadas, adueñarse de un territorio inmenso que abarcaba desde España hasta la India. “Y todo de una manera asombrosamente ordenada, con un relativo respeto hacia los otros y sin excesos de violencia” (Maalouf, 2009, p.73). El islam aceptaba, en las tierras que iba conquistando, la presencia de los fieles de otras religiones.

En la España ocupada por los moros, por ejemplo, floreció una civilización musulmana tolerante. La historia de Jerusalén y sus ocupaciones resulta igualmente reveladora. Antes de ser tomada por los cruzados, Jerusalén fue conquistada por los árabes a través del sucesor del Profeta, Umar Ibn al-Jattab, en febrero del año 638. Umar entró en la ciudad montado en su camello mientras el patriarca griego de la Ciudad Santa, derrotado, acudía a su encuentro. El califa empezó por prometerle que se respetaría la vida y los bienes de todos los habitantes, antes de pedirle, con un gesto de interés, que le mostrara todos los sitios sagrados del cristianismo.

Mientras se hallaban en la iglesia de la Qyama, el Santo Sepulcro, llegó la hora de rezar de Umar, por lo que le preguntó a su anfitrión dónde podía extender su alfombra para hacerlo. El patriarca lo invitó a quedarse donde estaba, a lo que el califa contestó: “si lo hago, los musulmanes querrán adueñarse mañana de este lugar diciendo: Umar ha orado aquí. Y, llevándose la alfombra, fue a arrodillarse fuera” (Maalouf, 2012, p.93). Estuvo en lo cierto, pues fue en ese preciso lugar donde se erigió la mezquita que lleva su nombre.

A diferencia del califa y sus hombres, los occidentales pasaron por cuchillo a todos los musulmanes de Jerusalén cuando conquistaron la ciudad en 1099, y quemaron vivos en su sinagoga a los judíos; destrozaron e incendiaron las casas y los edificios. Saquearon salvajemente la ciudad que decían venerar. No se salvaron ni sus propios correligionarios: los *frany* expulsaron de la iglesia del Santo Sepulcro, aquella donde Umar ni siquiera quiso extender su alfombra, a todos los sacerdotes con ritos orientales (griegos, armenios, coptos,



sirios) “que oficiaban en ella conjuntamente en virtud de una antigua tradición que habían respetado hasta entonces todos los conquistadores” anteriores (Maalouf, 2012, p.93).

Más tarde, cuando Saladino reconquistó Jerusalén, fue totalmente respetuoso de las otras religiones. Protegió los lugares sagrados del cristianismo, permitió que los no creyentes del islam se fueran y consintió caravanas a los lugares santos. El mundo árabe volvía a dar muestras de su grandísima capacidad de coexistir con los otros, incluso con los que ya habían sido bárbaros, injustos y crueles con él. En ese tiempo, Saladino les decía a sus tropas: “¡Mirad a los *frany!* Ved con qué encarnizamiento se batan por su religión, mientras que nosotros, los musulmanes, no mostramos ningún ardor por hacer la guerra santa” (Maalouf, 2012, p.21).

Lo dicho anteriormente tiene la intención de demostrar cuán equivocada está aquella postura según la cual hay una religión, la cristiana, destinada a ser el vehículo de la modernidad, de la libertad y de la democracia y otra, la musulmana, condenada desde sus orígenes al despotismo, al arcaísmo y al oscurantismo. Nada de lo que ocurre en nombre de una u otra identidad es propio de ella o de su *naturaleza*, sino de sus experiencias y de la interpretación que le dan sus representantes y sus miembros.

En realidad, se trata de la instrumentalización de las doctrinas: “apoyándonos en los mismos libros podemos aceptar la esclavitud o condenarla, rendir culto a las imágenes o echarlas a la hoguera, prohibir el vino o tolerarlo, defender la democracia o la teocracia” (Maalouf, 2009, p.65). Todas las sociedades han encontrado las citas ideológicas que justifican sus prácticas del momento. No es que cambien los textos, lo que cambia es la mirada de quien los interpreta.

La historia del islam refleja una notable capacidad de esa religión para coexistir con el otro. Cada vez que se ha sentido confiada, la sociedad musulmana ha sabido ser una sociedad abierta. Las sociedades seguras de sí mismas se reflejan en una religión confiada, serena y abierta, mientras que las sociedades inseguras se reflejan en una religión pusilánime, beata o altanera. Sin embargo, el siglo XX le enseñó a la humanidad que ninguna doctrina es por sí misma liberadora. Todas pueden caer en desviaciones y pervertirse. Todas, de una u otra forma, tienen las manos manchadas de sangre.



No obstante, en la medida en que la situación de los árabes se ha ido deteriorando, su religión se ha convertido en lo único que les queda; la viven como su única y más importante contribución al mundo, y por ello se niegan a abandonarla. El islam se ha vuelto, en la actualidad, un santuario para la identidad común y para la dignidad. “El convencimiento de ser uno quien posee la fe verdadera, de tener la promesa de un mundo mejor, mientras los occidentales andan descarriados, atenúa la vergüenza y el dolor de ser, aquí abajo, un paria, un perdedor, un eterno vencido” (Maalouf, 2011, pp.252-253).

Para una identidad herida, el pasado equivale a una tabla de salvación. Si se hace un ejercicio de memoria, el pasado se puede imaginar tal como se desee. Aunado a ello, el pasado tiende a ser recordado mucho mejor de lo que fue. Los árabes de hoy se sienten desterrados en el mundo, extranjeros en todos los sitios, incluso en sus propios países. Se sienten vencidos, humillados, poco considerados. Lo dicen, lo gritan, se lamentan de ello, y se preguntan constantemente cómo invertir el movimiento de la historia. A menudo, la respuesta es la violencia incontenible.

Como pudo observarse, el pasado árabe ha sido cuando menos traumático. No han salido de una derrota o humillación cuando se les sobreviene la que sigue, y a menudo con más fuerza. Su historia entera ha sido la de un pueblo que ha intentado, por todas las vías, asemejarse a sus dominadores e imitar su grado de desarrollo y progreso y que, inexorablemente, ha tenido que enfrentarse a puras desilusiones e injusticias, malos tratos y humillaciones. Es la historia de un pueblo mil y una veces rechazado por quienes considera su modelo a seguir.

Pero para que el pasado se convierta en pasado no basta con que el tiempo pase. Para que una sociedad pueda al fin trazar una frontera definitiva entre su hoy y su ayer tiene que contar, en su hoy, con algo en dónde asentar su dignidad, su amor propio, su identidad. Necesita un tiempo de paz y tranquilidad que le otorgue la serenidad necesaria para transformar sus impulsos y sentimientos negativos en recuerdos que no duelan; para perdonar. Tiene que vivir victorias y triunfos que le permitan cerrar y sanar sus heridas (Maalouf, 2011).

Mientras tal cosa no suceda, mientras el mundo árabe moderno siga viendo en Occidente y en sus líderes la mano del extranjero que sólo llega a aprovecharse de los recursos naturales y a sembrar el miedo, el terror, la muerte y la humillación, el mundo árabe-musulmán seguirá

rumiando su rencor hacia el planeta entero y reaccionando de formas cada vez más violentas. Mientras al pasado de humillaciones y derrotas sigan sumándosele nuevas desilusiones y abusos, la violencia, la radicalización y el arcaísmo estarán muy lejos de desaparecer.

## **2.2 La crisis ontológica de Occidente: autofagia y agenesia culturales**

Si la crisis del mundo árabe radica en el rechazo constante que ha tenido que padecer, la de Occidente estriba en un exceso de protagonismo y en una profunda pérdida de sentido, generada por la falta de límites a su poder. A primera vista podría parecer que el mundo occidental no ha tenido que enfrentar ningún tipo de adversidad, no obstante, la situación actual de varias potencias mundiales, así como el despertar de numerosos y complejos movimientos sociales que a menudo se radicalizan demuestran lo contrario.

Es cierto que Occidente no ha tenido que vivir los procesos coloniales y decoloniales bajo el papel de víctima, pero eso no significa que las consecuencias de esos mismos procesos no le afecten hoy en día de manera sistemática. Occidente ha tenido que enfrentarse, debido a su *omnipotencia* y a su privilegiada posición, a una crisis de sentido, de autoridad, de identidad y de poder. No ha sido la falta de alimento, sino una sobreingesta, una indigestión, lo que ha provocado la enfermedad de Occidente.

Fue durante el Renacimiento cuando sucedió un corte cualitativo en la historia de la humanidad. En ese momento, con la llegada de los europeos a América, los occidentales se convencieron a sí mismos de que la misión de su civilización era la conquista del orbe todo. Como señalan Hardt y Negri (2012), fue en ese preciso momento cuando el eurocentrismo se cristalizó como un proyecto de largo alcance. El eurocentrismo, sobre el que se basaría más tarde el colonialismo, el imperialismo y luego el neoimperialismo, nació como una reacción a la potencialidad de una igualdad humana recién descubierta; fue la reacción europea frente a los primeros atisbos de la globalización.

Esa interpretación del eurocentrismo presupone una visión de la globalización que los autores de *Imperio* comparten con Sloterdijk (2014) y su proyecto antropológico-filosófico de *Esferas*. En la trilogía de *Esferas* se asienta la idea de que la globalización inició con los grandes geómetras y filósofos griegos y sus nuevas concepciones de la tierra, en donde el descubrimiento de América supuso una nueva etapa de dicho proceso. El fenómeno de la

globalización se remonta al preciso instante en el que el hombre constató que cualquier lugar de la esfera circundante que es el mundo podía ser afectado incluso desde la mayor lejanía.

El eurocentrismo es el concepto sobre el que está asentado el proyecto cultural de Occidente. Como ya se señaló, es un fenómeno específicamente moderno debido a que sus raíces no van más allá del Renacimiento. En ese sentido, constituye una dimensión central de la cultura y de la ideología del mundo capitalista. Desde sus inicios, ha desempeñado una función específica de legitimación de un proyecto económico y cultural más amplio, a saber, el moderno occidental. Su tarea central ha sido ocultar la naturaleza de dicho proyecto e impedir que queden expuestas sus contradicciones.

Amin (1989) explica que el eurocentrismo está basado en la distinción centro-periferia. Esto es así porque precisamente el capitalismo, como modelo de acumulación, funciona a través de la división entre poseedores y desposeídos, tanto a nivel individual como a nivel internacional. En el terreno ideológico, ha intentado argumentar siempre que es completamente necesario que unos pueblos dominen sobre otros y, a veces, que unos se desarrollen a costa de otros. El eurocentrismo como toma de consciencia de la posibilidad de conquista del mundo por parte de los europeos representó la base del desarrollo del capitalismo como sistema mundial.

En el terreno cultural, el eurocentrismo es un culturalismo debido a que supone la inexistencia de variantes culturales que dan forma a los trayectos históricos de los diferentes pueblos, irreductibles entre sí. Se presenta como universalista porque propone a todos los pueblos “la imitación del modelo occidental como única solución a los desafíos” que enfrenta la humanidad (Amin, 1989, p.9). Por ello es que el eurocentrismo conduce a la destrucción de los pueblos y de las civilizaciones que se resisten a la expansión de ese modelo.

Por esas razones Amin (1989) condena al eurocentrismo por no ser más que la capa con la cual aquellos que están confortablemente instalados en el mundo moderno cubren todos sus actos y todas sus injusticias. Incluso algunos de los grandes intentos por hacerle frente, como el de Marx, han fracasado debido a su incapacidad para desprenderse de aquella percepción evolucionista, heredada de la tradición ilustrada, que le impide desgarrar el velo eurocéntrico del evolucionismo burgués contra el que se sublevaba.

El dominio cultural y económico que ejerció Europa sobre la periferia durante varios siglos estuvo basado tanto en el eurocentrismo como en su concepción historicista y evolucionista de la historia. La concepción historicista europea argumentaba que ciertos pueblos eran menos civilizados y menos modernos, por lo que tenían que someterse a un periodo de maduración y de espera para poder, después, ser reconocidos como partícipes plenos de la Modernidad. Pero ese momento siempre se postergaba y nunca llegaba (Chakrabarty, 2008).

Así, la Modernidad le fue negada a la mayoría de los pueblos del mundo en nombre de una idea evolucionista de la historia de la humanidad. La historia se convirtió en una especie de sala de espera o de incubadora donde los pueblos *bárbaros* e *incivilizados* debían esperar pacientemente su turno para el desarrollo y el progreso. Aunado a ello, las pautas y los estándares de lo moderno fueron determinados por Occidente, por lo que otro tipo de desarrollos o avances, provenientes de otros lugares y de otras cosmovisiones, fueron ninguneados y desechados. Occidente, respaldado por las armas, se convirtió en el prototipo exclusivo de lo moderno.

Si bien las armas respaldaban al proyecto moderno eurocéntrico occidental, eso no era suficiente, por lo que la legitimación del modelo tuvo que darse en el terreno ideológico y en el simbólico. En *Cultura e imperialismo*, Said (2019) ofrece una reflexión en torno a la relación entre el Occidente moderno y sus territorios de ultramar. Los discursos que se generaron sobre África, el Caribe, el Lejano Oriente u Oriente Próximo fueron esfuerzos constantes (plagados de estereotipos y prejuicios) por gobernar y dominar esos lugares.

La idea central de aquel discurso fue que Occidente llevaría la civilización a los pueblos bárbaros. Sucedió, contra el pronóstico europeo, que en casi todo el mundo subalterno la llegada del hombre blanco provocó al menos alguna resistencia. Junto con la resistencia armada, que culminaría con el gran movimiento de descolonización del llamado Tercer Mundo, se dieron otras de tipo cultural, que consistían en afirmaciones y reivindicaciones nacionalistas, religiosas o de clase.

Lo que Said (2019) observa es que el dominio occidental en sus territorios coloniales muchas veces estuvo asentado en el poder narrativo de sus discursos y de sus argumentos de dominación. La visión eurocéntrica, basada en la noción de que la fuente de la vida y de la

acción con sentido reside únicamente en Occidente, invalidaba y desacreditaba toda forma de vida, de historia y de cultura que no se asemejara a la occidental o que, en un grado más avanzado de irreverencia, la cuestionara o la pusiera en entredicho.

En 1910, el francés Jules Harmand, defensor del colonialismo imperialista, afirmaba: “es necesario, entonces, adoptar como principio y punto de partida el hecho de que existe una jerarquía de razas y de civilizaciones y de que nosotros pertenecemos a la raza y a la civilización superiores [...] la legitimación básica de la conquista de los pueblos nativos es la convicción de nuestra superioridad, no solo mecánica, económica y militar, sino moral” (Said, 2019, pp.56-57). Fue en ese contexto donde se sentaron las bases de la superioridad moral de Occidente sobre el resto del mundo.

El eurocentrismo no sólo fungió como el elemento legitimador del modelo capitalista, sino también como la base de un proyecto mucho más amplio, el de la Modernidad. El eurocentrismo no es moderno únicamente porque su génesis coincide con el Renacimiento y después con la Ilustración, sino también porque el proyecto cultural moderno, edificado alrededor de la noción de progreso, colocó en el centro no sólo al hombre, sino también a la sociedad occidental. La Modernidad fue, en ese sentido, un movimiento revolucionario radical, pues destruyó las antiguas relaciones sociales y las sustituyó por un nuevo paradigma del mundo y de la vida.

Lo que se conoce como Modernidad fue el esfuerzo llevado a cabo por los grandes pensadores de la Ilustración del siglo XVIII para desarrollar la ciencia objetiva, racional y autónoma. El dominio científico de la naturaleza auguraba la liberación del hombre de la escasez y de la necesidad; el desarrollo de formas de organización social y de formas de pensamiento racionales prometía la emancipación respecto de las irrationalidades del mito, la religión, la superstición y el lado oscuro de la naturaleza humana.

Con el progreso como pilar fundacional, el proyecto de la Modernidad consistió en “un movimiento secular que intentaba desmitificar y desacralizar el conocimiento y la organización social a fin de liberar a los seres humanos de sus cadenas” (Harvey, 1998, p.28). Se pensaba que lo efímero y lo fragmentario eran condiciones necesarias para poder llevar a cabo el proyecto modernizador. Bajo una concepción sumamente optimista, se creía que las

artes y las ciencias promoverían el control de las fuerzas de la naturaleza y la felicidad del ser humano.

No obstante, el siglo XX, con sus campos de concentración, escuadrones de la muerte, militarismo, dos guerras mundiales, amenaza de exterminio nuclear e Hiroshima y Nagasaki, aniquiló ese optimismo. La potente tesis de Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*, que predecía que el proyecto ilustrado estaba condenado a volverse contra sí mismo, transformando la lucha por la emancipación del hombre en un sistema de opresión universal en nombre de la liberación de la humanidad, se hizo realidad.

Sostenían que la lógica que encubre la racionalidad de la Ilustración es una lógica de dominio y opresión: “la ambición por dominar la naturaleza llevaba implícito el dominio de los seres humanos que conduciría por fin a una condición de auto-sometimiento de carácter pesadillesco” (Harvey, 1998, pp. 28-29). Esa situación, padecida en un principio casi exclusivamente por las colonias y el mundo de la periferia, se mundializó a partir de los procesos de globalización económica, social, geopolítica y militar. Más temprano que tarde, Occidente sufrió las consecuencias de su propio proyecto socio-cultural.

En la actualidad, Europa, más que en tiempos pasados, se pregunta por su identidad, por sus fronteras, por sus instituciones, por su lugar en el mundo, sin tener suficiente certeza sobre las respuestas. Mientras el continente estuvo dividido en dos campos, el socialista y el capitalista, los dilemas sobre su identidad y conformación no representaron una preocupación primordial. La victoria del bloque occidental, que debió iniciar la era de su supremacía, ha acelerado su decadencia. Hoy, Europa y los demás países que conforman Occidente se encuentran en un profundo estado de extravío (Maalouf, 2011).

Lo que sucedió tras el fin del mundo bipolar fue que se consolidó el poder de Occidente como modelo cultural y económico a seguir. Para lo mejor y para lo peor la ciencia de Occidente se convirtió en la ciencia a secas, su medicina en la medicina, su filosofía en la filosofía; sus diversas doctrinas, desde las más liberadoras hasta las más totalitarias, han encarnado bajo los cielos más lejanos. Incluso los hombres que luchan contra Occidente lo hacen con las herramientas intelectuales y materiales que Occidente inventó y extendió por todo el mundo (Maalouf, 2011).



Tras el colapso de los Estados comunistas, que representaban la figura clásica del enemigo de Occidente durante la Guerra Fría, el poder occidental de la imaginación entró en una etapa de confusión. Ya no había enemigos concretos a los cuales estigmatizar como tales. Habría que esperar a los atentados del 11 de septiembre de 2001 para que la distinción schmittiana de amigo-enemigo cobrara nueva fuerza y sentido. En una palabra, el fin del comunismo significó el fin de la categoría de enemigo que le daba forma y sentido a la existencia de Occidente.

Viéndolo con la perspectiva que da el paso de los años, puede decirse que la atracción que ejerció el sistema soviético sobre los países del sur sirvió, paradójicamente, para retrasar el declive de Occidente; mientras algunos países como la India o China fueron presos de modelos inoperantes no representaron un desafío o una amenaza para la economía occidental, pero una vez liberados de esas ataduras, pusieron en tela de juicio, con no más que su desarrollo, la hegemonía y la supremacía de Occidente (Maalouf, 2011).

Si el triunfo sobre el socialismo representó para Occidente una especie de debacle es porque no supo “dilatarse su prosperidad más allá de sus fronteras culturales” (Maalouf, 2011, p.55). La civilización occidental, por lo demás, ha creado más valores universales que cualquier otra, pero ha demostrado ser incapaz de transmitirlos adecuadamente. Si por crisis se entiende la situación en la que la mayoría de las personas no puede satisfacer sus expectativas, debe decirse que la expansión del modelo occidental expandió la crisis por todo el mundo.

Dicha situación fue propiciada por la globalización. Al ser un proceso que en beneficio del intercambio comercial diluye y vuelve porosas las fronteras, ha agudizado el resurgimiento de numerosos particularismos culturales, pues hace sentir a los pueblos que su identidad está en peligro de desaparición. A la eliminación de barreras comerciales le ha seguido el relajamiento de las fronteras culturales y políticas. La globalización ha puesto en cuestionamiento las soberanías nacionales y, por ende, las de los pueblos. Las sociedades contemporáneas se sienten amenazadas por fuerzas que los trascienden.

El mundo globalizado se ha transformado de tal forma que ha sorprendido y alarmado a muchos europeos y estadounidenses de las grandes ciudades que ahora se enfrentan en su



propio territorio a vastas poblaciones no europeas y a un desfile de potentes y nuevas voces que exigen que sus relatos sean escuchados, sus demandas atendidas y sus necesidades cubiertas. Ante esta situación, ha habido una proliferación de movimientos y líderes que luchan por la preservación de la vida occidental ante la *invasión* por parte de otras culturas. El ascenso, por ejemplo, del espíritu antiestadounidense en Europa, sobre todo en Francia y Alemania, es resultado de una resistencia a la globalización y a los procesos de homogenización cultural que le son propios.

En su proyecto filosófico de *Esferas*, condensado en su libro *En el mundo interior del capital*, Sloterdijk analiza el drama de la Modernidad. Lo que constituye la catástrofe inmunológica de dicho proyecto, dice, no es la pérdida del centro sino la pérdida de la periferia. Es decir, lo que le pasó a Occidente tras alcanzar una posición hegemónica fue que se quedó sin puntos de referencia contra los cuales dar forma a su propio ser. No obstante, “sólo en la época del transporte rápido y de las transmisiones de información superrápidas se hace sentir epidémicamente el desencantamiento de las estructuras locales de inmunidad” (2019, p.49).

En *El ocaso de Occidente*, Sáez asegura que Occidente experimenta hoy un malestar ambiguo y casi indescifrable. La dificultad para descifrarlo radica en que es un malestar sin rostro preciso; proveniente del derrotero entero de la cultura, es decir, de su falta de dinamismo vivo y edificante. Existe, por parte de la cultura occidental, un ensimismamiento narcisista que se niega a asumir su relación con el mundo exterior, anhelando poseerlo y dominarlo. Occidente se ha convertido en un centro cerrado de absorción que “tiende a asimilar y a digerir todo aquello que pueda constituir su otro” (Sáez, 2015, p.72).

Tal como Han (2018) explica en *La expulsión de lo distinto*, la crisis del Occidente posmoderno radica en su incapacidad para ver al otro como un elemento constitutivo de su propia identidad y en la tendencia a catalogarlo como un peligro para la misma. “El ocaso de Occidente se cifra en la auto-descomposición misma de su génesis auto-transformadora” (Sáez, 2015, p.180). La enfermedad de la cultura occidental consiste en una génesis y en un desarrollo autófalos que la orillan a devorarse a sí misma.

Esta crisis cultural se traduce en agenesia, es decir, en la incapacidad para engendrar y crear. Tanto la agenesia como la génesis autófaga “dan lugar a un vacío-de ser en el que es incorporada la compulsión auto-administradora” (Sáez, 2015, p.250). La autoadministración, que asumiría en la teoría de Han el papel de la autoexplotación, tiene la función de ocultar la vacuidad e incluso de ahuyentar el horror carcelario que produce. En ese sentido, la hipótesis de Sáez es que la crisis de Occidente, más que económica, es de espíritu, es decir, cultural.

A lo largo del siglo XX y en las primeras décadas del siglo XXI el ocaso de Occidente se ha intensificado. La crisis en la que se encuentra no es exclusivamente económica e ideológica, sino que se funda también en el desmoronamiento del subsuelo cultural. Es, en último grado, una crisis de espíritu, entendido este último no como un ente místico sino como el propio devenir de la civilización, autocreador de su destino y depositario de la cualidad autopoietica de su realidad<sup>3</sup>.

La crisis occidental se arraiga primera y esencialmente en su fondo cultural. Aunado a ello, existen tres figuras con una misma estructura que evidencian su existencia: la primera es el colapso del *ethos* cultural; la segunda es “el poliedro de geopoderes políticos y sociales, que conducen a una *sociedad con-currente*, en la que la pluralidad y la diferencia son subsumidas en una identidad vacía” (Sáez, 2015, p.259); y la tercera es el fantasma aporético de un totalitarismo que crece en el seno de la democracia occidental y que conduce a convertir toda política en una política de desechos.

La crisis de Occidente suscita, para Sáez, el aniquilamiento de lo que la sociología llama la síntesis social y, por ende, su capacidad autopoietica. En la posmodernidad, la cualidad autocreadora de la cultura se ha desbaratado. En su lugar, el sistema capitalista intenta producir y someter a las reglas del mercado esa génesis que otrora brotaba espontáneamente de la interacción entre sujetos y culturas. Se ha ficcionalizado la génesis sociocultural, lo cual implica una expansión de una génesis artificialmente fabricada por el mercado, la cual impone modelos y parámetros socioculturales inalcanzables.

---

<sup>3</sup> Aquí el concepto de autopoiesis que se utiliza es el desarrollado por Niklas Luhmann en su teoría de sistemas.

Esos modelos, fabricados sintéticamente, intentan sustituir (en vano) el infinito mundo y su condición inalcanzable para los sujetos. El mercado se ha impuesto una tarea imposible, a saber, reglamentar y procesar el ritmo de la caósmosis cultural, es decir, el orden que se autoestablece en el caos. Dado que esa empresa resulta imposible, se impone la destrucción del devenir autogenerador civilizacional, en donde la diferencia es sustituida por la acopladura y la transductividad por la transacción.

En lugar de dinamismos caosmóticos y de afecciones recíprocas se establecen relaciones de acoplamiento a las pautas del mercado. Ante esta situación sucede algo de lo que se hablará más adelante pero que vale la pena señalar: el sujeto posmoderno se experimenta como un ente carente de mundo, de un mundo que, a falta de peso, textura e infinitud, se vuelve inhóspito y carente de sentido; ahí es imposible que el ser trascienda, pues se pierde en la plasticidad y en la pulimentación.

Esa carencia ontológica se convierte en frustración y en una profunda sensación de vacío. “Es la experiencia de un ser infinitamente carencial, cuya frustración engendra la necesidad de vengarse” (Sáez, 2015, p.286). Al no poder asociar esa sed de venganza con un responsable concreto, el sujeto frustrado arremete contra blancos fácilmente identificables, casi siempre identitarios.

La sociedad posmoderna reduce, en nombre del progreso, la dinamicidad proliferante de la *physis* sociocultural a una mera interacción individualista sin sentido colectivo o solidario. La dispersión generada por la enfermedad de Occidente, entonces, no debe ser interpretada como una disolución de identidades, sino como una ruptura de los lazos entre las fuerzas que componen el caosmos social en su dimensión micrológica. Como se verá en el capítulo tres, esta difuminación de la síntesis socio-cultural genera una crisis de sentido y de pertenencia que convierte a los sujetos en blancos fáciles para ser atraídos por discursos reaccionarios.

### **2.3 La colisión de universos culturales**

El encuentro de Occidente con las periferias estuvo caracterizado, desde un principio, por ser injusto y disparate. A medida que el proyecto ilustrado de la Modernidad se consolidaba, las relaciones que las grandes potencias mundiales entablaban con los países que conquistaban

eran cada día más abusivas. Como ya se señaló, el eurocentrismo justificaba ideológica y moralmente la ocupación, la explotación y el saqueo de los territorios de ultramar, al tiempo que construía un sistema de pensamiento basado en la superioridad del hombre blanco y de su cultura.

Debido a esa circunstancia, en los últimos siglos surgió y se consolidó una civilización que se convirtió, en el plano material y en el intelectual, en la civilización de referencia para el mundo entero, de modo que todas las otras culturas se vieron marginadas y reducidas a la condición de culturas periféricas o subculturas, constantemente amenazadas de desaparición. La ciencia occidental se convirtió en la ciencia, “su medicina en la medicina, su filosofía en la filosofía, y desde entonces ese movimiento de concentración y *estandarización* no se ha detenido” (Maalouf, 2009, p.92).

Hoy, Occidente está en todas partes: en Singapur, Boston, Dakar, Sao Paulo, Jerusalén, Teherán, Argel, Pekín; “desde hace quinientos años, todo lo que influye de un modo duradero en las ideas de los hombres, en su salud, su paisaje o su vida cotidiana es obra de Occidente” (Maalouf, 2009, p.94). El fascismo, el comunismo, el capitalismo, el psicoanálisis, la ecología, la electricidad, el avión, el automóvil, la bomba atómica, el teléfono, la televisión, la penicilina, los derechos humanos, las cámaras de gas; todo es obra de la cultura occidental.

En la actualidad, todo se crea a imagen de Occidente. Y justo cuando la civilización occidental cobró ventaja, todas las demás cayeron en una debacle que hoy parece irreversible. A quienes han nacido en el seno de la civilización dominante les basta con mirar a su alrededor para sentirse parte de la aventura humana. Pero para quienes han nacido al interior de las culturas dominadas y oprimidas, el acceso a la modernidad implica abandonar siempre una parte de sí mismos. Para la mayoría de los habitantes del planeta, modernización significa occidentalización (Maalouf, 2009).

La modernización no se ha desarrollado jamás sin una cierta dosis de amargura, humillación, nostalgia y negación; “sin una dolorosa interrogación sobre los riesgos de la asimilación. Sin una profunda crisis de identidad” (Maalouf, 2009, p.95). Por eso Maalouf se pregunta, respecto de los pueblos oprimidos que han quedado al margen del proyecto humano moderno:

“¿cómo no van a tener la personalidad magullada? ¿cómo no van a sentir que su identidad está amenazada? ¿cómo no van a tener la sensación de que viven en un mundo que les pertenece a los otros, que obedece a unas normas dictadas por los otros, un mundo en el que ellos tienen algo de huérfanos, de extranjeros, de intrusos, de parias? ¿cómo evitar que algunos tengan la impresión de que lo han perdido todo, de que ya no tienen nada que perder, y lleguen a desear, al modo de Sansón, que el edificio se derrumbe, ¡oh, Señor!, sobre ellos y sus enemigos?” (Maalouf, 2009, pp. 99-100).

La segunda sección de *Identidades asesinas* lleva por nombre *Cuando la modernidad viene del mundo del Otro*, y en ella Maalouf (2009) reflexiona en torno al hecho de que la civilización occidental ha ganado tanta hegemonía y predominancia que le ha negado a otros pueblos y a otras culturas el derecho a ser partícipes de la aventura humana en su conjunto. Si a cada paso que da una persona siente que está traicionando a los suyos, que está renegando de sí misma, el acercamiento al otro está viciado de facto.

Cuando lo moderno lleva la marca del otro, explica el autor de *León el africano*, no es de extrañar que algunas personas enarboleden los símbolos del arcaísmo para afirmar su diferencia. Si la mundialización provoca exacerbaciones identitarias es porque cuando una sociedad ve en la modernidad la mano del extranjero, tiende a rechazarla y a protegerse de ella. Incluso en países ampliamente desarrollados y a la vanguardia impera este sentimiento, pues los procesos de globalización conllevan, de manera intrínseca, ritmos de desarrollo que dan la sensación de que todo se vuelve efímero y pasajero.

En Francia, por ejemplo, mundialización es sinónimo de americanización. La gente se irrita si se instala un *fast food* en su vecindario, “echan pestes contra Hollywood, la CNN, Disney y Microsoft, y rastrean en los periódicos los más mínimos giros sospechosos de anglicismo” (Maalouf, 2009, p.98). Si en una potencia mundial occidental se duda de las consecuencias de la globalización, ¿qué se puede esperar que acontezca en los países subdesarrollados y más endeble? Si con cada paso que dan viene una decepción y una negación de sí mismos, ¿no es lógico que vean en la mundialización la viva encarnación de sus más grandes miedos e inseguridades?

Es conveniente, ahora, hacer una aclaración analítica. Es un lugar común decir que el problema de la relación entre Occidente y el mundo de la periferia es que el primero ha intentado imponer (ya sea por las armas o por las ideas) sus valores y sus principios al segundo. Esa idea presupone, en el fondo, que las demás sociedades no quieren ni desean nada que concierna a la cultura occidental, lo cual es falso. El verdadero problema es que

Occidente nunca ha sabido alegrarse del el progreso ajeno; de hecho, cada que le ha parecido peligroso, ha aniquilado todo intento impropio de progreso, modernización y desarrollo.

Contrariamente a las interpretaciones comunes, el pecado de Occidente no ha sido el de querer imponer sus valores al resto del mundo, sino el haber renunciado constantemente a respetar sus propios valores en otras latitudes del mundo y en las relaciones que establece con otros pueblos. Ningún pueblo de la tierra existe para que lo esclavicen, para que lo tiranicen, para la ignorancia o para el oscurantismo, sin embargo, cada que un país ha intentado modernizarse a la imagen de Occidente, ha sido aplastado.

Los encuentros entre el mundo occidental y el árabo-musulmán ofrecen numerosos y desgarradores ejemplos de esa situación. Tras la campaña de Napoleón en Egipto de 1799 el mundo árabe intentó asemejarse y alcanzar a Occidente, su opresor. El virrey de aquel país, Muhammad Alí, estaba completamente convencido de que para lograr la modernización y el nivel de desarrollo de Occidente no había otro camino más que imitarlo.

Entonces, llamó a médicos europeos para que fundaran una facultad de medicina en El Cairo a la manera europea, introdujo a marchas forzadas las nuevas técnicas de la agricultura y de la industria, y hasta llegó a confiar el mando del ejército a un antiguo oficial de Napoleón; acogió incluso a los utopistas franceses sansimonianos para que probaran en tierras egipcias las experiencias de las que Europa desconfiaba y no quería.

En poco tiempo logró hacer de su país una potencia regional. La modernización voluntaria empezó a dar sus frutos: se había construido en Oriente “un Estado moderno digno de ocupar un sitio en el concierto de las naciones” (Maalouf, 2009, p.101). Pero aquel sueño fue destrozado por las potencias europeas (Francia y Gran Bretaña), las cuales consideraban que Muhammad Alí era un líder demasiado peligroso. Se coaligaron contra él y enviaron una expedición militar común.

Acabó su vida vencido y humillado. Contaba, en algunas de sus cartas, que siempre había respetado los intereses de los europeos, y que no entendía por qué querían sacrificarlo: “no soy de su religión —escribe—, pero también soy un hombre, y se me ha de tratar humanamente” (Maalouf, 2009, p.103). La conclusión que los árabes extrajeron de aquel episodio es que Occidente no quiere que se le parezcan; quiere que sólo se le obedezca.



En Irán sucedió algo similar. En aquel país, Mosaddeq, primer ministro elegido democráticamente, no tenía más sueño que el de implantar una democracia pluralista moderna fiel al modelo occidental. No tenía intención de instaurar alguna dictadura marxista-leninista, un régimen ultranacionalista o algún tipo de despotismo. Simplemente era un hombre con sentido humano al que le indignaba la miseria y la injusticia, y únicamente quería valerse de los recursos de su país para impulsar el progreso de su nación.

Por esa simple razón fue por la que lo echaron del poder mediante un golpe de Estado los servicios de inteligencia norteamericanos y británicos. En aquellos años, dice Žižek (2015), no existía en Irán algún tipo de amenaza soviética, y mucho menos fundamentalismo alguno. Se trataba de un simple movimiento democrático con el objetivo de que el país recuperara el control de sus propios recursos petrolíferos, dando al traste con el monopolio de las compañías occidentales (*Anglo-Iranian Oil Company*). Mosaddeq terminó su vida en prisión y su gobierno fue sustituido por la dictadura militar de la dinastía Pahleví, la cual gobernó por casi cuarenta años, hasta la revolución encabezada por el ayatolá Jomeini.

Lo que esas historias constatan es que la modernidad, hipócritamente pregonada en el discurso, fue injustamente negada en los hechos a los países que quisieron alguna vez alcanzarla. Y la conclusión que hoy se puede extraer, a toro pasado, es que la primera respuesta árabe al dilema de la modernización no fue el rechazo ni la resistencia, sino la aceptación y la aspiración de seguir los pasos de Occidente. De hecho, el radicalismo religioso fue, durante mucho tiempo, “una actitud sumamente minoritaria, grupuscular, marginal, por no decir insignificante” (Maalouf, 2009, p.109). Fue, en una palabra, la última opción de un mundo que fue cruel e injustamente derrotado.

En la India, según el análisis de Chakrabarty (2008), la forzada apertura hacia el mundo moderno británico trastocó violentamente la forma de vida precolonial, desencadenando una serie de problemas socio-culturales. El deseo y la aspiración de modernidad también conquistaron las mentes y los corazones de las masas y de muchos intelectuales de la India, para quienes ser un individuo moderno implicaba convertirse en europeo. Así lo refleja un poema publicado por la revista *The Literary Gleaner* en 1842, escrito por un estudiante bengalí de dieciocho años de edad:



“A menudo cual pájaro triste suspiro  
por abandonar esta tierra, pese a que es mi propia tierra;  
sus prados de verdes mantos, de flores alegres y cielos sin nubes  
aunque asaz hermosos, guardan pocos encantos para mí.  
Pues he soñado con climas más brillantes y libres  
donde mora la virtud, y la libertad nacida en el cielo  
torna feliz incluso al más bajo; donde el ojo  
no se enferma al ver al hombre doblar la cerviz  
ante el sórdido interés; climas donde la ciencia prospera,  
y el genio recibe su adecuado galardón;  
donde vive el hombre en toda su verdadera gloria,  
y el rostro de la naturaleza es exquisitamente dulce:  
por esos climas benignos exhalo mi impaciente suspiro,  
allí dejadme vivir y allí dejadme morir” (Chakrabarty, 2008, p.65).

Como puede percibirse, pese al alto grado de nostalgia de aquel joven por abandonar su hermosa tierra, ganaba el sueño de mudarse a cielos occidentales y disfrutar de sus alardeados beneficios. La modernidad ha implicado siempre para los pueblos de la periferia, como para ese joven bengalí, un desgarrador abandono de sí mismos y de sus raíces. Como señala Chakrabarty (2008), la imitación de cierto sujeto moderno de la historia europea está condenada a representar una triste figura de carencia y de fracaso, por ello el relato de la transición está siempre profundamente incompleto.

Lo que estuvo en juego durante el proceso de colonización no fue únicamente un proyecto económico, sino también uno cultural. El encuentro del mundo desarrollado con la periferia provocó, en términos socio-culturales, el resquebrajamiento de los cimientos culturales y sociales del mundo subdesarrollado. Polanyi (2017), por ejemplo, sostiene que las masas indias que durante la segunda mitad del siglo XIX murieron de hambre no lo hicieron debido solamente a la explotación de Lancashire, sino porque la comunidad aldeana india había sido arrasada culturalmente.

A pesar de que el principio de libre mercado, aplicado al comercio de los granos, provocó hambrunas durante el dominio inglés, fue la destrucción de las antiguas prácticas locales la que acabó con la población; las hambrunas no fueron resultado de la explotación, sino de la nueva organización del mercado y de la tierra. Mientras prevaleció la organización comunitaria de la aldea, la solidaridad del clan protegía a la comunidad de las hambrunas, pero las nuevas reglas del mercado competitivo dejaron a la gente a la deriva. La destrucción de los pequeños inventarios locales, los cuales servían de reserva ante una posible ruina de

las cosechas, provocó que la antigua aldea india no pudiera lidiar con el hambre, como ancestralmente lo había hecho. Murieron un millón de indios.

No obstante, la liberación del orden colonial mediante la figura del Estado-nación fue, más que benéfica, un regalo envenenado. La soberanía nacional se presentó como la vía para la liberación de la dominación extranjera y la manera de lograr la autodeterminación de los pueblos, es decir, la derrota definitiva del colonialismo. En realidad, la ecuación nacionalismo igual a modernización política y económica, proclamada por los líderes de numerosos movimientos anticoloniales y antiimperialistas, desde Gandhi y Ho Chi Min a Nelson Mandela, terminó siendo un perverso engaño (Hardt & Negri, 2012).

La movilización de las fuerzas populares que permitió la nacionalización condujo a luchas en las cuales el proyecto de modernización elevó al poder a un nuevo grupo dominante. La revolución se entregó a las nuevas burguesías nacionales, al tiempo que la luchada modernización terminó por perderse entre los mares del mercado mundial y sus gigantescas fuerzas. Aunado a ello, el nacionalismo anticolonial erigió estructuras internas de dominación que resultaron igual o más severas que las coloniales.

Como señala Partha Chatterjee, la liberación nacional no sólo fue impotente frente a la jerarquía capitalista global, sino que terminó por contribuir, no siempre involuntariamente, a respaldar su organización y funcionamiento. El problema del mundo de la periferia, retomando una idea ya esbozada con anterioridad, es que se vio abruptamente expuesto a la modernización occidental, al trauma de su impacto, sin un tiempo adecuado para asimilarla y *negociar* con ella.

Esa carencia de asimilación gradual impidió la construcción de lo que Žižek (2015) llama un *espacio-pantalla simbólico-ficcional*, lo cual ocasionó que las únicas reacciones posibles a ese impacto fueran o una modernización superficial, basada en la pura imitación, destinada al fracaso, o el recurso directo a la violencia, es decir, una guerra abierta sin ningún tipo de espacio para la mediación simbólica entre ambos universos culturales.

El ejemplo por antonomasia de esta situación es lo que acontece con el conflicto palestino-israelí. Según Žižek (2015), esa tensión no es más que un falso conflicto, un

señuelo, una desviación ideológica del auténtico y verdadero antagonismo. Lo que en realidad está detrás de ese conflicto es la confrontación entre los ideales y los valores occidentales y los del mundo árabe-musulmán. Por un lado, los fundamentalistas que participan de ese problema luchan contra el capitalismo occidental, mientras que los israelíes asumen los valores occidentales liberales.

El mismo autor se pregunta: “¿no es la tensión árabe-judía la prueba definitiva de la continuación de la lucha de clases bajo una modalidad *pospolítica* desviada y mistificada bajo la forma del conflicto entre el *cosmopolitismo* judío y el rechazo a la modernidad musulmán?” (Žižek, 2015, p.106). La reflexión que subyace a esa pregunta es que, a falta de un espacio ideológico de disputa en términos de lucha de clase, antes proporcionado por la política, los conflictos que nacen de las contradicciones que el capitalismo genera se codifican en términos identitarios.

Las luchas culturales son, en última instancia, conflictos *de clase* (económicos) sin arenas o espacios ideológicos de lucha. Lo que ha sustituido a esa arena de lucha ha sido el coliseo de las culturas, donde las frustraciones y los resentimientos económicos se traducen en sangrientas guerras identitarias. Esto responde al hecho de que al neoliberalismo le es inherente una violencia sistémica e infraestructural tan eficiente que logra desviar la disputa generada por sus propios desequilibrios hacia afuera, hacia los elementos culturales. Así como el sujeto se culpa a sí mismo de su fracaso económico y no al sistema, las culturas se culpan unas a otras por sus carencias y no a la dinámica global del capitalismo.

De ahí que los conflictos étnico-religiosos pseudonaturalizados sean la forma de lucha que se ajusta al capitalismo global. “En nuestra era *pospolítica* en la que la política propiamente dicha se ve progresivamente reemplazada por la administración social especializada, la única fuente de conflictos legítima que queda es la tensión cultural” (Žižek, 2015, p.105). La emergencia actual de violencia identitaria debe concebirse, por lo tanto, como algo estrictamente correlativo a la despolitización de las sociedades posmodernas, es decir, a la desaparición de la dimensión propiamente política.

Esta situación ha sido propiciada y profundizada por la globalización. La yuxtaposición propia del proceso globalizador en donde lo arcaico cohabita con lo moderno genera un

choque entre mundos culturales, propiciando conflictos explosivos. La mundialización acelerada provoca, como reacción, un reforzamiento de la necesidad de identidad; la angustia ontológica que acompaña a los cambios tan vertiginosos y bruscos deviene en la necesidad de un refortalecimiento de la espiritualidad, la cual se satisface mediante la diferenciación identitaria.

Como señala Maalouf (2009), a la mayor parte de la población la mundialización no le parece una formidable mezcla enriquecedora para todos, sino una uniformización que empobrece y amenaza a su cultura, contra la que hay que luchar para preservar sus valores, sus principios y su identidad. De hecho, “si afirmamos con tanta pasión nuestras diferencias es precisamente porque somos cada vez menos diferentes” (Maalouf, 2009, p.138).

Pero si la globalización ha acrecentado las reivindicaciones de identidad no ha sido exclusivamente por su propia dinámica basada en la hiperaceleración y en el desdibujamiento de las estructuras sociales y culturales tradicionales, sino porque es el propio resultado de la consolidación de la hegemonía de Occidente, ahora encabezado casi exclusivamente por los Estados Unidos. Pocas veces en el transcurso de la historia humana se ha producido una intervención tan masiva de la fuerza y las ideas de una cultura sobre otras como la que Norteamérica ejerce sobre el resto del mundo desde finales de la Guerra Fría.

Desde la Cumbre de Malta Estados Unidos recibió la investidura indiscutible de autoridad planetaria. Su sistema de valores se convirtió en norma universal; su ejército en el cuerpo de policía mundial; sus aliados se convirtieron en vasallos y sus enemigos en forajidos. Si bien en el pasado hubo potencias que durante su apogeo tuvieron primacía, que dominaron todo el mundo conocido, como el Imperio Romano, o que abarcaban tantos territorios que se decía que en sus posesiones no se ponía nunca el sol, como sucedió con el Imperio español, ninguno de ellos dispuso de los medios técnicos y científicos que le permitieran intervenir a su gusto en toda la superficie del planeta como lo hace Estados Unidos.

Por primera vez en la historia se experimenta la situación de la existencia de un poder con alcance planetario. Y “aunque se hable poco de este hecho esencial tal y como es, se halla siempre implícito en [...] las recriminaciones y en el meollo de los conflictos más ásperos” (Maalouf, 2011, p.97). El alcance global del dominio norteamericano crea disparidades

inéditas y resentimientos suicidas porque su *omnipresencia* genera sentimientos de amenaza e inseguridad para todos los pueblos, pero más para los pequeños, oprimidos y débiles.

Los pueblos que sienten que los amenaza la aniquilación cultural o la marginación política no pueden hacer menos que atender a quienes llaman a la resistencia y al enfrentamiento violento. Por eso, “mientras los Estados Unidos no hayan convencido al resto del mundo de la legitimidad moral de su preeminencia, la humanidad seguirá en estado de sitio” (Maalouf, 2011, p.98). Para que los diferentes pueblos acepten la autoridad de algo parecido a un gobierno mundial es preciso que éste goce de una legitimidad que no esté basada exclusivamente en el poderío militar y económico.

Para que las inconmensurables identidades que existen en el mundo puedan fundirse en una identidad más amplia, para que las civilizaciones particulares logren insertarse en una civilización planetaria, es absolutamente necesario que dicho “proceso trascorra dentro de un contexto de equidad o, al menos, de respeto mutuo y dignidad compartida” (Maalouf, 2011, p.98). Si la Modernidad es percibida por la mayoría de las sociedades del mundo como un proyecto exclusivamente occidental, es de esperarse que sea la resistencia y no la aspiración a formar parte de ella la que impere.

No obstante, lo que ha ocurrido ha sido precisamente lo contrario. El proyecto de la Modernidad le resulta ajeno a la mayoría de los pueblos del mundo, a lo que se le suman las injusticias y los abusos que Estados Unidos comete muy a menudo en los territorios de la periferia. En realidad, lo que vuelve tan insoportable al poder occidental, dice Žižek (2015), es que no sólo practica la dominación y la explotación violenta, sino que, añadiendo el insulto al agravio, presenta esa realidad brutal con la apariencia de lo contrario, de una lucha por la libertad, la igualdad, la democracia y los derechos humanos.

El desarraigo, producto del estancamiento y de la regresión de las condiciones sociales y económicas, sumado a una superestructura caracterizada por la desilusión y la pérdida de perspectivas, es lo que provoca la reaparición de movimientos basados en identidades religiosas, étnicas y lingüísticas, pues no hay señales de que las contradicciones e injusticias económicas puedan ser resueltas desde y a través de la lucha política.

Anteriormente, el funcionamiento del sistema capitalista daba la certeza de que la lucha de clases podría resolver las contradicciones económicas y los antagonismos entre grupos al interior de una sociedad. Hoy en día, el desdibujamiento de las clases y la porosidad de las fronteras entre ellas hace que retornen viejas reivindicaciones identitarias incluso en los centros desarrollados, donde los efectos de la crisis del capital son menos intensos (Amin, 1999).

Las nuevas ideologías étnicas y religiosas (locales) responden a una crisis del Estado-nación, a la desintegración de las tradicionales estructuras estatales que servían de canales y encausaban los conflictos sociales a través de las luchas políticas y de clase. La globalización económica, al reconfigurar el papel del Estado en el ámbito económico, le ha arrebatado el aura de arena para resolver los conflictos que tenía, razón por la cual éstos giran hacia escenarios diferentes. En ausencia de utopías positivas, los pueblos del mundo reaccionan invariablemente ante sus desesperadas circunstancias recobrando otro tipo de utopías; “de ahí, por ejemplo, el resurgir de los movimientos religiosos fundamentalistas” (Amin, 1999, p.179).

También para Hardt y Negri la aparición de los fundamentalismos es síntoma de la transición al poder mundial moderno llamado imperio. Los fundamentalismos, movimientos antimodernistas donde resurgen las identidades, constituyen un repudio a la transición histórica hacia el imperio homogeneizador. En la medida en que la modernización política y cultural constituyó un proceso de secularización, los fundamentalismos religiosos se opusieron a ella proponiendo regímenes políticos y sistemas sociales y culturales religiosos; “contra la sociedad dinámica y secular del modernismo, el fundamentalismo parece proponer una sociedad estática y religiosa” (Hardt & Negri, 2012, p.241).

Bajo esta perspectiva, los fundamentalismos parecen comprometidos con un esfuerzo por revertir el proceso de modernización social, separarse de las corrientes globales de la Modernidad y recrear un mundo premoderno. El fundamentalismo, cuyo caso paradigmático es el fundamentalismo islámico, es un repudio a la hegemonía euroestadounidense. Para el islamismo radical la Modernidad siempre significó asimilación cultural o sumisión al dominio occidental. No es casualidad que los atentados más cruentos y espectaculares de los últimos años, los de Nueva York, Madrid, Londres o París, los hayan cometido inmigrantes.



Volviendo a la división de Todorov (2013) entre los países del miedo y los del resentimiento, hay que decir que ambos tipos de sociedades se encuentran hoy en día en una encrucijada. Tienen la opción de incentivar esas pasiones o intentar apaciguarlas. Si se opta por la primera vía se corre el riesgo de atestiguar sus efectos indeseables, a saber, que cada golpe de uno de los adversarios provoque, invariablemente, que el otro regrese otro con más fuerza.

El miedo de unos, debido a las agresiones sufridas, los lleva a reforzar sus golpes; el resentimiento de los otros, alimentado por humillaciones y desventuras, los conduce a actos violentos y desesperados. En la actualidad, la técnica pone en manos de unos y otros medios de destrucción de una potencia y de una facilidad de utilización jamás alcanzadas antes. “Si no logramos romper este funesto enfrentamiento, la propia vida en la tierra estará amenazada” (Todorov, 2013, p.285).

Said (2019), en *Cultura e imperialismo*, dice que, en su deseo de hacerse oír, el hombre tiende muchas veces a olvidar que el mundo es un sitio superpoblado en el que, si todos se obstinaron en insistir en la pureza radical o en el predominio de su propia voz, no habría más lugar que para el desagradable estrépito de una contienda interminable y un sangriento embrollo político. Hoy, tristemente, se asiste a esa situación. En aras del beneficio y la posición del propio grupo, los sujetos posmodernos se han enredado en un estado esencialmente violento e intolerante.

Como ya se dijo, de una forma o de otra, todos los pueblos de la tierra están metidos en esa tormenta. Ricos, pobres, arrogantes, sometidos, ocupantes u ocupados; todos se encuentran, para usar la metáfora que evoca Maalouf (2019) en *El naufragio de las civilizaciones*, al borde de la deriva y ante un inminente naufragio. Como pudo constatarse, en el mundo árabe la barbarie consiste en oscurantismo e intolerancia, mientras que en Occidente se basa en la arrogancia, en el egocentrismo y en la insensibilidad de la cultura hegemónica.

Según la cronología de los acontecimientos, el primer paso hacia la coexistencia pacífica entre culturas debería de ser dado por la cultura dominante, pues ésta ha provocado, desde hace siglos, graves heridas en el seno de las demás culturas y sociedades. Además de entablar



relaciones basadas en la justicia y en el respeto, es de suma importancia que el proyecto de la Modernidad sea compartido, que los demás pueblos tengan la sensación de ser partícipes de él y no meros expectantes. Es primordial que todos puedan apropiarse de dicho proyecto sin sentir que están traicionando a los suyos y sin tener la horrible sensación de pedírsele prestado a otros.

Para que la población árabo-musulmana, por ejemplo, pueda volver su mirada sobre las causas internas de sus fracasos (que no faltan y no son pocas), es menester eliminar las causas externas más evidentes, aquellas de las que Occidente claramente es responsable. Pero el tiempo es magnánimo, y

“Nuestra época le brinda a Occidente la oportunidad de restaurar su credibilidad ética, no dándose golpes de pecho, no abriéndose a toda la miseria del mundo ni transigiendo con valores importados de otros lugares, sino, antes bien, siendo por fin fiel a sus propios valores, respetuoso con la democracia, respetuoso con los derechos humanos, atento a la equidad, a la libertad individual y al laicismo. En sus relaciones con el resto del planeta, y, en primer lugar, en sus relaciones con las mujeres y los hombres que escogieron irse a vivir bajo su techo” (Maalouf, 2011, p.241).

## Conclusiones

Como pudo advertirse a lo largo de este capítulo, las tensiones y los conflictos basados en distinciones identitarias no han tenido siempre la misma importancia ni han sido siempre tan intensos. La época actual se caracteriza precisamente por incentivar y propiciar los enfrentamientos entre culturas. A menudo dichos enfrentamientos adquieren tintes violentos y radicales porque lo que los pueblos sienten amenazados es, en el fondo, su mundo y su vida cotidianos.

El desmoronamiento de los pilares socio-culturales, los cuales llenan de sentido la vida y la existencia de los sujetos, vuelve a las personas y a los grupos violentos e intolerantes, pues la sensación de amenaza a la vida es inminente. Los cambios y las transformaciones que ponen en entredicho las endebles certezas humanas son interpretados como atentados contra la propia supervivencia.

Cuando esos cambios han sido propiciados por otros grupos humanos, la guerra se vuelve inevitable, a menos que lejos de representar el fin de un estilo de vida, esos cambios signifiquen un nuevo comienzo, más esperanzador o notoriamente mejor. Para que un pueblo

reciba con gusto y regocijo un cambio, éste debe estar acompañado de un reconocimiento del valor y de las cualidades de ese pueblo, de lo contrario, será interpretado como mero desprecio de otros modos de vida y de otras concepciones del mundo.

Los largos y complejos procesos histórico-sociales que han experimentado tanto el mundo árabo-musulmán como el occidental han significado el colapso de las antiguas estructuras sociales que daban estabilidad a la vida de esas sociedades. En los últimos cincuenta o cien años ambas culturas han visto volar por los aires, echas pedazos, las viejas certezas e ideas que articulaban su vida en comunidad.

Si bien han seguido caminos completa y radicalmente distintos, las encrucijadas en las que se encuentran actualmente convergen en varios puntos. Ambos universos culturales se han enfrentado a tendencias mundiales que provocan una sensación de amenaza a la propia cultura; los dos sufren las detestables consecuencias del sistema económico mundial; y las reacciones de sus integrantes a esas situaciones son similares, cuando no muy parecidas.

Por un lado, el mundo árabo-musulmán ha sufrido, desde los tiempos más remotos, atropellos e injusticias perpetrados por Occidente. Las derrotas y las humillaciones que ha padecido lo han vuelto arisco, temeroso, inseguro y violento. Las indignaciones que ha experimentado han sido de tal envergadura que han terminado por apagar los indicios y las expresiones más lúcidas de capacidad para coexistir con los otros y de vivir con los demás en un ambiente de total respeto.

Si hoy el mundo no logra recordar los gloriosos y serenos pasados árabes y musulmanes es porque la inercia de los acontecimientos ha vuelto a la sociedad árabe-musulmana irreconociblemente *monstruosa*. Sin embargo, habría que recordar las sabias palabras de Gandhi, cuando decía que “una religión ha de juzgarse no por su peor espécimen sino por el mejor que haya producido” (Chakrabarty, 2008, p.318).

El mundo árabo-musulmán dio muestras, en su pasado, de una asombrosa capacidad de coexistencia pacífica y de respeto. Además, durante siglos portó con orgullo y merecimiento el papel de ser la civilización más avanzada en casi todos los ámbitos: en el científico, el tecnológico, el intelectual, el artístico. El mundo debe lamentar hoy el haber ninguneado tanto a una civilización tan venerable y tan resplandeciente, pues no sólo aniquiló todo rasgo

de brillantez, sino que la convirtió en una civilización traumatada e incapaz de dar muestras de las potencialidades que ya alguna vez probó tener.

En el árabe moderno circula recientemente el vocablo *damakrata*, que significa invasión occidental de un país con el fin de hacer de él una economía de mercado (Sloterdijk, 2019). Esa palabra engloba los procesos coloniales, decoloniales e imperialistas que el mundo árabe ha padecido desde sus primeros contactos con el hombre occidental. Esos procesos, de los cuales se habló en la primera sección de este capítulo, son los orígenes de los sentimientos de frustración y humillación que alimentan los enfrentamientos más crueles y sanguinarios de hoy en día.

El verdadero origen de las tensiones identitarias musulmanas no está en los callejones enredados y sin salida de la exégesis teológica, sino en los procesos y las desilusiones más humanas. Paradójicamente, los procesos más humanos han provocado las reacciones más religiosamente radicales. No obstante, el remedio no es teológico sino político, y consiste en que los países excluidos puedan participar de la modernidad sin negar una parte de sí mismos.

Por su parte, el mundo occidental se ha tenido que enfrentar a las consecuencias de sus propios vicios, excesos y desequilibrios. Al tiempo que ideaba y ponía en práctica su proyecto mundial moderno basado en la ciencia, la razón y el progreso, desataba las peores y más oscuras fuerzas de dominación, las cuales se volverían contra él irremediabilmente. La ambición de dominación fue el designio maldito que engendraría las peores y más perversas formas de opresión, las cuales tendrían sus más acabadas expresiones en los países desarrollados.

Por otro lado, la hegemonía sin precedentes de la que goza Occidente hoy en día (al menos hasta antes de la irrupción de países como China o la India<sup>4</sup> como futuras potencias mundiales) lo ha enfermado de poder. La falta de límites y de acotaciones a su poder ha desembocado en una falta de sentido de autoridad. La ausencia de un contrincante contra el

---

<sup>4</sup> Si bien las potencias emergentes parecen desafiar y poner en tela de juicio el papel hegemónico de Occidente, es importante señalar que ese desafío se hace con los recursos y las ideas brindadas por el propio Occidente, por lo que el cuestionamiento se da dentro de los mismos marcos de movilidad que permite la hegemonía cultural occidental. Esto significa que, al *jugar* con las mismas cartas que Occidente permite, ni siquiera países como China o la India (o los tigres asiáticos) logran transformaciones de fondo ni en la distribución ni en la organización del orden mundial.

cual competir, medirse y compararse ha sumido al mundo occidental en un egocentrismo enfermizo que, en última instancia, provoca sensaciones de vacío y de carencia de sentido existencial.

Sin embargo, el elemento más grave de la crisis de Occidente consiste en la aniquilación de la génesis autocreadora y autopoética que funciona como factor de cohesión social. La crisis cultural que experimenta Occidente deviene en una crisis de sentido, en una carencia de ser que le impide re-producir la maravillosa caósmosis microsocia característica de toda sociedad. La agenesia y la autofagia crónicas producen individuos y sociedades egocéntricas, egoístas y narcisistas que no saben entablar otro tipo de relaciones con los otros más que mediante la dominación y la violencia.

El balance de la crisis de Occidente no debe caer ni en la hostilidad ni en la indulgencia, antes bien, debe partir de la medida y de la objetividad. Es innegable que Occidente ha destruido incontables mundos y vidas alternativas a su proyecto, pero también lo es que muchas personas y sociedades han aspirado e intentado alcanzar el modo de vida occidental, sobre todo porque cuenta con incontables aportaciones a la humanidad de enorme valía.

Pero, como dice John Dewey, la tarea de una sociedad ilustrada no es conservar y transmitir la totalidad de sus logros, sino sólo aquellos que contribuyen a construir una sociedad futura mejor. Por eso, es necesario que la civilización global que se está edificando no parezca exclusivamente occidental (americana). Es menester que todos puedan reconocerse e identificarse un poco en ella, que nadie se vea inducido a pensar que le es ajena y hostil.

El presente capítulo dejó de manifiesto las causas más profundas de las reivindicaciones identitarias posmodernas. Sea cual sea el vehículo para su movilización, ellas responden, en última instancia, a los desajustes y a los desequilibrios propios del sistema capitalista moderno. Su tendencia a generar desesperanzas, frustraciones y desigualdades sociales ha vuelto a todas las sociedades proclives a violentarse y a radicalizarse.

Como la promesa socialista de una sociedad mejor se ha esfumado, la identidad ha surgido de entre el olvido para promover los enfrentamientos más insensatos y violentos. A falta de causas políticas, las tensiones sociales se resuelven ahora mediante el desprestigio y

el enfrentamiento directo entre grupos culturales. La dinámica a nivel global del sistema capitalista neoliberal ha logrado desviar la mirada de las causas más profundas del malestar social para dirigirla hacia las apariencias, es decir, hacia la diferenciación cultural.

Hoy en día, los atavismos culturales e identitarios son la respuesta no sólo a los tortuosos procesos históricos de los que dio cuenta el presente capítulo, sino también a las más vigentes realidades económicas, sociales y políticas. Las reacciones identitarias ante la globalización, la modernización, a la secularización y a la occidentalización se envisten de violencia y arcaísmo debido a que intentan salvar un mundo que parece por completo perdido.

En la actualidad, la lucha consiste, en el caso del mundo árabo-musulmán, en hacer que el pasado se convierta en eso, en pasado; y en dotar de humildad y respeto a Occidente, pues con esas herramientas podrá aspirar a recuperar un poco de la humanidad que ha ido perdiendo en el camino. Para que esas aspiraciones no se queden en meras quimeras, es indispensable que la interacción cotidiana entre culturas se de en los mejores términos.

Sigue siendo tarea del hombre, decía C. L. R. James, vencer toda violencia cobijada en lo más hondo de sus pasiones. Es tarea de los hombres aprender a cohabitar en un mundo completamente plural y heterogéneo como este en el que les ha tocado nacer, vivir y morir. El respeto entre universos culturales y cosmovisiones debe ser la norma que rijan las relaciones interculturales. Si, como hasta ahora, eso no sucede, la violencia seguirá siendo lo que era para Marx, la comadrona de la Historia.



### Capítulo 3 Las patologías psicosociales de la posmodernidad. Pérdida de horizontes y aspiraciones frustradas

*Moveré las regiones infernales. ¡Que alguien ose perturbar el sustrato de los apuntalamientos silenciados de nuestra vida cotidiana!*

Virgilio

#### Introducción

Entre las innumerables transformaciones que ha sufrido la sociedad tardomoderna se encuentra el paso de una sociedad basada en la solidaridad y en la comunidad a una centrada en individuos aislados y solitarios. La imagen que refleja la dinámica social no es la red sino la espuma o la nebulosa. En estas últimas, cada elemento de su composición está perfectamente delimitado y aislado de los demás.

Aun cuando colinda con ellos y su estructura externa es modificada por el contacto con los demás, cada componente mantiene una interioridad inalterable debido a la protección que le ofrece su contorno. En la nebulosa, cada integrante mantiene su estructura intacta a pesar de estar en constante movimiento y en contacto con los demás elementos de la nube. En este caso, nadie es modificado en su interior, pero un cambio de posición constante lo hace jugar un papel diferente dependiendo del lugar que ocupe.

En la espuma, las frágiles paredes de las burbujas se transforman y amoldan durante el contacto con las demás. Si bien la fina capa no llega a romperse, adquieren formas distintas, perdiendo su forma original. Aunado a ello, el constante movimiento de la espuma hace que cada burbuja ocupe una posición diferente todo el tiempo. Sin embargo, al no reventar, mantiene su interioridad inmutable.

Tanto la imagen de la nebulosa como de la espuma corresponden a la sociedad posmoderna porque ésta se caracteriza por la ausencia de vínculos de solidaridad y de

comunidad. Los sujetos contemporáneos viven aislados en sus particularidades sin ser realmente modificados por su entorno. Pueden cambiar de posición o modificarse en su exterioridad, pero el devenir social no representa ninguna experiencia transformativa para ellos.

Al triunfo del neoliberalismo le es consustancial la atomización social ya que la fragmentación de la comunidad resulta central para maximizar y mejorar los procesos de producción y consumo. Contraintuitivamente, la economía capitalista funciona mejor si los protagonistas de la misma son individuos aislados y no grupos o sectores sociales cohesionados y solidarios.

Esa es la razón principal por la que la doctrina neoliberal alienta el individualismo y el egoísmo extremos. El descubrimiento más importante para el poder en las últimas décadas ha sido el entender que la explotación de la libertad es más eficiente que su negación o su limitación. A través de imperativos de rendimiento y de autorrealización, el sistema económico explota a los sujetos de maneras más sutiles y más redituables.

El egoísmo, pilar fundamental de la ideología neoliberal, resulta crucial para acelerar y maximizar los procesos de producción y consumo. De ahí que las patologías sociales posmodernas provengan de la hipertrofia del sujeto atomizado. Como se verá en la primera parte, los cuadros de narcisismo y depresión propios de los sujetos posmodernos son el resultado de un sistema donde reina un exceso de positividad y no hay espacio para la negatividad que el otro representa.

En su texto *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Benjamin (2016) decía que la humanidad, que alguna vez fue, con Homero, objeto de contemplación para los dioses olímpicos, se ha vuelto ahora objeto de contemplación para sí misma. El egocentrismo propio del capitalismo posindustrial no ha hecho sino agudizar el diagnóstico de Benjamin. En la actualidad, la falta de negatividad que proviene del otro diferente ha sumido a los sujetos en una profunda crisis de identidad y de sentido.

En ese sentido, el otro como ente complementador del yo y como requerimiento indispensable para la constitución de la identidad individual ha desaparecido por completo.

El otro ya no da sentido a la existencia del yo, sino que deviene en la peor de las pesadillas.



La falta de otro complementador, de la figura del gran otro de Lacan, vuelve a los sujetos depresivos y narcisistas.

A esa carencia identitaria habría que sumarle la constante incertidumbre y angustia que ha representado, para el mundo en su conjunto, el desmantelamiento del Estado de bienestar. El Estado ha sido orillado a abandonar antiguas tareas que antes cumplía con cierta eficiencia y a replegarse hasta convertirse en un mero administrador y árbitro del juego económico. Sus funciones han sido depositadas en los hombros de los sujetos individuales.

El desmoronamiento del Estado benefactor ha coadyuvado a generar en la población sensaciones de carencia y de inseguridad social. Hoy, son los sujetos aislados los únicos responsables de su fracaso o éxito económico. La falta de un ente *superior* al cual dirigir las demandas sociales ha provocado, por un lado, un individualismo sin parangón y, por otro, la dirección de la frustración hacia blancos culturales.

Los cuadros psicopatológicos propios del capitalismo tardío están estrechamente ligados a los estallidos de violencia identitaria. Además de que el otro ha perdido toda aura de compañerismo, ha sido responsabilizado de los problemas que las sociedades enfrentan. La violencia propia de los actos terroristas y del ultranacionalismo europeo es la reacción defensiva de sujetos frustrados y resentidos que arremeten contra quienes se supone son los responsables de sus desventuras.

No obstante, el paso del malestar individual generado por las condiciones de marginación y pobreza propias del capitalismo a la acción colectiva no es automático. La segunda parte del presente capítulo trata de explicar qué tipo de elementos deben configurarse, y de qué manera, para que la movilización social basada en la identidad pueda llevarse a cabo.

Siguiendo la recomendación de Bourdieu (2001) según la cual todo análisis de la lucha política debe colocar en su fundamento las determinantes económicas y sociales de la misma, el presente capítulo busca establecer relaciones entre la precariedad generada y acrecentada por el sistema neoliberal y las reivindicaciones identitarias actuales. En ese sentido, tras estudiar los imperativos de rendimiento y la situación general del capitalismo global, el análisis se centra en la manera en la que la identidad se vuelve una herramienta de lucha social.

Al movilizar los elementos exactos necesarios para la movilización social, la identidad se ha convertido en el mejor instrumento para la lucha social. Además de permitir la cohesión del grupo y de otorgarle un lugar privilegiado a la solidaridad, la identidad señala a los enemigos y sirve de plataforma de lucha para intentar superar los agravios comunes. La identidad ha devenido un vehículo de lucha social mediante el cual se intentan superar los conflictos sociales generados por el sistema económico.

El problema con esta situación es que las querellas identitarias a menudo adquieren tintes violentos y radicales. Esto es así porque, por definición, la amenaza identitaria es, en última instancia, una amenaza ontológica. Esto quiere decir que las pasiones movilizadas por la identidad son aquellas que hacen sentir a los sujetos que su vida misma es la que está amenazada. El peligro óntico que representa la presencia del extraño se transforma con extrema facilidad en violencia porque lo que se busca es la supervivencia.

Este capítulo pretende dejar en claro que las motivaciones de las luchas identitarias contemporáneas tienen una base material, es decir, que el perfil psicosocial de los que se adscriben a movimientos y a luchas con banderas identitarias depende, en el fondo, de cuestiones socioeconómicas, como el desempleo, la pobreza o la marginación. Por otro lado, aspira a explicar que las simples motivaciones materiales no son suficientes para la movilización social y, en ese sentido, explicar qué debe suceder tanto a nivel individual como a nivel colectivo para que emerja la violencia identitaria colectiva.

### **3.1 La desaparición del otro y el infierno de lo igual**

En el Apocalipsis se describe una gran batalla que tuvo lugar en el cielo en la cual San Miguel y sus ángeles derrotaron a un ejército de ángeles rebeldes. Después del épico enfrentamiento, Satanás, vencido, fue expulsado del cielo debido a su desobediencia y a su rebeldía contra Dios. El ángel caído del cielo fue condenado a vivir solo y, así, se convirtió en el primer ser que experimentó en carne propia el ser-en-el-mundo heideggeriano, es decir, el ser arrojado a la nada.

Al haber sido expulsado del firmamento, se encuentra completamente solo debido a que ha tenido que abandonar el mundo que compartía con los otros ángeles. El castigo de Satanás pronto se le revela como una auténtica pesadilla; su expulsión lo condena a vivir en un mundo

que sólo gira en torno a él mismo. Así, se constituye como el individuo prototípico del empobrecimiento ontológico más profundo, es decir, la falta de un otro que le dé sentido a su existencia.

Él es el primer punto sin contrapunto, el primer ser no complementado por un gran otro, el primero que vive solo, que, como centro sin un contrincante dialéctico, gira sin parar dentro de una furibunda fijación y obsesión por sí mismo. El exceso de autorreferencialidad vuelve un infierno su existencia. No hay otro lugar hacia el cual pueda mirar sin tener que verse a sí mismo. No es casualidad que Satanás, el primer ser sin complemento, haya fundado y viva en el infierno, en el infierno de sí mismo. Él es el depresivo absoluto.

El drama ontológico de Satán lo constituye su condena a vivir en el infierno de sí mismo. Los otros, que dotarían de sentido su devenir existencial, lo han abandonado. Hoy en día, la condición de los individuos en la era posmoderna encuentra ciertas analogías con la de Satanás. El gran otro lacaniano, constitutivo de la identidad individual más profunda, se ha desdibujado progresivamente hasta casi desaparecer. Ante esta situación, el sujeto posmoderno se encuentra en una profunda crisis de sentido y de identidad.

Según Han (2019), toda época tiene sus enfermedades emblemáticas. El siglo XX, por ejemplo, fue una época inmunológica, marcada por una clara división entre dentro y fuera, amigo-enemigo y lo propio y lo extraño. La sociedad de hoy en día, por el contrario, se caracteriza por la desaparición de la otredad y de la extrañeza, así como por la sustitución de esas figuras por la diferencia, la cual es más superficial. A la diferencia le hace falta, por decirlo de alguna manera, el aguijón de la extrañeza.

Las enfermedades del siglo XXI tienen en común el pertenecer al reino de lo neuronal o lo psicosocial; la depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad, el trastorno límite de la personalidad o el síndrome de desgaste ocupacional, enfermedades emblemáticas de los tiempos que corren, son ocasionadas por un exceso de positividad, por lo que están sustraídas de cualquier respuesta inmunológica y de cualquier confrontación con lo otro distinto.

Un diagnóstico sobre las enfermedades o las patologías posmodernas determinaría la predominancia de trastornos como el narcisismo, el egoísmo, el individualismo extremo y la

depresión, los cuales, como se verá a continuación, son producto de las propias dinámicas del sistema capitalista neoliberal y de la forma de vida que el mundo globalizado impone. Esas dolencias psicosociales comparten un sustrato común: provienen y radican en la desaparición del otro como elemento constitutivo de la identidad individual y en su transformación en un peligro para el sujeto y su mundo de vida.

En *La expulsión de lo distinto*, Han (2018) plantea que los tiempos en los que existía el otro se han acabado. Hoy, la negatividad del otro deja paso a la positividad de lo igual. La proliferación de lo igual es lo que constituye las alteraciones patológicas de las que está aquejado el cuerpo social. Lo que lo enferma no es la prohibición sino el exceso de comunicación y de consumo; el exceso de permisividad y positividad. No es la represión ni la negación lo que preocupa ya, sino la afirmación excesiva.

El terror de lo igual alcanza todos los ámbitos de la vida. Las relaciones sociales contemporáneas carecen de un componente de diferencia que les otorgue sentido y las vuelva una experiencia auténtica de interacción con el mundo. La interconexión digital y la comunicación total no facilitan, como se supone, el encuentro con los otros, más bien sirven para encontrar personas iguales, haciendo pasar al sujeto de largo ante los desconocidos y quienes son distintos, volviendo cada vez más estrecho el horizonte de experiencias.

En ese sentido, las redes sociales representan “un grado nulo de lo social” (Han, 2018, p.12). La red ha devenido una caja de resonancia, una cámara de eco de la que se ha eliminado todo lo extraño. Por definición, la experiencia implica una transformación. Hoy, las vivencias no representan ningún cambio cualitativo en el sujeto, sino una mera extensión de su propia forma de ser y de sus convicciones. La comunicación global sólo consiente a más iguales o a otros con tal de que sean iguales.

Así, una característica central de la época posmoderna es su tendencia a homogenizar a la sociedad, eliminando la alteridad. La proliferación de lo igual adquiere la forma de una positividad inherente, cerrando todo espacio a la negatividad de lo diferente. Pero precisamente a causa de su positividad, el violento poder de lo igual resulta invisible. El dominio de lo igual se hace pasar por progreso y crecimiento. Tiene una naturaleza comatosa, por lo que no encuentra ninguna respuesta o defensa inmunológica (Han, 2018).

La negatividad de lo distinto causa, al entrar en contacto con un cuerpo, la formación de anticuerpos. El exceso de lo igual, por el contrario, no genera ningún proceso inmunológico. Retomando a Levinas, Han (2018) expone que la negatividad de lo distinto da forma y medida a una *mismidad*. Lo igual, por el contrario, carece de un contrincante dialéctico que lo limite y de forma, convirtiéndolo en una masa amorfa.

Una mismidad tiene un recogimiento interior, una intimidad que se debe a la diferencia con lo distinto. En cambio, lo igual no tiene forma debido a que no hay un límite exterior contra el cual pueda moldearse; al carecer de tensión dialéctica, lo que surge es una yuxtaposición indiscernible. En el fondo, la idea central es que lo que dota de sentido a la existencia del uno mismo es la presencia de otro diferente que le otorgue la tensión dialéctica necesaria para conformarse como sí mismo.

En otra de sus obras, Han (2019) desarrolla con mayor profundidad la idea en la cual el otro es indispensable para la constitución de un yo estable. A la autoconsciencia lo otro se le muestra como algo que en sí le pertenece pero que, sin embargo, le falta. Para superar esa contradicción debe asimilar al otro, interiorizarlo. De ahí que “el otro por el que estoy *totalmente determinado* no es lo ajeno sino el contenido completo de *mi ser*” (Han, 2019, p.100).

La satisfacción y la plenitud ontológicas, entonces, no surgen de la destrucción de lo otro, sino de la producción de la continuidad de sí en el otro, es decir, de la trascendencia de la división entre el yo y el otro. No obstante, como dicen Hardt & Negri (2012), hoy, el otro que podía delimitar un sí mismo soberano moderno se ha fragmentado y es indistinto; ya no hay un exterior que pueda delimitar el lugar de la soberanía.

Ya Lacan había explicado varias décadas antes que Han que el gran otro representa la garantía de la verdad en la enunciación del sujeto. Es solo por medio de este apoyo circular (a través de alguien) que el sujeto cree en sí mismo y puede enunciarse como tal. Sin embargo, “la creencia no es nunca directa: para que yo crea, algún otro tiene que creer en mí, y en lo que yo creo es en esta creencia de los otros en mí” (Žižek, 2015, p.69).

La relación entre el yo y el otro se da mediante el lenguaje. El lenguaje reconoce en el otro el punto de partida de la enunciación del yo. Cuando el sujeto enuncia al otro lo reconoce

como diferente, primera condición necesaria para la formación de la propia identidad. En lugar de ver en el otro una amenaza al yo, debe apreciarse la posibilidad de conformación de uno mismo; “mismo es esencialmente identificación en lo diverso” (Levinas, 2020, p.36).

Es a partir de su cohabitación con el otro como el alma adquiere su propia identidad. La relación con el otro es lo único que introduce una dimensión de trascendencia óntica. La resistencia y negatividad que significan el otro no implican violencia, más bien comportan una influencia positiva sobre el yo y la formación de su identidad. La alteridad del otro constituye la identidad del yo. De hecho, la singularidad surge a partir del estar expuesto a la mirada del otro. El otro no es, como pensaba Hegel, la negación del sí mismo, sino su constitución más profunda (Levinas, 2020).

En *El ocaso de Occidente*, Sáez (2015) también explica la importancia de la otredad para la conformación del espíritu al plantear que la centricidad experiencial sería ciega sin la excentricidad extrañante. Un mundo humano abierto a las posibilidades que lo arrastrarían a lo otro de sí experimenta el abismo que comporta su vitalidad más indispensable. La exterioridad también otorga extrañamiento y sensación de pertenencia, sólo que de manera contraria a la interioridad, es decir, desde lo exterior y desde la negatividad.

El inductor de la crisis que Sáez (2015) percibe consiste en la aniquilación del propio extrañamiento. Consiste en la incapacidad del sujeto posmoderno de ser afectado por el suelo que pisa. La perplejidad que supone el extrañamiento es necesaria para la consciencia de sí, para lograr un sentimiento vivificante. Pero el hombre tardomoderno ya no se extraña de lo que lo rodea. Por eso el nuevo malestar en la cultura consiste en “una experiencia colectiva de vacío” (Sáez, 2015, p.242).

El vacío se manifiesta como desarraigo, es decir, como desconexión entre el sujeto y los fondos problemáticos de los que emanan los males del hombre posmoderno, a saber, las figuras del *Homo economicus* y del *Homo faber*, así como los mecanismos y las dinámicas a las que esas figuras someten a la sociedad. El vacío es el testimonio del desarraigo, “es la nada-de-mundo experimentada como *ausencia* de sustancia vital” (Sáez, 2015, p.244).

Según Hegel, el espíritu solo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. Sólo es potencia cuando mira cara a cara a lo negativo

y logra permanecer cerca de ello. Desde una mirada más antropológica, Sloterdijk (2017) suscribe esa idea cuando argumenta que vivir en esferas (la forma de relación fundamental del ser humano) significa habitar en lo sutil común. En tanto que el sujeto se comunica con el otro, éste le devuelve el resplandor del reflejo de su propia esencia. Es en ese sentido que la formación del yo depende de interacciones exitosas con los otros.

Teniendo esa idea en mente, Levinas escribió que encontrarse con un ser humano es como toparse con una incógnita que te mantiene despierto. “El otro, pues, hace las veces de un espejo personal; y sin embargo es también lo contrario de un espejo, ya que no brinda ni la quietud ni la discreción de un reflejo en cristal o en metal, y sobre todo porque no genera una reproducción eidética sino un eco afectivo” (Sloterdijk, 2017, p.190). Del otro fluyen energías indispensables que conforman al yo.

No obstante ello, el sujeto moderno ha sustituido a los otros que vuelven su mirada hacia él por medios técnicos de autocomplementariedad. Con ello, el mundo se vuelve una relación bipolar entre un yo y un *no-yo*, dando paso a la proliferación de individuos aislados, cuya mayoría vive en una esfera íntima que contiene un único habitante, es decir, ese individuo mismo. Por eso, Han (2018) sostiene que la actual crisis temporal consiste en la totalización del tiempo del yo; “a diferencia del tiempo del yo, que nos aísla y nos individualiza, el tiempo del otro crea una *comunidad*” (Han, 2018, p.123).

Lo propio se afirma en lo otro a través de la negación de su negatividad. “La desaparición de la otredad significa que vivimos en un tiempo pobre de negatividad” (Han, 2019, p.19). Las patologías psíquicas y neuronales propias de la posmodernidad consisten en un exceso de positividad, en una sobreabundancia de lo idéntico. Las enfermedades propias del exceso de positividad implican el colapso del yo, que se funde por un sobrecalentamiento que tiene su origen en la sobreabundancia de lo idéntico.

La dictadura del yo, tan dañina para la construcción y la constitución de un yo estable, es resultado de ciertas prácticas, instituciones y pautas impuestas por el sistema económico capitalista en su forma neoliberal. En aras de conseguir mayor rendimiento del individuo explotado, de producir, de orillar al consumo desmedido y de agilizar y acelerar toda la cadena del proceso productivo, el neoliberalismo como doctrina económica ha fragmentado



el tiempo y lo ha re-acelerado hasta el punto de crear personas egoístas, egocéntricas y narcisistas.

De hecho, la propia idea de individuo, pilar fundamental del sistema económico neoliberal, contiene la estructura de dominación y explotación económica que desemboca en la totalización del yo. La idea moderna de individuo nace a la par del mercado, pues sólo en éste es posible la autosuficiencia sin depender de la comunidad. Además, la noción de individuo respalda la organización económica basada en la propiedad privada y en la libertad para hacer uso de ella. “Sujetos jurídicos iguales e individuos desiguales, sobre todo en el ámbito económico, es lo que requiere el mercado para su buen funcionamiento” (Flores, 2003, p.36).

A la figura del individuo autosuficiente le es inherente el proceso transformativo del hombre al *Homo economicus* y, en última instancia, al *Homo faber*. Ambas figuras representan la naturaleza de las relaciones económicas de hoy en día. La marca, pues, de las configuraciones económicas contemporáneas es la individualización, entendida como la forma de vida que relaja la inserción de cada persona en lo colectivo y cuestiona el absolutismo de lo común (Sloterdijk, 2017).

En la lógica neoliberal todo tipo de solidaridad o colectivismo cede paso al individualismo egoísta, pues el desenvolvimiento de este último garantiza mayor trabajo de los explotados, mayor consumo y mayores ganancias. Por eso en *La sociedad autófaga* se sostiene que lo que caracteriza a la tardomodernidad capitalista es “el espíritu de competición y la afirmación del yo aislado en detrimento de sus vínculos sociales” (Jappe, 2019, p.155). En la vida posmoderna, la felicidad individual se ha convertido en el fin último de la sociedad.

No obstante, la felicidad individual como meta social esconde un traslado de las responsabilidades antes adjudicadas al Estado hacia el sujeto solo y aislado. La ética de la responsabilidad consiste en hacer pensar al sujeto que todos los asuntos dependen siempre y en todas partes de acciones propias; eso provoca que los frustrados y perdedores del sistema exijan la responsabilización de los *irresponsables*. Dicha ética descarga los efectos del sistema sobre individuos y provoca autorreferencia excesiva, así como egocentrismo.

Debido a ello, el signo patológico de los tiempos actuales no es la represión, sino la depresión, es decir, la presión que proviene del interior. La depresión como presión interna desarrolla rasgos autoagresivos. “La expulsión de lo distinto pone en marcha un proceso destructivo totalmente diferente: la *autodestrucción*” (Han, 2018, p.10). Un sistema que rechaza la negatividad de lo distinto desarrolla rasgos autodestructivos, los cuales se traducen, a nivel individual, en trastornos y enfermedades mentales y, a nivel colectivo, en manifestaciones de odio cargadas de violencia.

El imperativo del rendimiento y del éxito individuales produce todo tipo de patologías psicosociales: personas desquiciadas, derrotadas, vulneradas, contravenidas, quebrantadas, lesionadas, contusionadas, magulladas, agraviadas, injuriadas, y todo ello es interpretado como falla del propio individuo en la lucha contra sus propios demonios personales, “de los que solo él es portador en su *individualidad distorsionada*” (Sáez, 2015, p.203). De ahí que el sujeto se entienda lanzado a la responsabilidad de hacerse a sí mismo, sin regla que lo ampare y dirija; se entiende arrojado a su ser autogenerador.

La enorme expansión de las fuerzas del capital ha llegado a penetrar todos los aspectos de la vida. Aquí una de las aporías del neoliberalismo económico: “toda producción se privatiza, se la hace depender de los esfuerzos *libres y autónomos* del individuo en su ámbito íntimo y en su espacio de privacidad” (Sáez, 2015, p.302). En esa aparente libertad, el sujeto se vuelve una mercancía que se autolimita y se autonorma. Aquí las previsiones de Marx con respecto a la enajenación del trabajo, analizadas en el capítulo uno, se agudizan.

En el capitalismo actual “cada cual debe hacerse a sí mismo [...] y se ve obligado a venderse” (Sáez, 2015, p.303). Ya no se vende sólo fuerza de trabajo, sino el sujeto entero en su disponibilidad total para la producción y el consumo. Con la venta del individuo se da paso a la venta de la caósmosis autocreativa de la sociedad entera. Cada agente social, individual o grupal, tiene ahora no órdenes que cumplir, sino *proyectos* por realizar.

A eso se refiere la teoría de Han (2019) que explica el paso de la sociedad de control a la sociedad de la autoexplotación. El sujeto posmoderno ya no recibe presiones externas que lo obligan a producir o a trabajar, sino que, a partir de interiorizar el discurso neoliberal del hacerse a sí mismo, se autoexplota creyendo que se está realizando y superando. El mayor triunfo del sistema neoliberal es hacer pasar la explotación por libertad.

El imperativo de autenticidad, propio de la ideología neoliberal, desarrolla una obligación para consigo mismo, una tendencia a cuestionarse permanentemente a sí mismo, a vigilarse a sí mismo, a asediarse a sí mismo. “Con ello intensifica la tendencia narcisista” (Han, 2018, p.37). Convierte a cada sujeto en productor de sí mismo. El yo como empresario de sí mismo se produce, se presenta y se ofrece como mercancía. Así, la metamorfosis del hombre en mercancía queda completada.

El neoliberalismo solo acepta aquellas diferencias que son conformes al sistema, es decir, la diversidad. Como término neoliberal, la diversidad es algo que puede explotarse económicamente. De esta manera se opone a la alteridad, que es reacia a todo aprovechamiento económico. La sociedad del consumo aspira a eliminar la alteridad en favor de las diferencias consumibles. “Como estrategia neoliberal de producción, la autenticidad genera diferencias comercializables” (Han, 2018, p.39). Dicha situación hace que prosiga lo igual con más eficacia que la uniformidad, pues, a causa de una pluralidad aparente y superficial, no se advierte la violencia sistemática de lo igual (Han, 2018).

Aunado a ello, “a la globalización le es inherente una violencia que hace que todo resulte intercambiable, comparable y, por ende, igual” (Han, 2018, p.23). Esa comparación igualatoria conduce a una pérdida de sentido. La violencia global de lo igual destruye toda singularidad y diferencia, pues la alteridad dificulta la libre circulación de información, comunicación y capitales. Donde dicha circulación alcanza su velocidad máxima es precisamente donde lo igual topa con lo igual. Ese violento poder de lo global, que todo lo nivela reduciéndolo a lo igual, genera una contrafuerza destructiva (Han, 2018).

El mundo de las mercancías deviene en un espejo del yo, y en lugar de superar la brecha existente entre el sujeto y el entorno en el que se desenvuelve, anula toda diferencia que los separa. Pero la completa mercantilización de la vida, incluso íntima, no significa necesariamente que todo esté en venta, sino “que todo está sometido a las exigencias de la eficiencia y el ahorro de tiempo, el rendimiento y la garantía de resultados” (Jappe, 2019, p.276). Es así como se genera el estrecho vínculo entre el narcisismo y la lógica capitalista.

La autodestrucción del sujeto encerrado en sí mismo y completamente egoísta se materializa en tendencias narcisistas violentas y autoviolentas. El narcisista es ciego a la hora de ver al otro. El sujeto narcisista solo percibe el mundo únicamente en las matizaciones de

sí mismo. La consecuencia fatal de ello es que el otro desaparece; la frontera entre el yo y el otro se difumina. Un yo estable, por el contrario, sólo surge en presencia del otro. La autorreferencia narcisista y excesiva genera una sensación de vacío. De ahí que la depresión se explique en función de “una acumulación narcisista de libido hacia sí mismo” (Han, 2018, p.41).

El narcisista ve en todo lo demás una prolongación de sí mismo y no puede constituirse completamente como sujeto al faltarle el extrañamiento del otro. El sujeto obligado por las pautas de la sociedad de consumo a aportar rendimientos cae en depresión debido a su total falta de vinculación con el otro. La depresión proviene de la incapacidad del yo de producir por sí mismo el sentimiento de autoestima; en efecto, el otro le resulta imprescindible en cuanto instancia opuesta que le reconozca.

Con el narcisismo desaparece esa mirada que confirma y re-conoce. “Para una autoestima estable me resulta imprescindible la noción de que soy importante para otros, que hay otros que me aman” (Han, 2018, p.42). La ausencia de esa sensación de importancia es la causante de las autolesiones y de la conducta autolesiva, la cual no es más que un grito que demanda amor y consideración. A menudo, quienes se lastiman así mismos no pueden sentir su propia existencia, y sólo mediante las autolesiones logran sentir algo.

El atentado terrorista suicida entra precisamente en la categoría de una acción autolesiva que intenta restaurar en el sujeto la autoestima que ha perdido. Es un esfuerzo por eliminar la pesadumbre del vacío mediante bombas y disparos. Es mediante el propio dolor como el sujeto narcisista posmoderno logra ser consciente de su propia existencia. También los jóvenes pertenecientes a los movimientos ultranacionalistas que cometen actos violentos han dejado de observar en el otro una complementariedad a su ser y lo entienden como una mera amenaza.

Volviendo al narcisismo, quien lo sufre no escucha la voz del otro por estar encerrado en sí mismo. Es, parafraseando a Bataille, la cumbre de la negación ilimitada del prójimo, que se traduce en negación absoluta de sí. La negación de los demás llevada a sus últimas consecuencias se transforma en negación de sí mismo. En la actualidad, el narcisismo se ha convertido en la forma psíquica dominante, en un fenómeno mundial, porque, según Jappe

(2019), está ligado al capitalismo posmoderno, líquido, flexible e individualizador, el cual domina al mundo en su conjunto.

Como ya se adelantó, la época posmoderna se caracteriza por haber dejado atrás a la sociedad disciplinaria (llena de coerciones externas) y adentrarse en el paradigma del rendimiento. A partir del esquema positivo del poder hacer (*Können*), el neoliberalismo supera el efecto bloqueante que la negatividad de la prohibición ejerce sobre la producción. Esto significa que la explotación de la libertad (del poder hacer) es más eficiente para la producción y el consumo que la negatividad del deber.

El sujeto de rendimiento es más rápido y más productivo que el de obediencia y represión. Pero la sociedad del rendimiento produce depresivos y fracasados, pues los irreales horizontes de expectativas materiales y de estilos de vida no pueden ser cubiertos más que por una pequeña minoría. La depresión es propia de la sociedad de rendimiento, así como la represión lo era de la sociedad disciplinaria. La relación constante y absoluta con uno mismo genera fatiga, produce un cansancio propio de la monotonía. Lo que enferma es el imperativo del rendimiento (Han, 2019).

El hombre depresivo es aquel *animal laborans* que se explota a sí mismo, voluntariamente y sin coacción externa; es, simultáneamente, su propio verdugo y víctima. La depresión conduce a un destructivo reproche de sí mismo y a la autoagresión. “El sujeto de rendimiento se encuentra en guerra consigo mismo” (Han, 2019, p.30). Precisamente el sujeto que se odia a sí mismo es el que tiende a trasladar esa frustración contenida contra el otro que se presenta como amenaza a sus aspiraciones de alcanzar el estilo de vida que el sistema le ha prometido que alcanzará con esfuerzo y sacrificio.

En la sociedad de la obligación interiorizada cada cual lleva consigo su campo de trabajos forzados. Lo particular de estos nuevos campos es que ahí se es prisionero, celador, víctima y verdugo a la vez. Así, el sujeto se explota a sí mismo, haciendo posible la explotación sin dominio. El ser humano se convierte en una máquina de rendimiento, de la que se espera un funcionamiento sin alteraciones ni pausas y una maximización de la producción. Dicha situación alcanza en la actualidad su máximo nivel por el hecho de que hoy es posible trabajar en todas partes y a cada momento. Tanto las computadoras portátiles como el *smartphone* “constituyen un campo de trabajo portátil” (Han, 2019, p.108).

Ante el yo ideal, imaginado y creado a partir de los estándares de vida y de consumo de la sociedad neoliberal, el yo real aparece como un completo fracasado que se abrumba a base de autorreproches. Por ello es que el sujeto narcisista-depresivo “vive con una permanente sensación de carencia y de culpa” (Han, 2019, pp.82-83). Sufre el síndrome de *Burnout*, es decir, del trabajador quemado, completamente exhausto y desesperanzado. La depresión es causada aquí por una autopresión excesiva que le exige aportar rendimientos y resultados.

En la sociedad neoliberal del rendimiento, quien fracasa se hace a sí mismo responsable y se avergüenza, en lugar de poner en duda a la sociedad o al sistema. En esto consiste la especial perversidad de dicho régimen. En la sociedad de la explotación ajena, por ejemplo, es posible que los explotados se solidaricen y juntos se alcen contra el explotador. Precisamente en esta lógica se basa la idea de Marx de la dictadura del proletariado. Sin embargo, esa lógica presupone relaciones de dominación represivas. En el régimen neoliberal de la autoexplotación el sujeto dirige la agresión hacia sí mismo. Esa autoagresividad no convierte al explotado en revolucionario sino en depresivo (Han, 2014).

Es tan sofisticada la dominación neoliberal que “nos sentimos libres porque nos falta el lenguaje para articular nuestra falta de libertad” (Žižek, 2015, p.7). La emancipación anticipada y desde el poder de la mente del esclavo es la mejor forma de evitar su emancipación real. El sujeto moderno, obsesionado consigo mismo y con su proyecto personal de alcanzar cierto nivel de vida y estatus socioeconómico, arremete contra él mismo al verse constantemente frustrado, y luego descarga esa frustración contra blancos fáciles de identificar.

Antes de su movilización y de su tendencia hacia la violencia contra los otros, el sujeto posmoderno tiene que alcanzar un grado extremo de frustración y de odio hacia sí mismo, el cual está condensado en la figura narcisista. De hecho, el planteamiento central de Jappe (2019) en *La sociedad autófaga* es que la figura narcisista no sólo es contemporánea del ascenso del capitalismo, sino que le es consustancial.

El narcisismo es uno de los rasgos característicos de la forma-sujeto moderna. Para Freud, el narcisista es aquella persona que percibe el mundo entero como una extensión de su yo, o, mejor dicho, “no concibe ninguna separación entre el yo y el mundo porque no puede aceptar su separación originaria de la figura materna” (Jappe, 2019, p.34). En un intento de evitar esa



dolorosa separación, así como los sentimientos de impotencia y desamparo que acarrea, el narcisista vive el mundo entero, con sus semejantes incluidos, como una extensión de sí mismo.

El narcisista está imposibilitado de reconocer los objetos, su autonomía y su grado de separación respecto de él. Visto desde la perspectiva psicoanalítica, el narcisismo no consiste únicamente en un exceso de amor propio o en un amplio nivel de vanidad, sino que conforma una debilidad del yo y un estadio arcaico del desarrollo psíquico. “Dicho yo es pobre y está vacío, pues es incapaz de eclosionar en relaciones auténticas con los objetos y las personas exteriores” (Jappe, 2019, p.35).

Según Freud, un cierto grado de narcisismo es indispensable (en las etapas tempranas de la vida) para la formación de un yo sólido y estable. El primer trauma del narcisismo surge una vez que el sujeto interacciona con otros, pues su mera presencia obliga al sujeto a renunciar a una parte de su amor propio. En ese sentido, el narcisismo remite a una especie de nostalgia respecto del estado prenatal, en el que el sujeto existía de forma individual.

El narcisismo extremo en adultos implica la incapacidad de relacionarse con otros debido a no poder *hacer un espacio* en el amor propio para dar entrada al extraño que viene de fuera. El narcisista “trata de negar la limitación de su poder que resulta del reconocimiento del otro” (Jappe, 2019, p.98). Al representar una renuncia a una parte del amor propio, el narcisismo contiene en el fondo un componente violento y agresivo, el cual puede explotar con facilidad.

El narcisista es alguien que no sabe definir ni puede diferenciar las fronteras entre el yo y el no-yo. “El individuo contemporáneo se siente eternamente culpable de no satisfacer unas expectativas que, en el marco del capitalismo declinante, no son en absoluto realistas y para la satisfacción de las cuales le faltan los medios” (Jappe 2019, p.139). El derecho universal e ilimitado al goce que hoy se alienta se manifiesta en un consumo desenfrenado de mercancías y en la depresión de quienes no pueden alcanzar dicho grado de consumo.

Por eso hoy se receta una infinidad de psicotrópicos para que el sujeto posmoderno pueda soportar la realidad. Las drogas lo ayudan a sobreponerse a las decepciones y a rendir y a trabajar mientras está deprimido o triste. Se *medicaliza* el sufrimiento, producto del fracaso



laboral o escolar. “El individuo está permanentemente obligado a ser *responsable* de su vida sin disponer de los medios que le permitirían hacerlo” (Jappe, 2019, p.239).

El imperativo neoliberal de rendimiento, atractivo y buena condición física acaba reduciendo incluso al cuerpo a un objeto funcional que hay que optimizar, a una mera máquina de producción que debe conservar un estado impecable. Por eso Harvey (1998), al igual que Deleuze y Guattari en *El antiedipo*, liga la esquizofrenia propia de la posmodernidad a las aceleraciones en los tiempos de rotación de la producción, el intercambio y el consumo.

El narcisismo como producto de las relaciones productivas individualizadas y como resultado de los imperativos económicos de rendimiento, consumo y estilo de vida, está estrechamente ligado a otro proceso propio del neoliberalismo, a saber, el desmantelamiento del Estado benefactor y la responsabilización de los sujetos de sus propios fracasos. En *Daños colaterales*, Bauman (2015) explica que la privatización traslada la monumental tarea de lidiar con los problemas socialmente causados, y la esperanza de resolverlos, hacia los hombros de los sujetos individuales.

En la actualidad, el ámbito de la autonomía individual se halla en expansión, cargando con el peso de las funciones que alguna vez fueron responsabilidad del Estado y que ahora han sido cedidas al ámbito individual. “Los individuos se ven obligados a idear soluciones individuales a problemas generados socialmente”, lo cual los enfrenta en mutua competencia y crea la percepción de que la solidaridad comunitaria es cuando menos irrelevante (Bauman, 2015, p.28).

Lo que ha sucedido con el desmoronamiento del Estado de bienestar es que la fatalidad se ha privatizado. La fragilidad de la posición social se define hoy como un asunto privado, un problema que deben resolver y sobrellevar los individuos valiéndose de los recursos que se hallan en su posesión privada y en la esfera de la intimidad. De ahí que “nuestra ignorancia e impotencia para encontrar soluciones individuales a los problemas producidos socialmente devienen en pérdida de la autoestima, vergüenza por la ineptitud y dolor por la humillación” (Bauman, 2015, pp.137-138).



Según Han (2018), la estrategia de dominio consiste hoy en privatizar el sufrimiento y el miedo, ocultando con ello su sociabilidad, es decir, impidiendo su socialización y su *politización*. La politización significa la transposición de lo privado a lo público. Hoy, la esfera pública se disuelve en la esfera privada. Los sujetos sienten y experimentan la explotación, la alienación y el dominio; los sienten como enemigos, pero no saben dónde se produce la opresión ni hacia dónde dirigir sus esfuerzos por superarla.

En la sociedad posmoderna la vulnerabilidad y la inseguridad de la existencia, así como la necesidad de ir tras los objetivos personales en condiciones de profunda e irredimible incertidumbre, provienen de la exposición de las actividades vitales a las caprichosas fuerzas del mercado. Según Dennis Smith, citado por Bauman (2015), una persona se siente humillada cuando se le demuestra brutalmente, por medio de palabras, acciones o hechos, que no puede ser lo que cree ser; es la experiencia de ser derribado, oprimido o expelido de forma injusta, irrazonable y contra la propia voluntad.

Esa experiencia engendra resentimiento y rencor, los cuales son los elementos que más generan conflicto, disenso, rebelión y sed de venganza. La negación del reconocimiento y del respeto, junto con la amenaza a la exclusión, han reemplazado a la explotación y a la discriminación como las fórmulas más comúnmente empleadas para explicar y justificar los rencores que los individuos pueden guardar por la sociedad, los cuales se traducen muy a menudo en violencia y en reacciones radicales (Bauman, 2015).

La vergüenza causada por la humillación engendra desprecio y aversión por uno mismo, sentimientos que abruman a los sujetos cuando advierten cuán débil es su identidad, cuán inestables son los logros conseguidos en el pasado y cuán incierto es su futuro. “Esa vergüenza, y por tanto también la aversión por uno mismo, aumentan a medida que se acumulan las pruebas de la propia impotencia... y a medida que, como resultado, se profundiza el sentimiento de humillación” (Bauman, 2015, pp. 212-213). Lo alarmante radica en que la aversión por uno mismo necesita y busca siempre una válvula de escape que canalice ese odio, antes de autodestruir a su portador.

La cadena que lleva desde la incertidumbre, a través de los sentimientos de impotencia, vergüenza y humillación, hasta el asco, el aborrecimiento y la aversión por uno mismo,

termina entonces en la búsqueda de un culpable. El culpable es aquel que, de forma real o ficticia, conspira contra la dignidad y bienestar del sujeto afectado; “necesitamos con urgencia descubrir y desenmascarar a ese alguien, porque precisamos un blanco contra el cual dar rienda suelta a nuestra ira acumulada. Las penas deben ser vengadas, aunque está lejos de ser claro en qué dirección” (Bauman, 2015, p.213).

Cuando la aversión por uno mismo estalla debido a que ha excedido sus propios límites, tiende a golpear a blancos al azar, y por lo general esos blancos son los que están más a la mano, los más inmediatos, aunque no sean los verdaderos responsables de los males que aquejan a los enojados. “Necesitamos a alguien para odiar porque necesitamos a alguien para culpar de nuestra abominable e intolerable condición” (Bauman, 2015, p.213). Se necesita a alguien sobre quién descargar la frustración de las condiciones que trascienden la capacidad de actuar de los hombres.

Como puede advertirse, la sociedad posmoderna crea el caldo de cultivo perfecto para la acumulación de odio y resentimiento, los cuales estallan hacia los grupos más fácilmente identificables. Otrora la identificación del culpable o del enemigo se hacía a través de elementos raciales o ideológicos, hoy se hace mediante distinciones culturales. Para los europeos neonacionalistas el culpable es el extranjero que llega a quitar empleos y las pocas ayudas estatales que aún sobreviven de la desintegración del Estado benefactor; para los árabes musulmanes radicales los culpables de sus desgracias son los occidentales, los cuales han abusado de su mundo desde tiempos inmemorables.

En las ciudades posmodernas los *extraños* circulan en estrecha proximidad, ya sea física o virtualmente. La constante presencia de los extraños, siempre a la vista, inserta una alta dosis de perpetua incertidumbre en todas las actividades de la vida de las personas. “Esa presencia es una fuente prolífica e infatigable de ansiedad y de una agresividad que suele estar dormida pero hace erupción de vez en cuando” (Bauman, 2015, p.86). Los extraños sirven de válvula de escape al miedo innato del ser humano a lo desconocido, lo incierto y lo impredecible.

Incluso cuando los extraños no se muestran agresivos ni demuestran o explicitan hostilidad producen malestar en un nivel subconsciente, cosa ya explicada por Schmitt en *El*

*concepto de lo político*. El miedo a lo extraño provoca reacciones defensivas y violentas: “el temible fantasma de la incertidumbre se exorciza, aunque sea por un instante breve, cuando los extraños son expulsados de nuestras casas y calles” (Bauman, 2015, p.86).

La obsesión por la seguridad provoca, en última instancia, la desconfianza mutua, así como la reproducción de la sospecha recíproca. La desconfianza hacia los extraños, así como la tendencia a estereotiparlos a todos como una bomba de acción retardada que tarde o temprano explotará, se intensifican a partir de la propia lógica de esas nociones; no se requieren pruebas ni certezas, basta con los supuestos y los prejuicios. La obsesión por la seguridad “nunca dejará de sembrar escollos en la senda que conduce a la cohabitación pacífica, segura y beneficiosa [...] de las etnias, confesiones y culturas que habitan nuestro globalizado mundo de diásporas” (Bauman, 2015, p.100).

Los trastornos psicosociales que tienen su origen en las propias dinámicas del sistema capitalista neoliberal tienden a generar violencia y reacciones radicales porque lo que en última instancia se pone en juego es un sentimiento de amenaza óptica. Esto quiere decir que los sujetos individualizados, aislados, depresivos y narcisistas ven en los demás no una posibilidad de cohabitación armoniosa y una opción para hacer comunidad sino una amenaza y un peligro a su frágil e inestable mundo cotidiano.

Esa es la razón principal de que en Europa a los inmigrantes y refugiados se les considere como una carga antes que como una amenaza. Si bien los pilares culturales se ven amenazados, la primera sensación es la de un factor externo que representa un obstáculo más en el correcto funcionamiento del sistema económico. Precisamente bajo esta lógica es que las frustraciones e inquietudes materiales se traducen en querellas y conflictos identitarios. La combinación de desesperanzas socioeconómicas con sensaciones de amenaza a la vida cotidiana provoca las reacciones más violentas.

Por eso Sáez dice que “nuestra cultura [...] deja ascender hacia sí, por multitud de rendijas, su propia hostilidad, que se expresa en fenómenos tales como la guerra de todos contra todos” (Sáez, 2015, p.72). El sujeto narcisista, egoísta, individualista y aislado, que se experimenta vacío, sufre el vaciamiento de la cultura misma y, sabiéndose condenado a la

soledad desoladora de quien tiene que gestionar su propio futuro sin la ayuda de nadie, se deja guiar por su coraje y su enojo.

Es en este contexto explicativo donde se inserta el tema del terrorismo islámico y del ultranacionalismo europeo. Ambos fenómenos, pese a su desarrollo y elementos particulares, comparten cierto sustrato motivacional. En ambos casos hay una reivindicación identitaria violenta y radical (la religión en el primer caso y la nacionalidad en el otro) motivada por una base material conflictiva. Si bien las razones de la acción violenta son específicas y operativamente distintas, comparten una base material que es la que genera malestar.

Así, en la crisis de la forma-sujeto diagnosticada por Jappe (2019) coexisten destrucción y autodestrucción. El capitalismo posmoderno globalizado produce tendencias suicidas latentes o declaradas en la mayoría de los individuos. Tanto los atentados terroristas de grupos como el Estado Islámico como la violencia contenida en los movimientos y partidos de ultraderecha en Europa (neonazis o neofascistas) responden, en el fondo, a inconformidades materiales de los sujetos que los llevan a cabo.

Han, en *La expulsión de lo distinto*, dice que con el terrorismo ha sucedido algo que, yendo más allá de la intención inmediata de los actores, pone de relieve convulsiones sistémicas. “Lo que mueve a los hombres al terrorismo no es lo religioso en sí, sino más bien la resistencia del singular frente al violento poder de lo global” (Han, 2018, p.24).

Retomando las reflexiones de Baudrillard, quien señaló que la vesania de la globalización engendra terroristas a modo de dementes, Han explica que el violento poder de lo global barre todas las singularidades que no se someten al intercambio comercial. La muerte, que no es dócil frente al intercambio económico, es lo singular por antonomasia. Con el terrorismo la muerte irrumpe brutalmente en el sistema, en el cual la vida se totaliza como producción y rendimiento.

La muerte es el final de la producción y la negación a entender la vida a la forma occidental, es decir, como biopolítica, la cual implica una glorificación de la salud debido a que sin ella no se puede producir. La histeria con la salud es, en último término, la histeria

con la producción. “Sobre esta conexión sistemática repara la sentencia de Al-Qaeda: *Vosotros amáis la vida, nosotros amamos la muerte*” (Han, 2018, pp.24-25).

Si la cultura de los atacantes terroristas islámicos es una morbosa cultura de muerte que encuentra la realización culminante de la propia vida en la muerte violenta es porque la muerte significa el cese de la producción y la total resistencia a la inercia cultural occidental. Novalis hizo la perspicaz observación de que lo que el hombre malvado odia no es el bien, sino el mal excesivo (el mundo que él considera malvado), y por eso trata de destruirlo: ése es el problema con los terroristas.

El nacionalismo extremo ligado a la ultraderecha tiene un amplio repertorio de violencia dentro del cual se ubica el amok. Puesto de moda a nivel mundial en las últimas dos décadas, hace referencia al acto de ira de un sujeto que, en un arranque de emociones, asesina a la gente cercana en algún lugar público, ya sea una escuela, la calle, el cine o algún teatro. La matanza de Columbine en 1999 constituye el caso paradigmático del amok.

El amok casi siempre es perpetrado por autores jóvenes y aislados, sin ningún tipo de motivación política, aunque muchos de ellos son abiertamente racistas y hacen gala de sus simpatías por la extrema derecha. Los dos adolescentes de la matanza de Columbine, por ejemplo, eligieron deliberadamente la fecha del veinte de abril, día del nacimiento de Hitler. Uno de ellos había expresado en su diario sus convicciones racistas y xenófobas (Jappe, 2019).

El lugar del amok es generalmente elegido por el asesino porque en él ha vivido lo que interpreta como una cadena de humillaciones insoportables. “Un enorme resentimiento, la sensación de haber sufrido una injusticia y no conseguir aquello que uno merece constituyen invariablemente el telón de fondo psíquico del *amok*” (Jappe, 2019, p.251). Por eso Jappe es completamente categórico al afirmar que las trayectorias biográficas que llevan a los asesinos a cometer tales actos no tienen que ver con los problemas *personales*, sino que son el reflejo directo de factores sociales, específicamente económicos.

Un par de ejemplos pueden servir para respaldar esta idea. Julio de 2011. En Noruega, Anders Breivik mató a sesenta y nueve jóvenes en la isla de Utøya tras haber hecho detonar

un coche bomba en Oslo. El autor, adepto a la extrema derecha, convirtió su juicio en una especie de tribuna política donde expuso lo que él consideraba los argumentos de sus actos, es decir, consideraciones ideológicas racistas y supremacistas. Además de señalar la islamización de Noruega, hablaba del problema económico y cultural de recibir inmigrantes, sobre todo de orígenes árabes e islámicos.

Richard Durn, protagonista de la matanza en el Ayuntamiento de Nanterre en marzo de 2002, en donde murieron ocho personas, escribió una carta-testamento donde dijo: “voy a convertirme en un *serial killer*, en un loco asesino. ¿Por qué? Porque el frustrado que soy no quiere morir solo. Puesto que llevo una vida de mierda, por una vez quiero sentirme poderoso y libre” (Jappe, 2019, p.255). Las motivaciones de su actuar, expuestas en la carta, coinciden con lo ya señalado respecto de los sujetos narcisistas y depresivos.

Como puede advertirse, los perfiles psicosociales de los protagonistas de casos de amok y de actos terroristas son muy similares. Es como si estas dos formas de violencia, más allá de sus motivaciones aparentes, o de la ausencia de motivaciones, compartieran la misma franja en la psicología colectiva. Lo que los autores tienen en común es “una desesperación y un odio sin nombre y sin límites que aspira tanto a la autodestrucción como a la destrucción” de todo lo que los rodea (Jappe, 2019, p.255).

En este contexto, los objetivos (infieles, homosexuales, inmigrantes, ricos) parecen intercambiables de acuerdo a las circunstancias y al contexto. En el último capítulo se hablará a profundidad de la violencia identitaria contenida en un acto terrorista en Francia y en el ultranacionalismo neonazi alemán, por el momento, basta con señalar que Francia ostenta el récord de acciones yihadistas en Europa y Alemania el de amoks en escuelas y calles (Jappe, 2019).

La sociedad posmoderna ha creado individuos que no saben quién es el culpable de su desgracia ni hacia quién pueden dirigir toda la rabia acumulada en su interior. El sujeto narcisista está devorado por el temor de que su estructura psíquica pueda disolverse del todo, y la agresión sirve como un mecanismo de protección. La ira es una protección contra ese miedo “que finalmente se desvincula de su motivación original y se dirige contra el mundo entero” (Jappe, 2019, p.261).



No es, pues, el odio lo que resulta necesariamente nuevo, sino la gran cantidad de personas que existen en la actualidad dispuestas a morir para eliminarlo sin obtener ningún otro tipo de beneficio. La evolución social de las últimas décadas ha privado a mucha gente de los anticuerpos necesarios para encausar las pasiones tristes. Hoy en día existe una dramática disminución de los anticuerpos, las defensas y el sistema inmunológico; esa disminución es “una de las consecuencias más dramáticas de la sociedad capitalista e industrial” (Jappe, 2019, p.256).

Lo que ha sucedido en el mundo en los últimos años ha sido “*bloquearnos la generación de anticuerpos*” (Maalouf, 2019, p.256). Las injerencias en sus libertades escandalizan cada vez menos a los sujetos, pues la escalada de las tensiones identitarias causa temores que se traducen en la búsqueda de seguridad a toda costa. Por ello se acepta la vigilancia permanente e ilimitada. No obstante, incluso en sus formas más extremas, la violencia no es más que una consecuencia de la sociedad basada en el mercado.

En la actualidad, la agresividad ya no encuentra a nadie contra quien arremeter, lo que la hace dar de tumbos y chocar por todos lados contra estructuras anónimas, lo cual puede llevar a agredir a cualquiera, pero también a buscar explicaciones en las teorías conspirativas y otras visiones paranoicas, cosa que sucede muy a menudo. En la economía global contemporánea el amok y el atentado suicida constituyen la forma más extrema de hacerse notar: morir para existir un momento en la mirada de los otros.

Por un lado, el terrorismo islámico no podría encontrar una cantidad tan elevada de candidatos en los países occidentales (pero también en otras latitudes del mundo) si no pudiera echar mano de un ejército de personas desesperadas por el colapso social y dispuestas a matar y morir con tal de librarse de la desesperanza. Por otro lado, el amok nacionalista es la manifestación extrema de una sociedad desquiciada regida por el principio de la racionalidad económica. Aquí convendría recuperar la pregunta que se planteaba Götz Eisenberg: “¿quién podría decir que no ha experimentado nunca la tentación de destrozarlo todo y acabar de una vez?” (Jappe, 2019, p.257).

### 3.2 El origen del resentimiento. La identidad como herramienta de movilización social

La desaparición del otro como ente complementador de la identidad individual a través de los imperativos económicos neoliberales no es el único problema al que se enfrentan los sujetos de la posmodernidad. El capitalismo tardomoderno supone también un desmantelamiento de las grandes maquinarias sociales precedentes que servían de *cemento* social y la aniquilación de las viejas estructuras institucionales que dotaban de estabilidad a los individuos.

Aunado a ello, al triunfo del capitalismo neoliberal le es inherente “una explosión obscena de las desigualdades” sociales (Maalouf, 2019, p.18). Ante esta situación, Deleuze y Guattari (2019) recuperan el planteamiento de Reich sobre lo que él reconoce como el problema central de la sociedad: lo sorprendente no es que la gente robe o que haga huelgas, lo sorprendente es que los hambrientos no roben siempre y que los explotados no estén siempre en huelga.

Hoy en día, más que en otras épocas, el funcionamiento del sistema económico provoca todo tipo de frustraciones y desesperanzas económicas. Desde las altas tasas de desempleo, de pobreza y marginación, pasando por la falta de seguridad social, hasta llegar a la ausencia de un horizonte de perspectivas, el sistema neoliberal provoca un malestar generalizado y compartido por grandes sectores de las sociedades que desemboca con facilidad en violencia y agresión.

Romain Gary llamaba a esta sociedad la sociedad de la provocación, es decir, un sistema que empuja y alienta el consumo y la posesión mediante la publicidad y, al mismo tiempo, deja al margen de ellos a una buena parte de la población. La impotencia sumada a la envidia genera agitación social. En ese sentido, no es sorprendente que muchos se lancen a la empresa de la destrucción de ese mundo que les muestra la riqueza material al tiempo que les niega el acceso a ella.

También Amin (1999) en *El capitalismo en la era de la globalización* interpreta como una de las principales contradicciones del capitalismo el hecho de que alienta aspiraciones liberales que es incapaz de satisfacer en la escala de su propia creación. Y Shakespeare, en

*El mercader de Venecia* decía, a través de Shylock: me quitáis mi vida si me quitáis los medios por los que vivo, dando a entender que no es necesario matar a alguien para hacerlo morir, sino que basta con que se le quiten todas las oportunidades para que viva. Eso es lo que hace el sistema neoliberal hoy; no mata con fuerza o violencia, sino con sutileza y lentamente.

El fraude del capitalismo se refleja en datos: hay, en Estados Unidos, el que se supone es el máximo representante de los beneficios del neoliberalismo, más pobres sin esperanza que habitantes en Iraq; más consumidores crónicos de psicofármacos que en ningún otro país de la tierra; hay más personas con sobrepeso que en todo el resto de los países del mundo; hay políticamente más grupos no representados y más gente que no vota que en cualquier otro Estado democrático; hay, proporcionalmente, diez veces más presos en Estados Unidos que en Europa y entre seis y ocho veces más que en la mayoría del resto de las naciones del mundo (Sloterdijk, 2019).

La relevancia de esta situación para la presente tesis es que dichas contradicciones socioeconómicas son la base de las motivaciones de los grupos que se movilizan bajo una bandera identitaria y que tienden a violentarse. Tanto para el caso de los nuevos nacionalismos asociados a la ultraderecha en Europa como para el terrorismo fundamentalista islámico, el tema de la precariedad general del mundo globalizado es un factor indispensable para explicar la violencia y los antagonismos identitarios que se les asocian.

En su libro *El manejo del odio*, Shoshan (2016) elabora un estudio de antropología social del Estado alemán a partir del trabajo con grupos de jóvenes neonazis. Toda la primera parte del libro trata sobre el desmantelamiento del Estado de bienestar en Alemania y sobre la crisis general del mundo neoliberal; ambos elementos conforman la explicación de la adhesión de los jóvenes a los nuevos movimientos de ultraderecha neonazis.

La suerte de los jóvenes protagonistas del estudio de Shoshan revela los vínculos entre las configuraciones contemporáneas de los imaginarios políticos y los procesos de neoliberalización. En resumen, lo que ha sucedido es que “la desigualdad y la pobreza se

dispararon al principio del nuevo milenio”, provocando la penetrante sensación de un estancamiento económico interminable (Shosahn, 2019, p.466).

La mengua de los regímenes de producción, consumo y acumulación del modelo fordista ha dado lugar a la creación de nuevas configuraciones de marginación social, al tiempo que ha socavado las antiguas formas de lucha política estructuradas en torno a antagonismos de clase. Así, la difunta promesa de prosperidad universal, hecha pedazos desde mediados de los setenta debido al incremento del desempleo a largo plazo y al desvanecimiento de las tazas de crecimiento económico, propició la búsqueda de otros horizontes de lucha social.

Shoshan también recupera a varios autores que han analizado el hecho de que la mercantilización de cada vez más esferas de la vida en la etapa posfordista, puesta de manifiesto en la proliferación de identificaciones de consumo y en la diversificación de los segmentos del mercado, ha significado una creciente fragmentación de lo social. En esta coyuntura la identidad aflora como una alternativa al consumismo global y a la subjetividad mercantilizada, así como una opción de identificación para los económicamente excluidos.

Las nostálgicas narrativas que Shoshan obtuvo en su trabajo de campo sirven como referencia de las traumáticas experiencias de desposesión que acompañan a los grandes procesos de neoliberalización. En muchas ocasiones tales narrativas expresan la pérdida de condiciones reales de seguridad laboral y bienestar, mientras que en otras captan el desvanecimiento de posibles futuros imaginados, se tratara ya de viejas utopías socialistas o del confort y la opulencia capitalistas.

El tipo de población con la que Shoshan trabajó es a lo que Bauman (2015) llama las *víctimas colaterales* del sistema económico. En *Daños colaterales* se plantea que existe una propensión a encapsular a la parte de la población situada en el extremo inferior de la distribución social de la riqueza e ingresos en la categoría de clase marginal. Bajo esa lógica, dicho sector social no contribuye a nada de lo que la sociedad necesita para su supervivencia y su bienestar; “de hecho, la sociedad estaría mejor sin ella” (Bauman, 2015, p.12).

Esta clase es un cuerpo extraño que no se cuenta entre las partes *naturales* e indispensables del organismo social; algo que no se diferencia mucho de un brote

cancerígeno, cuyo tratamiento consiste en la extirpación o, en su defecto, en la confinación. Por eso es que el epítome de esa clase marginal lo constituye el inmigrante ilegal. En ese sentido, los pobres son los candidatos naturales a vivir o convertirse en población prescindible, pues existe un claro vínculo entre la desigualdad y los daños colaterales del sistema económico.

Los pobres son los residuos de la modernización, la *población redundante*. La posibilidad de convertirse en *víctima colateral*, ya sea de un fenómeno natural o de uno humano, es hoy una de las tendencias más drásticas de la desigualdad social, la cual desemboca en matanzas y catástrofes generales. Los daños se catalogan como colaterales en la medida en que se les da poca o nula importancia, idea que se asemeja a la desarrollada por Butler en *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*.

Las genuinas fuentes de la angustia, a saber, la inquietante incertidumbre y la abrumadora inseguridad social, causas primigenias del miedo que se ha vuelto endémico en el modo de vida del capitalismo posmoderno, se han profundizado; la fragilidad e inestabilidad económica se entienden, entonces, como responsabilidad de los recién llegados o de los extraños. Y “el compuesto explosivo que forman la desigualdad social en aumento y el creciente sufrimiento humano relegado al estatus de *colateralidad* [...] tiene todas las calificaciones para ser el más desastroso entre los incontables problemas potenciales que la humanidad puede verse obligada a enfrentar, contener y resolver” (Bauman, 2015, p.18).

En la actualidad, la mitad del comercio mundial y más de la mitad de las inversiones globales benefician sólo a 22 países que albergan al 14 % de la población mundial, mientras que los 49 países más pobres, los cuales comprenden el 11 % de la población mundial, reciben, entre todos, el 0,5 % del producto global. A comienzos del siglo XXI, el 5 % más rico recibía un tercio del ingreso global total, exactamente igual que el 80 % más pobre. La desregulación planetaria de los movimientos del capital provoca el enriquecimiento de los que ya son ricos y el empobrecimiento aún mayor de los pobres (Bauman, 2015).

Pero la desigualdad social no sólo provoca hambre y muerte, sino también una serie de problemas como enfermedades mentales, desintegración social, marginación o delincuencia. Aunado a ello, los caprichosos antojos del mercado erosionan los cimientos de la seguridad

existencial y provocan, en la mayoría de los integrantes de la sociedad, sentimientos de degradación, exclusión y humillación.

Todos esos sentimientos son los causantes de que un gran número de personas desesperadas decidan o se dejen seducir por la violencia y las reacciones radicales. Cuando se categoriza a los demás como un problema de seguridad, dice Levinas (2020), se les borra el rostro. Una vez despojados de un rostro éticamente significativo, su carencia invita a la violencia. Por eso culpar a los inmigrantes, a los extranjeros o a los recién llegados de la falta de certeza, la precariedad y la inseguridad “está volviéndose rápidamente un hábito global” (Bauman, 2015, p.81).

Paradójicamente, la sociedad de mercado fomenta la adscripción sistemática a identidades culturales. A pesar de que los imperativos de consumo se han vuelto totalizantes, no logran agotar la dinámica social. El dinero, por ejemplo, es un mal transmisor de identidad, sin embargo, puede reemplazarla por la seguridad y la confianza que da tener algo de dinero. Por el contrario, quien ni siquiera tiene un poco de dinero no tiene nada, ni identidad ni tranquilidad.

Así, forzosamente, el sujeto se desliza a lo imaginario, por ejemplo, a la idiosincrasia de un pueblo, la cual pone rápidamente a disposición una identidad mientras inventa un enemigo común. A través de unos canales imaginarios construye inmunidades artificiales que otorgan sentido a la identidad y a la existencia. El enemigo se convierte así en un “proveedor de identidad” (Han, 2018, p.27).

Así es como se da el paso de un malestar individual a una acción o a una movilización colectiva, mediante la creación de comunidad a través de la identificación de un enemigo común. La comunidad política está basada en la indignación colectiva. En *Esferas II*, Sloterdijk (2014) recupera la teoría de René Girard del chivo expiatorio: toda comunidad se funda en el esfuerzo por diferenciar y separar el mal del espacio interior.

Toda cultura, entonces, está fundamentada en el asesinato fundacional del que social y contractualmente se estableció como peligroso; en la acusación y condena colectiva, unánime, de una víctima. “A una *cultura*, en ese sentido de la palabra, pertenece quien

participa real o simbólicamente en el sacrificio del chivo expiatorio, con cuya expulsión del interior de la comunidad retornan al grupo la tranquilidad de una conciencia recta y la paz del postestrés” (Sloterdijk, 2014, p.166).

En ese sentido, todos los grupos estrechamente integrados descansan en mecanismos de discriminación; no pueden existir sin enemigos. La explicación del por qué ciertas personas deciden participar de ciertos grupos o movimientos identitarios, entonces, pasa por el hecho de que esos grupos logran traducir los descontentos socioeconómicos en la identificación de enemigos comunes. Lo que está en juego es la operación política de encausar la frustración propia de la sociedad de consumo en odio hacia ciertos grupos estereotipados como los causantes de los males sociales.

Precisamente la falla de las viejas teorías y explicaciones sobre los movimientos sociales radica en haber pasado por alto la necesidad de conectar las privaciones y presiones experimentadas a nivel individual con los procesos grupales. Lo que acontece al interior de un movimiento social es la *politización* de los problemas individuales, es decir, la transformación de malestares aislados en problemas comunes, es decir, públicos (Eliasoph & Lichterman, 2010).

La politización de las insatisfacciones personales se da a través de lo que Durkheim llamó las *representaciones colectivas* de un grupo, las cuales operan como códigos comunes cuyo objetivo es poder ser comprendidas de forma fácil por todos. Debido a esta razón, Tilly (2007) sostiene que la violencia colectiva no es simplemente la violencia individual ampliada; la violencia colectiva tiene vínculos, estructuras y procesos sociales específicos.

El primer requisito para que emerja un movimiento social es que se superen una serie de elementos que a menudo bloquean y obstaculizan su nacimiento. Moore (1989) establece como base social de la rebelión el hecho de que el sufrimiento y el agravio dejen de ser entendidos por los sujetos como parte del orden cósmico. Se necesita que las ofensas dejen de parecer ser parte del orden *natural* de las cosas. Cuando el sufrimiento se concibe como inevitable no hay espacio para movilización alguna. La movilización se da cuando se minan las creencias que legitiman y naturalizan el orden establecido.





El segundo factor que debe superarse es la fragmentación. La fragmentación implica la existencia de distintos grupos y orígenes al interior de una comunidad, los cuales impiden la sincronización y la coordinación intestina. De ahí la importancia de la identidad como elemento de movilización y de la solidaridad como requisito indispensable para la coordinación de la acción colectiva.

A la trascendencia de esas limitantes le sigue la articulación de la acción colectiva a partir de la condena moral del sufrimiento, de la acción de redirigir el antagonismo hacia afuera y no hacia el interior del grupo y de la creación de una comunidad e identidad comunes donde la solidaridad sea central. Dicha articulación requiere una base organizativa y recursos como el capital, pensado a la manera de Bourdieu, es decir, multidimensionalmente, con sus formas de capital humano, social y estratégico.

En este punto la pregunta que se hacen Stekelenburg y Klandermans (2010) cobra vital importancia. Par entender por qué una persona está dispuesta a sacrificar elementos individuales por una causa común los autores desarrollan una explicación que gira en torno a dos grandes conceptos. Por un lado, para que la gente se movilice, lo que ellos denominan *agravios* tienen que ser compartidos, es decir, volverse políticos. El sentimiento de agresión personal unido al de grupo es el motor motivacional de la acción social.

Por otro lado, el segundo elemento sobre el que se desarrolla la respuesta de ambos autores es el de eficacia. Similar al concepto sociológico de agencia, la eficacia tiene que ver con las condiciones materiales que permiten la protesta. La eficacia implica que el grupo sienta unidad y que el sistema político es receptivo de sus demandas, así como que sus acciones tienen un impacto real en el proceso social.

La necesidad de ciertas condiciones materiales que permitan la protesta también es una condición que Moore (1989) advierte como indispensable para la acción colectiva. Sin embargo, este autor va más allá y plantea que para que haya un levantamiento social se necesita que exista un espacio social dentro del sistema de dominación que permita a los oprimidos ponerse de acuerdo y ocupar lugares de rebelión.

Ese espacio es indispensable para imaginar un futuro diferente. Esto quiere decir que las condiciones materiales básicas sirven no sólo para ocupar espacios de protesta, sino, un momento antes, para imaginar y pensar horizontes alternativos de convivencia y organización. Eso implica que el espacio, tanto simbólico como físico, es el lugar donde los oprimidos pueden construir nuevos horizontes y soñar con alcanzarlos algún día.

Ahí donde la dominación es tan penetrante y fuerte como para no dejar espacio a la imaginación de los subordinados, la rebelión es casi imposible. Esta es una de las principales razones por las que la violencia identitaria en otras latitudes igualmente dominadas (como el caso de África) no ha alcanzado el protagonismo que tiene en el mundo árabe o en Europa. Esta situación es similar a la vivida durante la conquista de América; si en el actual territorio de los Estados Unidos no hubo levantamientos indígenas como en otros lados fue porque ahí se exterminó de raíz a la población autóctona.

Todas esas condiciones son necesarias mas no suficientes para generar movilizaciones sociales que tiendan hacia la violencia, las cuales preocupan a este trabajo. En última instancia, la condición fundamental para la radicalización de los movimientos identitarios y la eventual aparición de la violencia es la construcción de un enemigo común. En *El concepto de lo político*, Schmitt ya había desarrollado la idea de que la distinción amigo-enemigo era la categoría fundamental de la política.

La definición (y la re-definición) constante de quiénes son los amigos y quiénes los enemigos es nodal para la articulación de la acción colectiva (Moore, 1989). No obstante, ha habido un cambio de paradigma en torno a quiénes son los enemigos en las sociedades posmodernas. En la actualidad ya no se estigmatiza al otro como el externo bárbaro, sino como el interno peligroso. No es contra el inferior sino contra el peligroso contra el que se dirige la violencia<sup>5</sup>.

En la actualidad, las inseguridades que la sociedad de mercado provoca se empalman perfectamente con la construcción de enemigos a partir de su categorización como peligros

---

<sup>5</sup> Este cambio de paradigma puede ser atestiguado en el papel que ahora juega el musulmán en las comunidades europeas, sustituyendo al del judío. En el imaginario occidental el musulmán es peligroso antes que inferior, mientras que el judío de entreguerras era, antes que otra cosa, una raza inferior.

sociales. “Cuando no se tiene educación, trabajo y perspectivas de éxito, la pertenencia al grupo es un recurso eficaz” (Todorov, 2013, p.100). Por eso Charfi tiene razón cuando dice que es mucho más fácil acusar a los demás, trasladar la responsabilidad a otro, sobre todo cuando es cierto que no es completamente inocente.

Almeida (2020) identifica tres componentes básicos de la acción colectiva: intereses comunes, pilares organizacionales e identidades grupales. Transversalmente, la experiencia colectiva de las afecciones es el factor común en todo movimiento social. Una característica fundamental de los movimientos sociales es el sentido de compañerismo, el cual surge tanto de la unidad como de la identidad que un grupo logra derivar de experiencias e intereses comunes. El sentimiento de pertenencia colectiva intensifica los sentimientos de solidaridad y permite la aparición de lo que Durkheim denominó la efervescencia social.

Como puede advertirse, el hecho de compartir agravios comunes es un requisito indispensable para el surgimiento de los movimientos sociales. Sin embargo, es igualmente importante su articulación a través de la organización, sincronización y armonización de formas de lucha social. Como señala Dubet (1989), la identidad (étnica, religiosa, nacional...) se desarrolla cuando los otros caminos de la acción colectiva se han cerrado.

Aquí cobra sentido la idea del fin de las grandes ideologías políticas tras la caída de la URSS. Desde hace unas décadas, las formas de la lucha social se han reducido casi hasta unificarse en torno a las reivindicaciones identitarias. Esto, además de ser resultado del propio devenir histórico ya recuperado anteriormente, responde a la correspondencia casi perfecta entre movilización colectiva e identidad cultural.

Como ya se señaló, la solidaridad y el sentido de comunidad son dos rasgos determinantes para la acción colectiva. En ese sentido, la identidad se presenta como la *red* más eficaz para lograr sentimientos de comunidad, al tiempo que es la herramienta más eficiente para distinguir entre los amigos y los enemigos de un grupo. En otras palabras, si es tan fácil que la identidad se convierta en un instrumento de lucha colectiva es porque su propia estructura contiene ya los elementos necesarios para lograr efervescencia social.

La identidad agita en la comunidad los sentimientos de una inseguridad ontológica provocada por el otro extraño. Al ser el lugar de un habitar, de un ser-en-el-mundo, la comunidad incorpora a los singulares en la centricidad del ser y anhela un lugar donde pueda poner a salvo su mundo simbólico y sus tesoros culturales. Por eso, las cosas explotan cuando los miembros de una comunidad experimentan como una ofensa y un peligro para su forma de vida no ya el ataque directo contra su religión, nación, lengua o cualquier otro elemento identitario, sino la misma forma de vida de otra comunidad (Žižek, 2015).

En última instancia, lo que la comunidad logra movilizar es la angustia y el miedo ontológicos provenientes de la presencia del extraño. En la comunidad están contenidas todas las estructuras e instituciones sociales que cobijan al individuo arrojado al mundo. El hecho de ser arropado por la comunidad le da al sujeto la tranquilidad necesaria para poder vivir sin sentir constantemente su vida amenazada. Además, “las costumbres son la materia de la que están hechas nuestras identidades”, por lo que la sensación de amenaza identitaria es, en último término, una sensación de amenaza óptica (Žižek, 2013, p.196).

Según Freud, el prójimo es una cosa, un intruso traumático, cuyo modo de vida diferente “nos molesta, alguien que destruye el equilibrio de nuestra manera de vivir y que cuando se acerca demasiado puede provocar una reacción agresiva con vistas a desprenderse de él” (Žižek, 2013, p.76). En el lenguaje de Freud, el prójimo representa a ese gran otro extraño que amenaza, con su presencia, el sustrato social más profundo que otorga sosiego a la agitada existencia del ser.

Debido a esta situación, en *Sobre la violencia*, tal como lo hacia la Escuela de Fráncfort, se sostiene que la fuente definitiva de barbarie es la cultura misma, esa identificación directa con una cultura particular que “nos hace intolerantes respecto a otras culturas” (Žižek, 2013, p.171). La distinción identitaria o cultural deviene en violencia cuando se considera necesario aniquilar a los otros para que el grupo mantenga su *pureza* y su estructura originales.

En la actualidad, además de la distinción cultural suele hacerse una segregación socioeconómica apoyada en los principios de la globalización. La división fundamental es la que se hace entre los incluidos en la esfera de la prosperidad económica y los excluidos de ella. En ese sentido, “en la lucha emancipadora no son las culturas, en su identidad, las que

unen sus manos, es el reprimido, el explotado y el que sufre, las *partes sin parte* de toda cultura, los que se unen en una lucha compartida” (Žižek, 2013, p.188).

Cuando Žižek se pregunta por qué hay, en la actualidad, tantas cuestiones que se perciben como problemas de intolerancia más que como problemas de desigualdad, explotación o injusticia, la respuesta que habría que dar es que hoy en día se asiste a un proceso de *culturalización de la política*; las diferencias sociales, derivadas de la desigualdad política o la explotación económica, son naturalizadas y neutralizadas bajo la forma de diferencias culturales e identitarias. Como señala Dubet (1989), las luchas por la identidad se desarrollan cuando otros caminos de la acción colectiva de la política se han cerrado.

En el fondo, entonces, las pugnas y los antagonismos identitarios de la actualidad esconden en su interior luchas sociales que, al no tener un lenguaje político común a través del cual desarrollarse (antes proporcionado por los contenidos entre la izquierda y la derecha políticas), encuentran en el lenguaje cultural una especie de válvula de escape para la resolución de los conflictos sociales propios de los desajustes del sistema económico. Se ha direccionado la frustración generada por el sistema neoliberal hacia blancos culturales.

No existe, pues, como sugiere la tesis de Huntington, un *choque de civilizaciones*, sino “choques *en el seno de* cada una de las civilizaciones” (Žižek, 2015, p.37). Si se observa de cerca, ese aparente choque de civilizaciones tiene menos que ver con un enfrentamiento cultural que con la vida real del capitalismo global. Los eventos más horribles, violentos y sangrientos están estrechamente vinculados con intereses económicos y geopolíticos, por eso, hay que centrar la atención en el trasfondo material de los conflictos.

La resistencia actual al capitalismo conduce a antagonismos que consisten en la defensa de identidades particulares que se ven amenazadas por las dinámicas globales y por la necesidad capitalista de una máxima movilidad sin barreras que no limite la circulación de bienes, servicios y dinero. Por eso, con respecto a las culturas *resentidas* que se vuelven violentas, Sloterdijk dice que “esos fenómenos, además de motivos psicológicos, tienen sólidos motivos económicos” (2018, p.634). Las culturas del resentimiento proliferan como nunca debido a las frustraciones y humillaciones provocadas por el mercado mundial.

Este fenómeno, agravado y profundizado por el sistema neoliberal, se había repetido ya con anterioridad. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt relacionó la violencia originada en el periodo de entreguerras con la sensación de inexistencia de las masas europeas, sobre todo de los jóvenes, quienes tenían la impresión de ser superfluos para sus respectivos países; por eso se mostraban dispuestos a sacrificar sus vidas, que consideraban inútiles y sin valor alguno. Sin embargo, el error de la filósofa fue atribuir a los regímenes totalitarios una característica que, en realidad, todas las sociedades modernas con economías capitalistas comparten (Jappe, 2019).

Casi mil años antes, en las primeras cruzadas, el Papa Urbano II liberó en las masas esperanzas y odios que se expresarían de formas muy distintas, pero que respondían a una situación de pobreza y a una realidad sin horizontes de expectativas. Las cruzadas prometían el perdón de los pecados y recompensas materiales. También durante la aparición de las primeras industrias textiles en Europa los pobres formaron grupos movilizadas por los mesías de entonces, los cuales proponían destruir las máquinas, pues éstas habían arrebatado el trabajo a un gran número de obreros textiles.

La conclusión que se extrae de esas historias es que a menudo los conflictos que parecen ser culturales responden, en realidad, no a la multiculturalidad sino a la desculturización. Los jóvenes que protagonizan actos violentos, parafraseando a Todorov (2013) respecto al terrorismo islámico, crecen en familias sin un padre o con uno humillado y sin prestigio; como la madre trabaja todo el día, o también ella está privada de toda integración social, no disponen de un marco mediante el cual interiorizar las reglas de la vida en común.

Desde los primeros cursos escolares se sienten excluidos, pues a menudo proceden de otros países; una o dos generaciones los separan de sus orígenes, por eso les cuesta tanto trabajo reconstruir su identidad anterior o adoptar una nueva. No siempre dominan a la perfección la lengua, y cuando llegan a la edad de trabajar, no encuentran puestos por sus limitadas capacidades y por su aspecto. Como no pueden acceder por otras vías al reconocimiento social, se inclinan por la violencia y por la destrucción del marco social en el que viven (Todorov, 2013).

Los extranjeros a los que admiran no son los imams de El Cairo sino los raperos de Los Ángeles. No sueñan con el Corán sino con el último modelo de celular, con tenis de deporte de marca y con videojuegos. Se les ha mostrado, a través de la televisión, la riqueza y la opulencia, pero ellos viven en ciudades desprovistas de todo tipo de servicios, encajonadas entre autopistas, sin calles bonitas ni tiendas. Su mundo se cae a pedazos, así que tanto da prenderle fuego (Todorov, 2013).

Un fragmento del poema de Cecco Angiolieri condensa esa idea llena de desesperanzas:

“Si fuera fuego, quemaría el mundo;  
Si fuera viento, lo arrastraría;  
Si fuera agua, lo ahogaría;  
Si fuera Dios, lo hundiría” (Jappe, 2019).

Sin embargo, las explicaciones de las conductas por la pertenencia de los individuos a su grupo, en lugar de por causas concretas, son más cómodas. Si los jóvenes de los barrios y de los países periféricos queman coches y atacan edificios públicos es por su pertenencia cultural e identitaria y no por su pobreza o su marginación. Se ha transitado de un determinismo racial a uno cultural, los cuales, por cierto, no están totalmente desvinculados. Los estereotipos y los prejuicios culturales se han convertido en explicaciones universales de los más variados comportamientos (Todorov, 2013).

De ahí que Hardt y Negri (2012) sostengan que las fuerzas de apoyo popular a los proyectos fundamentalistas (desde el Frente Nacional de Francia, pasando por el fundamentalismo cristiano de los Estados Unidos hasta llegar a los Hermanos Islámicos) se han expandido más ampliamente entre quienes han quedado más subordinados y excluidos a causa de las recientes transformaciones de la economía global.

También Shoshan (2016) establece un vínculo entre las condiciones socioeconómicas y las reacciones radicales. Ante un escenario basado en una extensa desindustrialización y un progresivo desbaratamiento de la clase obrera europea, al cual se le suma la aparente incapacidad de la izquierda política de articular respuestas alternativas a estos procesos, las respuestas violentas basadas en la identidad han surgido cada vez más como un marco interpretativo atractivo.



Así, tanto los nuevos nacionalismos europeos de extrema derecha, como el terrorismo fundamentalista islámico comparten la causa común de la lucha contra las vicisitudes del mercado mundial y su poder de precarizar la vida. Si bien sus motivaciones ideológicas, su estructura organizativa y el tipo de violencia por la que se ven tentados son diferentes, en el fondo ambos son movimientos de resistencia ante las dinámicas del sistema económico mundial.

En el caso del neonacionalismo europeo, el fin del Estado benefactor y sus consecuencias en cuanto al desamparo que sufren las masas sociales han propiciado la aparición de discursos radicales que culpan de la situación económica no a ese proceso de resquebrajamiento estatal sino a los migrantes que llegan en busca de mejores oportunidades. “Los nuevos nacionalismos europeos han ofrecido vocabularios mediante los que tales ansiedades socioeconómicas podrían formularse como preocupaciones culturales” (Shoshan, 2016, p.69).

Los movimientos y líderes populistas han recogido para sí la tarea abandonada por el Estado de bienestar y la han adaptado a sus propias necesidades de obtención de apoyo popular. Pero, en contraste con el Estado social, no les interesa reducir los miedos sino expandirlos, en particular aquellos que les permiten mostrarse ante los medios como quienes valerosamente los resisten y combaten (Bauman, 2015).

El populismo de izquierdas dice: la culpa es de los ricos, así que hay que quitarles sus pertenencias y distribuir las entre los pobres. El populismo de derechas, por su parte, sostiene que la culpa es de los extranjeros; por eso “la xenofobia forma parte del programa de todos los partidos de extrema derecha” (Todorov, 2013, p.21). Lo que se siente hacia los inmigrantes cuando se los considera como posibles vecinos es resentimiento y envidia; “las masas xenófobas están contra los norteafricanos, pero luego pasan las vacaciones con todos los gastos pagados en sus países” (Han, 2018, p.28).

Por otro lado, el terrorismo islámico responde no tanto a un abandono por parte del Estado sino a la imposibilidad de haberlo conocido realmente. El sueño frustrado de pertenecer al gran concierto de las naciones es, junto con el inseparable desarrollo del avasallador imperialismo occidental, la primera gran motivación de la violencia islámica que ha estallado recientemente entre las naciones árabes.

Muy a menudo se piensa que sólo la fe motiva los actos terroristas. Ninguna otra causa los alienta; ni la frustración, ni la pobreza, ni el colonialismo, ni Israel; sólo la fe. El responsable no es el islamismo sino el islam, el cual ha sido catalogado como una religión oscura y arcaica por naturaleza. En realidad, si se revisa la historia del islam y del terrorismo religioso, se puede advertir más o menos fácilmente que la verdadera lucha no es identitaria o religiosa, sino material y socioeconómica.

Al igual que los comunistas de hace sesenta años, “los islamistas condenan la injusticia social que reina en sus países, la corrupción y la arrogancia de los ricos, y se declaran defensores de los pobres y de los sometidos” (Todorov, 2013, p.151). A nivel mundial, reivindican ideales tercermundistas y la lucha contra el imperialismo y el neocolonialismo. La yihad está motivada por frustraciones y desesperanzas económicas antes que por interpretaciones o visiones teológicas.

Llegando a este punto es cuando puede entenderse el papel que juega la identidad en los movimientos actuales. Si los *resortes* de la acción social son, principalmente, el compartir agravios comunes, la capacidad para identificar a un enemigo y la solidaridad que permite el tránsito del descontento individual a la efervescencia colectiva, entonces la identidad, además de propiciar esos elementos, sirve de plataforma de lucha frente a las posibles problemáticas sociales.

De acuerdo con Dubet, la reivindicación identitaria muchas veces funciona como un recurso y una referencia simbólica por medio de la cual se denuncian ciertas formas de dominación social. Así, la identidad resulta ser un medio para la acción colectiva y una base para denunciar la dominación y el sometimiento. En ese sentido, “la identidad es utilizada, más que para mantener viva una tradición, como un medio para la acción social” (Flores, 2003, p.121).

Según el texto de Dubet *De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto* (1989), la identidad tiene al menos dos vertientes de interpretación. Por un lado, cumple con la función social de integrar y cohesionar a un grupo. En ese sentido, la distinción amigo-enemigo de la que ya se habló resulta crucial. Por otro lado, la identidad a menudo es instrumentalizada como un recurso para la acción colectiva; sirve para expresar demandas y privaciones.

La identidad es la vertiente subjetiva de la integración. Esto quiere decir que es la manera en la que el actor interioriza los roles y estatutos que le son impuestos o que ha ido adquiriendo a través de su contacto con su grupo de origen. En ese sentido, cumple con el objetivo de borrar las tensiones entre la consciencia individual y la colectiva. Además, “la pertenencia a un grupo que constituye o refuerza la identidad se construye por comparación y en oposición a otros grupos” (Dubet, 1989, p.521).

Al servir como un medio de distinción óptica entre un *nosotros* y un *ellos* que dota de cohesión grupal, la identidad se convierte en una dimensión de la integración. Concebida de esta manera, la identidad define e identifica los problemas sociales como síntomas de la destrucción de las fuerzas de integración y, a nivel del actor, como crisis de pertenencia. Esta es la razón de que tanto los nacionalismos radicales asociados a la ultraderecha como el terrorismo islámico entablen luchas con otros grupos en el sentido literal de la expresión. Al representar un peligro para la integración del grupo, el otro pasa a ser un enemigo al que hay que atacar y eliminar.

Cuando la presencia del otro (del prójimo de Freud) provoca una sensación de amenaza al modo de vida del grupo, se convierte en el peligro más importante para dicho grupo. La transformación del yo, sea individual o colectivo, a partir de la relación con el otro, provoca la herida narcisista fundacional de la relación social. Cuando esa herida es experimentada como un paso hacia la coexistencia con el otro, se sufre pero se tolera, pero cuando se entiende como una amenaza, se vuelve algo inaceptable.

“El abandono de un estatus y de una cultura por roles nuevos incluso deseados, no parece llevarse a cabo sino al precio, más o menos alto, de una crisis de pertenencia y de identidad” (Dubet, 1989, p.523). La presencia del gran otro lacaniano del que se habló al principio de este capítulo es la responsable de la conformación de la identidad. Si la presencia del otro se asimila como tal, entonces la identidad se moldea y adquiere contenido, pero si esa presencia se percibe como algo completamente ajeno, entonces la identidad se vuelve autorreferencial; en ese momento la identidad se convierte en un arma asesina.

La nueva sociedad de masas eliminó las sólidas redes de pertenencias comunitarias anteriores. Los nuevos individuos, atomizados y aislados, “privados de sus raíces y de sus tradiciones estarían entonces disponibles y atraídos por líderes y movimientos de masa que

les ofrecen una nueva identificación en la fusión de las masas en movimiento alrededor del jefe, en el llamado a la identidad de la raza, de la nación, del pueblo-clase” (Dubet, 1989, p.525).

No obstante, la identidad no sólo cumple la función de generar la interiorización de reglas y pautas sociales, sino también la de ser un instrumento o recurso para la acción. El hecho de poseer una identidad es un recurso de poder e influencia. Como ya se señaló, “la integración de un grupo y su identificación fuerte son un recurso decisivo de la movilización” (Dubet, 1989, p.527).

Es así como la identidad es menos el objeto del movimiento que un recurso eficaz y una referencia simbólica por medio de la cual se denuncian ciertas formas de dominación social; es una herramienta de articulación de demandas sociales. Debido a esta situación, la movilización identitaria se desarrolla cuando otros caminos de la acción colectiva se han desacreditado o cerrado definitivamente. Las reivindicaciones identitarias actuales, por ejemplo, responden al vaciamiento de contenido de los programas políticos de izquierda y derecha propios del periodo de la Guerra Fría.

Hoy en día, el tema de la identidad y los movimientos sociales que se le asocian remite a una transformación de la propia problemática del sujeto. De acuerdo con varios sociólogos, “el llamado a la identidad y el triunfo del individualismo son los síntomas de una crisis de la cultura de la sociedad industrial” (Dubet, 1989, p.541). En la sociedad de consumo todo está sometido al principio de identidad, el cual se transforma en búsqueda íntima de una expresión auténtica.

De hecho, “la identidad no sería tan valorada sino porque ya no existe” (Dubet, 1989, p.542). Lo que en última instancia develan los movimientos identitarios contemporáneos no es una lucha por pertenencias culturales, sino una insatisfacción generalizada basada en la falta de perspectivas de los sujetos posmodernos. Cada sujeto movilizado por cuestiones aparentemente identitarias es en realidad un ciudadano despojado de sus derechos más básicos y universales.

## Conclusiones

En 1997 se publicó el libro de Samir Amin *El capitalismo en la era de la globalización*. En él, el autor explicaba que si bien era cierto que el sistema liberal provocaba una crisis cultural, también lo era que las diferencias no eran únicamente culturales, sino económicas. Debido a ello, para resolver el problema de la crisis que el autor identificaba, no bastaba con conciliar la interacción entre diferentes pueblos y culturas, sino que, simultáneamente, había que reducir las brechas de desigualdad, pobreza y marginación.

Si no se logran reducir esas brechas, aseguraba, las fricciones culturales no sólo no desaparecerán, sino que se intensificarán. Hoy, desafortunadamente, el pronóstico de Amin se ha cumplido. Las brechas socioeconómicas en todo el mundo no sólo no han sido reducidas, sino que se han ampliado, y hoy más que nunca los hombres sufren las perversas e injustas consecuencias de ello.

Ante esa situación, las querellas identitarias (culturales) han proliferado como hongos tras la lluvia. Debido a que las luchas culturales son resultado de las injusticias económicas mal direccionadas, la perpetuidad de éstas últimas es lo que impide poder curar y sanar heridas culturales e identitarias. “No hay solución a la crisis que no pase por reforzar la posición de los pobres y de los desposeídos del mundo: los pueblos de las periferias y las clases sociales dominadas de todos los países de los centros y de las periferias” (Amin, 1999, p.127).

El inicio de la era neoliberal no supuso la solución de los defectos del liberalismo, sino su agudización. La doctrina neoliberal renunció a la oportunidad que tuvo de rectificar el camino trazado por el liberalismo y optó por seguirle los pasos en sus errores. El odio, el rencor, el resentimiento, la frustración, la angustia, y otras emociones similares, han terminado por inundar el mundo posmoderno.

En ese contexto, las confrontaciones culturales, específicamente identitarias, han sido las protagonistas de los conflictos sociales. Como pudo constatarse en este capítulo, lo alarmante de esta situación es que, muy a menudo, las luchas culturales adquieren tintes violentos extremos debido a las propias pasiones que movilizan; las peores y más catastróficas experiencias de violencia que la humanidad ha conocido han sido motivadas por cuestiones identitarias.

Esta situación tiene dos niveles de análisis, abordados en el presente capítulo. Por un lado, se vio cómo el sistema neoliberal, en vistas de maximizar y mejorar los procesos de la cadena productiva y de consumo, impone ciertos imperativos individuales de rendimiento que provocan, en última instancia, depresión y egoísmo extremos, los cuales suelen desembocar en cuadros narcisistas. Por otro lado, se atendió el puente que existe entre el malestar individual y la acción colectiva o conjunta. Como pudo observarse, obviar alguna de ambas dimensiones sería un error en el intento de comprender los movimientos identitarios.

Lo que Han (2018) llama la expulsión de lo distinto es ese proceso global según el cual el otro como ente dialéctico es borrado. Ante la falta de un otro que moldee la identidad del sujeto, el individuo se encuentra solo y desamparado. Retomando las ideas de Levinas y de Lacan, se estableció que el otro es indispensable para la construcción de una identidad sólida y fuerte; que “hay que estar dispuestos a exponerse a la alteridad y extrañeza del otro” (Han, 2019, p.104).

La negatividad de lo dialéctico da paso a una figura novedosa: la transfiguración creativa que lleva a cabo un individuo o una colectividad deja atrás la conformación que otrora los constituía. Un ser se *hace* a sí mismo en la medida en que “la problematicidad viviente que encarna es desplazada, por su inherente fuerza excéntrica, a un modo-otro de ser, lo cual significa que en su transformación no prolonga una supuesta identidad fija modulándola mediante variaciones, sino que se convierte realmente en otro ser” (Sáez, 2015, p.264).

La vida cultural es un permanente morir para renacer metamorfoseado. Es un cambio constante a partir de las relaciones con el otro; esta circunstancia no merma en absoluto el hecho de que exista una memoria colectiva, pues dicha memoria es la de un devenir autotransfigurador que conserva la memoria de la experiencia tanto de sus múltiples formas como de sus muertes pasadas. Todo ello conforma la identidad. La muerte constante de uno mismo es el alto precio que hay que pagar valientemente por una vida más rica y plena (Sáez, 2015).

Es en ese sentido que Han (2019) dice que lo divino del hombre es su amabilidad, entendida como respeto y la capacidad que tiene de coexistir con el otro. De ahí que “el grado civilizatorio de una sociedad se puede medir justamente en función de su hospitalidad, es

más, en función de su *amabilidad*” (Han, 2018, p.35). La cohabitación pacífica con el otro es a lo que Hans Gadamer aspiraba cuando hablaba de la fusión de horizontes.

El capítulo también abordó el tema de la totalización del trabajo como elemento generador de angustias y depresión. Los imperativos de rendimiento, producción y consumo devastan a los sujetos posmodernos desde el interior. La coerción externa ya no es necesaria, pues ha sido reemplazada por mandatos interiorizados que se hacen pasar por progreso y desarrollo personal.

La totalización del tiempo del trabajo y del yo, junto con el desmantelamiento del Estado de bienestar y el traslado de sus viejas responsabilidades a los sujetos aislados, provoca seres deprimidos que se autorreprochan sus fracasos económicos. “Mientras trabajamos y producimos no estamos con los dioses ni somos nosotros mismos divinos. Los dioses no producen ni trabajan. Quizá deberíamos recuperar aquella divinidad, aquella festividad divina, en lugar de seguir siendo siervos del trabajo y del rendimiento” (Han, 2019, p.105).

A la vida humana se la ha arrebatado todo elemento contemplativo. Por falta de sosiego, escribía Nietzsche, “nuestra civilización desemboca en una nueva barbarie” (Han 2019, p.38). Por eso, hoy se trata de profanar el trabajo, la producción, el capital y el tiempo laboral, y de transformarlos en el tiempo del juego y de la fiesta, es decir, en tiempo sublime. La tarea del sujeto posmoderno debe consistir en renunciar a ser esclavo de sí mismo y del trabajo, para volver a ser el magnífico milagro de la vida en la tierra, vinculado a ella no sólo mediante su explotación sino también, y sobre todo, a través de su profunda y tierna conexión de madre e hijo.

La segunda parte del capítulo se centró en la relación que existe entre el malestar individual y la acción colectiva. La idea central es la expuesta por Tilly (2007), a saber, que la violencia colectiva no es simplemente la violencia individual ampliada; la violencia colectiva tiene vínculos, estructuras y procesos sociales específicos.

Esto quiere decir que la acción colectiva no es una mera extensión de las inconformidades individuales, sino que responde a procesos aún más complejos de organización, coordinación, articulación y movilización. Para entender este entramado de configuraciones



se recuperó la teoría del chivo expiatorio de Girard y las reflexiones que Sloterdijk (2014) hace partiendo de esa teoría.

Toda comunidad se funda en el esfuerzo por diferenciar y separar el mal del espacio interior. Aquí, la distinción schmittiana de amigo-enemigo cobra especial relevancia porque es precisamente sobre esta distinción que se funda la comunidad política. La categoría fundamental de la política (la distinción amigo-enemigo) expresa aquella diferenciación óptica entre un *nosotros* y un *ellos* que sirve de base para la violencia colectiva.

Sin embargo, para que suceda la irrupción de movimientos identitarios violentos es indispensable que se politicen los problemas y los miedos individuales. Esto implica que se transformen los malestares aislados e individuales en problemas comunes o públicos. Esta idea es central para la presente tesis porque lo que presupone, en el fondo, es que el elemento individual no puede separarse de la comprensión de la acción colectiva.

A la experiencia colectiva de las afecciones y los agravios se le suman tres componentes básicos de la acción colectiva. Por un lado, deben existir intereses comunes, por otro, pilares organizacionales y, por último, identidades grupales que den paso a sentimientos y redes de solidaridad. El sentimiento de pertenencia colectiva intensifica los sentimientos de solidaridad y permite la aparición de lo que Durkheim llamó la efervescencia social.

La pertenencia colectiva y el hecho de compartir problemas comunes son, sin embargo, rasgos que pueden ser compartidos por individuos sin que exista la movilización. Aquí es donde el tema identitario adquiere su verdadera importancia. A partir de la identidad se identifican enemigos comunes y se articula la lucha social. Además de cohesionar al grupo y llenarlo de sentimientos de solidaridad, la identidad coordina y da sentido colectivo a los agravios experimentados en el terreno individual.

La conclusión que se extrajo de estas reflexiones es que las pugnas y los antagonismos identitarios de la actualidad esconden en su interior luchas sociales que, al no tener un lenguaje político común a través del cual desarrollarse, encuentran en el lenguaje cultural una especie de válvula de escape para la resolución de los conflictos sociales propios de los desajustes del sistema económico.

Debido a esta situación, hacia el final del capítulo se retoman las ideas de Dubet (1989) con respecto a cómo la identidad se ha convertido en una herramienta de lucha social. Cuando los otros caminos de la política se han cerrado, las pertenencias identitarias aparecen como el único vehículo de movilización social y como un instrumento para la lucha colectiva. En los tiempos que corren, la identidad ha asumido el papel de las viejas ideologías como plataforma de lucha contra las injusticias distributivas (Fraser, 2008).

Ante esta situación, habría que aspirar al mundo policéntrico que proponía Amin (1999). Entendido como un marco en el que pueda organizarse la interdependencia negociada, ese mundo pretende ofrecer a los pueblos y a las clases dominadas la mejora de las condiciones de su participación en la producción, así como el acceso a mejores condiciones de vida. Es la propuesta de un orden planetario reorganizado y susceptible de salvar al mundo del caos y de la crisis.

Como escribe Žižek (2013), está cada vez más claro que la solución no es derribar muros y dejar entrar a todos a cualquier lado, exigencia que representa el camino fácil. La única solución auténtica es derruir lo que él llama el auténtico muro, el socioeconómico; se trata de cambiar a la sociedad de modo que la gente deje de intentar escapar desesperadamente de su propio mundo. Se trata, pues, de encontrar el equilibrio del que habla Fraser (2008) cuando concluye que se necesita tanto de justicia distributiva como de justicia en cuanto a reconocimiento y representación.

Si se pretende evitar que el futuro tome la forma de las peores pesadillas que la humanidad ha atestiguado, es fundamental que además de mejorar las condiciones de vida de todos y cada uno de los integrantes de la sociedad, los esfuerzos se vuelquen en la construcción de caminos y sendas institucionales que otorguen a los hombres medios políticos de lucha social. De lo contrario, toda injusticia y agravio material seguirá adquiriendo la forma de enfrentamientos culturales e identitarios violentos.

## Capítulo 4 Movimientos identitarios violentos en la era de la globalización. Terrorismo islámico y nuevo nacionalismo europeo

*Los más altos ideales que nos mueven con el mayor imperio siempre se forman sólo en la lucha con otros ideales que son tan sagrados para otros como lo son los nuestros para nosotros.*

Weber

### Introducción

En la actualidad sería difícil encontrar un debate en Europa y Medio Oriente al que se le diera más peso que el que se le da al tema identitario. Por un lado, las fuerzas globalizadoras y supranacionalistas han erosionado las antiguas soberanías nacionales y han desgastado el modelo original de los Estados-nación, lo cual pone a las identidades nacionales en una encrucijada. Por otro lado, los flujos de poblaciones han obligado a los sujetos posmodernos a convivir con gente de todos los rincones del mundo, lo cual genera incertidumbre y nerviosismo.

Dos son los movimientos identitarios que acaparan los temas de la agenda internacional en la actualidad. Uno es el caso del terrorismo islámico fundamentalista, basado en la cuestión religiosa, y el otro el nuevo nacionalismo europeo asociado a la extrema derecha, cuya base identitaria es la nación. Si bien ambos son diferentes y tienen sus particularidades, responden a convulsiones sistemáticas compartidas.

El nuevo nacionalismo europeo de ultraderecha es un fenómeno propio de las últimas tres o cuatro décadas, y constituye una especie de respuesta a los desajustes y desequilibrios propios de la economía neoliberal, de las dinámicas propias de la globalización y de los encuentros culturales que se dan en el marco de esta última. La multiplicación de partidos y movimientos de extrema derecha en los últimos años es un tema que hoy enciende las alarmas en todo el mundo.

El terrorismo islámico fundamentalista tiene sus orígenes más inmediatos en la década de los ochenta, cuando grupos extremistas y fundamentalistas fueron apoyados y respaldados por las potencias occidentales en el marco de la Guerra Fría. Sin embargo, la génesis de dicho fenómeno es mucho más compleja, y responde, en realidad, a la debacle de otros modelos de lucha social que fracasaron en el mundo árabo-musulmán en las últimas seis o siete décadas.

Paradójicamente, aunque ambos movimientos parecen ser opuestos y suelen enfrentarse tanto en el discurso y en las posturas como en el terreno físico, son dos respuestas diferentes a ciertas motivaciones y condiciones similares o iguales. Ambos luchan contra el capitalismo y sus excesos, contra la globalización y sus efectos de atomización, contra situaciones de injusticia y contra una generalizada falta de perspectivas y de aspiraciones.

Aunado a ello, ambas reivindicaciones identitarias están influenciadas, y hasta cierto punto determinadas, por una visión específica de la identidad que hoy circula y gobierna a lo largo del mundo. La concepción de identidad que se tiene hoy en el mundo propicia enfrentamientos culturales porque tiende a reducir la amplia y compleja estructura identitaria a una única pertenencia.

Si los terroristas fundamentalistas atacan, matan y desprecian otro tipo de religiones es porque sólo el elemento religioso los orilla a actuar. Han olvidado todas sus otras pertenencias y han totalizado al islam como su única guía. Si los nuevos nacionalismos europeos se violentan es porque la nacionalidad se ha convertido en la brújula de su actuar; ningún otro elemento identitario importa más que el nacional.

La identidad, pues, se vuelve peligrosa cuando se reducen las múltiples pertenencias que la constituyen a una sola. Dicha simplificación es propiciada por grupos o líderes que movilizan los ánimos y exaltan las emociones más profundas para lograr sus objetivos políticos o económicos. Sin embargo, esta operación sería imposible si no existiera un vínculo entre esta visión identitaria y los malestares sociales que se generan en el seno de la sociedad posindustrial (Sen, 2000).

Un factor decisivo para explicar el protagonismo que ha ganado la identidad como medio de expresión y lucha social es el fin de las viejas ideologías políticas. Ante la falta de verdaderos proyectos y posturas político-ideológicas, la identidad gana terreno y se posiciona

como el único medio para la movilización social y para lograr cohesión grupal. El fin de las grandes ideologías propias del siglo pasado ha generado un vacío que ha sido llenado con posturas reaccionarias, violentas, atávicas, radicales y extremistas.

Si bien la identidad juega un papel central tanto en el terrorismo islámico como en el neonacionalismo europeo, la complejidad de su análisis pasa por el hecho de que en ambos casos existen inconmensurables combinaciones entre cuestiones identitarias, económicas, sociales y políticas. Esto quiere decir que una explicación monocausal basada en uno de esos elementos resultaría insuficiente y peligrosamente reduccionista.

Dicho lo anterior, el objetivo del presente capítulo es ofrecer un análisis completo e integral de ambos fenómenos tomando en cuenta la cuestión identitaria, el factor socio-económico y el político. Como se verá a lo largo de este último capítulo, muchas veces las cuestiones simbólicas o culturales pierden sentido si se les abstrae de su base histórica o si se ignora el trasfondo económico. Al mismo tiempo, si las explicaciones se reducen a meras condiciones materiales, cuestiones como la dignidad de los pueblos, los traumas culturales o las frustraciones y humillaciones históricas dejan de tener sentido.

Tanto el nuevo nacionalismo europeo de extrema derecha como el terrorismo islámico fundamentalista son complicados fenómenos socio-culturales en cuyo interior se desenvuelven tensiones y contradicciones entre posturas, situaciones y cuestiones culturales, históricas, materiales y políticas. Ambos representan una profunda y abigarrada combinación entre frustraciones, resentimientos, odios y miedos.

Para observar las interesantes mezclas entre cuestiones culturales, políticas y económicas que se dan al interior de cada fenómeno identitario, se seleccionó un caso específico de terrorismo islámico y uno de nuevo nacionalismo europeo. El primero es el caso del Estado Islámico y el asesinato del profesor Samuel Paty en Francia en 2020. El segundo es el movimiento de ultraderecha neonazi PEGIDA (Patriotas Europeos contra la Islamización de Occidente), nacido en la ciudad de Dresde en 2014.

Los actos terroristas del Estado Islámico son el reflejo más claro de la imbricación que existe entre cuestiones materiales, identitarias (en este caso religiosas) e históricas. Los atentados terroristas, como el asesinato de Paty, reflejan la frustración de un horizonte

económico difícil, la humillación proveniente de la discriminación de la fe y la religión islámicas y la carga de odio y resentimiento provenientes de un pasado histórico traumático y doloroso.

Por otro lado, las manifestaciones y las marchas de PEGIDA reflejan el grado de desesperación que existe entre las masas de poblaciones con posiciones medias y bajas en la Europa neoliberal. También son el resultado de los más profundos temores en lo que respecta a la mezcla cultural y a los encuentros entre pueblos y sus integrantes. Por último, evidencian una intensa nostalgia hacia pasados que se imaginan menos oscuros y más prometedores.

Ambos casos se abordan con una matriz común de categorías de análisis sin dejar de mencionar sus diferencias y sus particularidades. Lo que ahora puede adelantarse es que la combinación que se da entre miedos culturales e insatisfacciones materiales da como resultado movimientos que tienden a violentarse con extrema facilidad. En última instancia, la preocupación más inmediata es la escalada de violencia identitaria que se ha desatado en el mundo en los últimos años.

#### **4.1 Cuando la identidad se convierte en un arma letal**

Desde hace ya varias décadas, en el clima social reinan los conflictos identitarios. Como ya se señaló, el fin de la división del mundo entre capitalistas y socialistas supuso una especie de vuelta a la cuestión identitaria. Los dos elementos centrales que explican la violencia y la radicalidad que caracterizan a los movimientos identitarios contemporáneos son, por un lado, la propia concepción moderna de identidad y, por el otro, el fracaso del proyecto ilustrado llamado Modernidad.

Hacia el final de sus reflexiones sobre la guerra partisana, Schmitt (1966) se preguntaba si alguien lograría impedir que surgieran en el mundo nuevas e insospechadas especies de enemistad que provocasen formas inesperadas de nuevos partisanismos. El tiempo ofreció la tan temida respuesta: las guerras y los enfrentamientos no se fueron extinguiendo, sino que se fortalecieron a lo largo y ancho del planeta.

Hoy en día, los tribalismos y las pugnas chovinistas, sustentados en afirmaciones de minorías étnicas o particularidades grupales, fracturan a las sociedades, dividen a los pueblos y promueven conflictos mezquinos y sangrientos. Además, “también es cierto que, en

general, en muy pocas ocasiones hemos estado tan fragmentados, tan marcadamente reducidos y disminuidos por completo en el sentimiento acerca de en qué consiste en verdad nuestra identidad cultural” (Said, 2019, p.485).

Si, como dice Maalouf (2019), las tempestades identitarias han emponzoñado el ambiente del planeta entero y de todas y cada una de las sociedades, ha sido principalmente porque en los tiempos que corren existe una concepción específicamente problemática de la identidad, chata y simplista, a la cual se suman los injustos y disparejos encuentros entre culturas, propiciados y profundizados por los procesos de mundialización.

Si bien la autodefinición cultural (a partir de fiestas y símbolos nacionales, padres fundadores, lenguas, textos sagrados), la exclusión de lo otro (distinto) y la autoafirmación son prácticas inherentes a toda sociedad humana, el mundo globalizado, ligado por lazos tan estrechos como nunca antes a causa de las exigencias de la comunicación electrónica, el comercio, los viajes, la situación medioambiental y los conflictos entre regiones, las ha vuelto un tema central y cotidiano. Lo que resulta preocupante es la facilidad con la que esas afirmaciones pueden movilizar pasiones tan intensas y atávicas, las cuales conducen a los hombres a enfrentamientos violentos.

En *Identidades asesinas*, Maalouf (2009) reflexiona en profundidad sobre dicha situación. Las matanzas y los conflictos en nombre de la identidad son generados por una visión beata y simplista que reduce las múltiples pertenencias a una sola. La visión de la identidad como una especie de esencia o verdad única que se encuentra en el fondo del sujeto, inmutable y otorgada de nacimiento, es la causante de los conflictos identitarios.

Cuando se intenta comprender por qué tanta gente comete crímenes en nombre de su identidad, ya sea religiosa, étnica, nacional o de cualquier otra naturaleza, el tema de las pertenencias resulta central. La identidad está compuesta por una infinidad de elementos de pertenencia, y aunque cada uno de esos elementos es compartido por un gran número de personas, nunca se da la misma combinación en dos personas distintas. Eso es precisamente lo que hace que cada ser humano sea especial, singular, valioso e insustituible.

La identidad, pues, “no es una pieza de museo, quietecita en la vitrina, sino la siempre asombrosa síntesis de las contradicciones nuestras de cada día” (Galeano, 2015, p.111).



Podría decirse que es una especie de mosaico o paleta de colores donde coexisten los múltiples elementos que la conforman. Evidentemente, no todos esos colores son puros, sino que la mayoría se mezclan con los demás, dando lugar a maravillosas combinaciones, únicas e irrepetibles.

Tomadas por separado, las múltiples pertenencias que constituyen la identidad de una persona la unen con muchas otras personas; tomadas todas juntas, lo vuelven especial y completamente único, pues nadie comparte con alguien más la suma de esas pertenencias en la misma medida. Un uruguayo es distinto de un brasileño, pero también cada uruguayo es distinto de todos los demás uruguayos.

Esas múltiples pertenencias conforman y dan sentido a la existencia del sujeto a lo largo de su vida. Pero, según las épocas y el contexto, una u otra de las pertenencias se *hincha* hasta ocultar todas las demás y confundirse con la identidad entera; en todas las épocas ha habido gente que orilla a los sujetos a confundir alguna de sus pertenencias con su identidad toda. Por lo demás, la gente suele tender a reconocerse en la pertenencia que es más atacada.

“Allí donde la gente se siente amenazada en su fe, es la pertenencia a una religión la que parece resumir toda su identidad. Pero si lo que está amenazado es la lengua materna, o el grupo étnico, entonces se producen feroces enfrentamientos entre correligionarios” (Maalouf, 2009, p.22). La religión se convierte en el rasgo determinante cuando el vecino que invade profesa otra, la lengua lo hace cuando el otro habla diferente, y así sucede con cada rasgo de la identidad que se confronta con su análogo de otra cultura.

En los años treinta, por ejemplo, muchos judíos que no tenían nada que ver con el judaísmo como religión y que jamás habían puesto un pie en una sinagoga, adscritos a movimientos marxistas o ateos, comenzaron a reconocerse como judíos en el plano cultural “simplemente para asumir con dignidad una identidad estigmatizada que les atribuía el antisemitismo” (Traverso, 2018, p.73). Cuando se les pregunta a los musulmanes que viven en Europa por su identidad, todas sus otras pertenencias quedan suspendidas y sólo enarbolan la religiosa porque sufren a diario de la discriminación debido a sus orígenes islámicos.

Los que comparten la discriminación de alguna de sus pertenencias se movilizan, se dan ánimos entre sí y arremeten contra los otros. En el seno de cada comunidad herida aparecen,

eventualmente, cabecillas y líderes que movilizan el dolor sufrido y usan expresiones que son un bálsamo para las heridas identitarias. Aseguran que no hay que mendigar el respeto de los demás, sino que hay que imponérselos. Prometen victoria o venganza, inflaman los ánimos y, a menudo, recurren a métodos extremos con los que quizás pudieron soñar en secreto algunos de sus afligidos hermanos (Maalouf, 2009).

A partir de ese momento, el escenario está dispuesto para el inicio de la guerra. “Pase lo que pase, *los otros* se lo habrán merecido, y *nosotros* recordaremos con precisión *todo lo que hemos tenido que soportar* desde el comienzo de los tiempos”: los crímenes, los abusos, las injusticias, las humillaciones, los miedos, los nombres, las fechas, las cifras (Maalouf, 2009, p.37). No obstante, lo que en el fondo sienten las comunidades asesinas es miedo. El miedo no siempre obedece a situaciones reales, pues muchas veces se exagera o surge de la paranoia, pero a partir del momento en que un grupo tiene miedo lo que hay que tener en cuenta es la realidad del sentimiento y no de la causa.

Aun cuando, vista desde fuera, toda cultura sea mixta y cambiante, para los miembros de la comunidad que forman parte de ella es una entidad estable, fundamento de su identidad colectiva. “Por esta razón sentimos que todo cambio que afecta a nuestra cultura es un atentado contra nuestra integridad” (Todorov, 2013, p.89). Los cambios culturales sobre los que el individuo no tiene la menor injerencia se perciben como degradación ya que vuelven frágil el sentimiento de existencia. La agresión a la identidad pone, en última instancia, en jaque el sentimiento propiamente óntico. Por ello el resultado casi siempre es una reivindicación de la identidad agredida que busca reforzar el sentimiento de existencia.

Es importante señalar que no es la pertenencia a una u otra etnia, nación o religión lo que predispone a las personas y a los pueblos matar; toda comunidad humana que se haya sentido amenazada o humillada tiende a producir personas violentas que cometen las peores atrocidades; “si los hombres de todos los países, de todas las condiciones, de todas las creencias, se transforman con tanta facilidad en asesinos, si es igualmente tan fácil que los fanáticos de toda laya se impongan como defensores de la identidad, es porque la concepción *tribal* de la identidad que sigue dominando en el mundo entero favorece esa desviación” (Maalouf, 2009, p.40).

Cuando sienten que los otros constituyen una amenaza para su etnia, religión o nación, todo lo que pueden hacer para alejar esa amenaza les parece perfectamente lícito y legítimo. Incluso si llegan a la matanza, están convencidos de que se trata de una medida necesaria para preservar la vida de los suyos. Los autores de las matanzas, de hecho, se extrañan si los llaman criminales, pues sólo están defendiendo, desde su perspectiva, a sus madres, a sus hermanos y a sus hijos. A esto precisamente se refería Hannah Arendt cuando hablaba de la banalidad del mal.

La visión tradicional de la identidad engloba a numerosas y diversas personas en una sola categoría. Así, se formulan juicios sobre que tal pueblo es trabajador, flojo, deshonesto o disciplinado, los cuales luego se vuelven convicciones profundas. Es, entonces, “nuestra mirada la que muchas veces encierra a los demás en sus pertenencias más limitadas, y es también nuestra mirada la que puede liberarlos” (Maalouf, 2009, p.32).

Las culturas, como dice Todorov (2013), no tienen esencia ni *alma*, pese a las hermosas páginas que se han escrito sobre el tema. Nada es más normal y más habitual que la desaparición de un estado previo de la cultura, el cual es sustituido por uno nuevo. No hay culturas puras y culturas mezcladas. Todas las culturas son mixtas, híbridas, mestizas, pues los contactos entre seres humanos se remontan a los orígenes de la especie. Otorgar, pues, un contenido sustancial a la identidad supone la exclusión de todos aquellos que no la comparten en su totalidad.

Hay que señalar que ninguna identidad puede existir en sí misma y sin un juego de términos opuestos, negaciones y oposiciones. Por definición, la identidad es dialéctica, lo cual quiere decir que su existencia depende de que haya un otro diferente que la conforme. Aunado a ello, las culturas no sólo son diferentes entre sí, sino que se complementan. ¿Quién, en la India o en Argelia, puede separar con solvencia los componentes británicos o franceses pasados de la realidad presente? ¿O quién podría desvincular a Londres y a París de las influencias indias y argelinas? (Said, 2019).

La homogeneidad es una quimera costosa y cruel. “Pretender encerrar al individuo en su grupo de origen es ilegítimo, ya que supone negar una valiosa característica de la especie humana, la posibilidad de desprenderse de lo dado y preferir lo que uno mismo ha elegido” (Todorov, 2013, pp. 98-99). Por eso es que las identidades pueden convertirse fácilmente en

asesinas. La condición básica para que irrumpa la violencia, dice Amartya Sen, es reducir la identidad múltiple a una identidad única; para matar a alguien por ser tutsi o judío es indispensable olvidar (o ignorar) todas sus otras pertenencias.

Si no se *domestica* la necesidad de identidad, no se podrá evitar que “el futuro se asemeje a las peores imágenes del pasado, que dentro de cincuenta o de cien años nuestros hijos se vean obligados todavía a asistir, impotentes como nosotros hoy, a matanzas, expulsiones y otras formas de *depuración* — a asistir a ellas y, en ocasiones, a padecerlas” (Maalouf, 2009, p.189).

Con lo mencionado hasta ahora puede decirse que la imagen más elocuente para representar la identidad es la del mítico barco de los argonautas: el Argo. El viaje hacia el que zarpó fue tan peligroso, accidentado y largo que fue necesario cambiar todas las planchas, las cuerdas y los clavos, de tal manera que el barco que volvió al puerto años después era materialmente diferente del que partió, pero seguía siendo el mismo barco. Tal como el Argo, la identidad sufre infinitas y profundas transformaciones a lo largo del viaje de la vida, y nunca vuelve a ser la misma. Pero las personas y los pueblos son lo que son gracias a ella.

Por lo que respecta al problema del proyecto de la Modernidad hay que decir que, si bien a primera vista podría parecer que las luchas identitarias se derivan de un rechazo hacia dicho proyecto y hacia su vocero, Occidente, lo que sucede es exactamente lo contrario, a saber, una especie de inaccesibilidad al modo de vida occidental por parte de los países de la periferia, situación que últimamente también comparten los países desarrollados. La Modernidad ha resultado, para la mayoría de los pueblos del mundo, una utopía completamente inalcanzable y un camino tortuoso.

Amin (1999) explica que lejos de expresar un rechazo a la modernidad, los movimientos identitarios actuales son en realidad la consecuencia del derrumbe de la promesa de modernización real, es decir, un fracaso del capitalismo periférico. El colapso de las viejas estructuras sociales, así como el desarraigo que generó, han desencadenado desastrosas reacciones bárbaras basadas en turbias interpretaciones de la nación, distintas formas de etnicidad y etnicismo, rehabilitaciones acríticas de las especificidades y todo tipo de introversiones comunalistas.

Lo que realmente se minimiza en las historias sobre la Modernidad, dice Chakrabarty (2008), es la represión y la violencia que resultaron tan decisivas para el triunfo de lo moderno, es decir, los cimientos no democráticos de la democracia. La lucha constante por sentirse cómodo y a gusto en la Modernidad fue la pugna que marcó al mundo de la periferia durante los procesos de colonización y descolonización. Para las víctimas, el imperialismo ofreció siempre las mismas alternativas: servir o ser destruido.

En la Argelia francesa, por ejemplo, el núcleo de la política militar del mariscal Theodore Bugeaud, uno de los principales líderes militares de las acciones genocidas francesas, estaba constituido por la raza, o expedición punitiva contra los poblados argelinos; sus casas, cosechas, mujeres y niños. A los árabes, decía el mariscal, “debe impedírseles sembrar, cosechar y pastorear sus tierras” (Said, 2019, p. 285). Lo cierto es que los indígenas colonizados se lamentaban no de las técnicas importadas sino de las humillaciones personales que sufrían, ya que se les trataba como a seres de categoría inferior.

Pero la humillación y el resentimiento de las poblaciones musulmanas no los generan únicamente la presencia en su territorio de ejércitos extranjeros u otras intervenciones brutales, sino también, y sobre todo, “la necesidad de vivir en un mundo formado, material y conceptualmente, por experiencias que no les son propias” (Todorov, 2013, p.237). Como se verá a continuación, el fundamentalismo islámico, del cual el terrorismo es su expresión más radical y violenta, fue la respuesta de una sociedad que se quedó sin otras vías para luchar por sus derechos más básicos.

La falta de confianza en sí misma por parte de la sociedad árabe musulmana, diagnosticada por innumerables intelectuales, proviene de una experiencia colonial agobiante. Pero la autoestima no es algo dado que haya que buscar en el interior de cada persona o pueblo, sino que se construye y edifica a partir de las relaciones con los otros. La falta de confianza desemboca en un profundo aborrecimiento de sí y de los demás, acompañado de una glorificación de la muerte y comportamientos suicidas.

Quien decide poner fin a su vida (como sucede muy a menudo con los que llevan a cabo atentados terroristas que implican la muerte de quien los perpetra) experimenta la sensación de haber perdido todo de forma irreversible, todo aquello sin lo que la vida ya no merece vivirse. Son personas con el alma dañada y la dignidad completamente quebrantada. Con los

pueblos ocurren suicidios colectivos; “que millones de personas sean presa de la desesperación y que muchas de ellas acaben adoptando comportamientos suicidas nunca se había dado en la Historia” (Maalouf, 2019, p.81).

Como ya se dijo, el radicalismo religioso no ha sido eterno en el mundo musulmán. Durante la Guerra Fría, la confrontación entre el marxismo y sus adversarios alcanzó también al mundo árabo-musulmán. Países como Sudán, Yemen, Iraq, Indonesia o Siria albergaban importantes formaciones políticas de obediencia comunista. Los movimientos políticos de inspiración marxista fueron, por cierto, los únicos en que musulmanes, judíos y cristianos pudieron coincidir durante cierto tiempo.

Las luchas focalizadas (locales) basadas en la etnia, la raza, la nación o la religión, se presentan en oposición al espacio homogéneo de las redes globales. En la medida en que la dominación capitalista se vuelve más global, la manera que los sujetos se enfrentan a ella es a partir de la defensa de lo local y de la invención de barreras al flujo acelerado del capital. La globalización es considerada como un signo de despojo y derrota culturales (Hardt & Negri, 2012).

El desvanecimiento de los límites provoca una especie de esquizofrenia cultural, una pérdida de las fronteras del yo colectivo que no puede expresarse con tranquilidad debido al tránsito de infinidad de influencias y al sometimiento constante al saqueo y a las miradas impúdicas de todos. Así, la crisis de los movimientos sociales y políticos, el consiguiente surgimiento de formas de reagrupamiento social en torno a comunidades elementales (regionales, étnicas, religiosas, lingüísticas), así como la crisis cultural de las sociedades contemporáneas, constituyen el testimonio de los efectos de la polarización mundial provocada por el capitalismo (Amin, 1989).

También Wallerstein, citado por Said, concuerda con que

“la auténtica superestructura [...] creada para extraer el máximo beneficio de la libre circulación de los factores de producción en la economía mundial, es la nodriza de los movimientos nacionalistas que se movilizan contra las desigualdades inherentes al sistema mundial. Estos pueblos, obligados a jugar papeles subordinados o prefijados dentro del sistema, surgen como antagonistas conscientes que lo desorganizan, formulando exigencias y argumentos que cuestionan las tendencias totalizadoras del mercado mundial” (Said, 2019, p.507).

Como puede advertirse, los nuevos movimientos rebeldes de carácter fundamentalista y nacionalista están alimentados, esencialmente, por la desesperanza y la ira. Por eso, para Orhan Pamuk, la principal motivación de los actos terroristas radica en la humillación aplastante que ha contaminado los países del Tercer Mundo. De manera análoga, el nuevo nacionalismo europeo adquiere tintes violentos debido al miedo, a la angustia y a la falta de perspectivas de las sociedades ante las tendencias mundiales del capitalismo global.

### **Bases para la comprensión del nuevo nacionalismo europeo**

Desde sus orígenes, el nacionalismo ha sido un elemento de unificación, homogenización, exclusión y diferenciación. Las primeras naciones que nacieron en Europa se fundaron en los esfuerzos que las élites y los líderes llevaron a cabo para borrar diferencias e imponer elementos de unidad. A través de elementos simbólicos las comunidades fueron, para usar la expresión de Benedict Anderson (2007), imaginadas conforme a ciertos estándares de uniformización cultural.

La construcción de las naciones supuso, por definición, la identificación del extranjero, el cual a menudo adquirió la categoría de enemigo. Extranjero es, “en esencia, todo aquel que no comparte los valores, las creencias, los usos y las costumbres nacionales” (Flores, 2003, p.49). Tal como en la Grecia antigua los bárbaros daban forma a la ciudad y a las *polis*, las naciones se conformaron a través de la diferenciación con los extranjeros.

Históricamente, el extranjero ha sido el enemigo por excelencia de la nación. Debido a esta situación es que muy a menudo los ánimos nacionalistas se movilizan contra los extranjeros. En el lenguaje nacionalista, los otros son los responsables de los males y de los problemas que se dan al interior de la nación. En ese sentido, el migrante es la primera víctima de la concepción moderna de la nación.

El migrante, catalogado como intruso, deviene responsable de todas las contradicciones y desequilibrios característicos de las sociedades posindustrializadas. El nacionalismo contemporáneo está alimentado por la sensación de miedo y amenaza que provoca la presencia de los inmigrantes, quienes encuentran en las naciones industrializadas las fuentes de empleo y de seguridad social y política que no existen en sus países de origen.



Como observa Bartra (2018), en las sociedades industrializadas desarrolladas se observa un crecimiento de los estratos culturales desterritorializados, es decir, enormes franjas de migrantes que generan todo tipo de tensiones en la población autóctona, la cual siente su solidez y estabilidad amenazadas por la presencia de los otros. Lo que la dinámica demográfica produce son una serie de resistencias a la movilización social producida por el desempleo, la inseguridad, los conflictos bélicos y la inestabilidad de otros países.

En términos teóricos, dos son los autores que ayudan a dar una explicación sólida a esta situación. El primero de ellos es Schmitt y su teoría de la distinción política fundamental amigo-enemigo. Bajo esta lógica, la política se desenvuelve bajo una lógica de diferenciación entre amigo y enemigo que identifica como amenaza a quienes el poder político ha catalogado como agentes patógenos. Por otro lado, la teoría del chivo expiatorio de René Girard establece que sobre esa figura recaen la mayoría de las frustraciones y las culpas de los desastres, desordenes y crisis que afectan a un colectivo.

No obstante, Maalouf se pregunta si ¿no es característico de la época actual haber convertido a todos los seres humanos, de algún modo, en migrantes y minoritarios? Todos, dice:

“estamos obligados a vivir en un mundo que se parece muy poco al terruño del que venimos; todos hemos de aprender otros idiomas, otros lenguajes, otros códigos; y todos tenemos la impresión de que nuestra identidad, tal como nos la venimos imaginando desde la infancia, se encuentra amenazada” (Maalouf, 2009, p.51).

Por eso es que Han (2018) propone leer al nuevo nacionalismo que hoy vuelve a despertar, sobre todo en Europa, como la reacción refleja al dominio de lo global. Tomando eso en consideración, no es casualidad que los seguidores de la nueva derecha no sólo sean xenófobos y racistas, sino críticos del capitalismo. La crítica al capitalismo neoliberal por parte de la nueva extrema derecha en Europa, asociada casi siempre con el nacionalismo, refleja la crítica a las políticas económicas que vuelven a los otros migrantes y, por ende, extranjeros en todas partes.

El afán nacionalista de preservar la autenticidad de la cultura sin mezcla alguna lleva en sí la exclusión del otro, del diferente. Bajo esta lógica, el extranjero deviene culpable de todos los males sociales, desde el desempleo hasta la inseguridad. Hoy, los viejos argumentos nazis de la pureza racial han sido sustituidos por los de la pureza cultural.

Los anhelos de preservar la originalidad y la *esencia* de la cultura auténtica “hacen resurgir la intolerancia, la xenofobia y las políticas fundadas en el racismo” (Flores, 2003, p.14). Al igual que en tiempos de Hitler, hoy en día los nacionalismos exacerbados ocupan un lugar privilegiado en los escenarios internacionales y generan los más atroces exterminios.

Una de las explicaciones más contundentes que se han ofrecido para analizar la adhesión de las masas a los movimientos fascistas totalitarios de entreguerras es la que se basa en la humillación y la frustración de las masas sociales. El fascismo italiano surgió de la frustración y humillación del pueblo de haber participado en la Primera Guerra Mundial junto con los aliados y no haber recibido los territorios que se le habían prometido en el Tratado de Londres. A eso se le sumó la crisis económica y la pobreza generalizada tras la guerra.

Con Alemania pasó algo muy similar. En el Tratado de Versalles Alemania aparecía como el país responsable de la guerra; perdió sus colonias, sus fronteras fueron reubicadas, perdiendo territorios importantes, su ejército fue reducido y, encima, tuvo que pagar los daños de la guerra, A este entorno de humillación y de derrota se le sumó la crisis de 1929. El fascismo y el nazismo fueron, entonces, la “resistencia de derechas europea frente a la dinámica de la modernización” (Žižek, 2015, p.105).

Ambos representaron la búsqueda de un capitalismo sin capitalismo, es decir, un sistema capitalista sin los excesos del individualismo, de la desintegración social y la relativización de los valores. La solución totalitaria al atolladero producido por el capitalismo liberal puede describirse como una reforma de la economía de mercado obtenida al precio de la extirpación de todas las instituciones democráticas. El fascismo fue un movimiento que surgió como respuesta a la evidente derrota de la economía de mercado, la cual se hizo más visible que nunca tras la crisis de 1929 (Polanyi, 2017).

Cuando Walter Benjamin intentó escapar de la Europa dominada por los nazis, señaló que la excepción y la norma legales habían intercambiado lugares. El Estado de excepción se había convertido en regla. En nombre de la nación, de la seguridad y del futuro de la misma, Hitler instauró un régimen político autoritario, totalitario y monstruosamente violento; todo apoyado y respaldado por las masas de su país.

El discurso nazi (nacionalista y racista), que identificaba a los judíos, a los gitanos, a los homosexuales y a algunas otras minorías como peligrosos, caló hondo en las consciencias de los alemanes, quienes estaban convencidos de que todas las medidas tomadas por el Reich (desde el Estado de excepción hasta la solución final) tenían la función de defender al pueblo alemán. El nacionalismo racista nazi tuvo las horribles consecuencias por todos ya conocidas.

Más de medio siglo después, en sus estudios sobre el Estado de emergencia, Agamben (2016) llegó a la conclusión de que el Estado de excepción tiende cada vez más a manifestarse como el paradigma dominante en la política contemporánea. Las leyes tienden a borrar todo estatus jurídico de los individuos, con lo cual se produce un ser innombrable e inclasificable desde el punto de vista legal: el *homo sacer*. El miedo oficial, instrumentalizado para la conquista y ejercicio del poder político, se ha convertido en la estrategia favorita de la política contemporánea.

Hoy en día, los regímenes totalitarios de entreguerras basados en una visión radical de la raza han sido reemplazados por visiones igualmente totalitarias basadas ahora en la pureza cultural. Si se observan con detenimiento, puede advertirse que los neonacionalismos europeos tienen ciertas motivaciones y luchas sociales análogas a las de los fascismos y nazismos de entreguerras.

Por esa razón es que ciertos autores (Traverso, 2018; Camus & Lebourg, 2020) hablan de neofascismo y neonazismo. Si bien los nuevos nacionalismos europeos no son movimientos de masas a la manera de los totalitarismos de entreguerras, sí articulan un discurso que aglutina y atrae a grandes sectores sociales, desde los más desprotegidos hasta los más favorecidos. El poder de convocatoria de los nuevos nacionalismos resulta sorprendente y alarmante debido a sus tintes intolerantes, xenófobos y violentos.

El exitoso discurso de los neonacionalismos se basa en la identificación de un enemigo común, el cual, en el caso europeo, está personificado en el migrante (casi siempre musulmán). En nombre de la nación se elaboran discursos y mensajes de odio en contra de todos los que llegan a suelo europeo buscando mejorar sus condiciones de vida. Como se verá más adelante, hoy en día el papel que desempeñó el judío en los fascismos de entreguerras ha sido ejemplarmente sustituido por el del musulmán en los nuevos nacionalismos radicales.

Por último, la maquinaria ideológica neonacionalista representa una resistencia furibunda contra el proyecto de la Modernidad. Si se analiza con detenimiento, el mensaje detrás de la denuncia de las consecuencias del neoliberalismo y del desmantelamiento del Estado de bienestar, de la lucha contra los migrantes y de la aversión por la otredad cultural es que el malestar de las nuevas sociedades es, en el fondo, socio-cultural.

La crítica neonacionalista gira en torno, sin que sea así pregonada o entendida por sus miembros, a la denuncia de los vicios y los desajustes propios del proyecto moderno, el cual ha adquirido nuevos estadios de desarrollo a partir de la globalización. El miedo al desempleo, a la falta de seguridad social, a la individualización, a la inseguridad y a la pérdida del sentido de solidaridad y cohesión social es, en última instancia, miedo a las catastróficas consecuencias del proyecto ilustrado de la Modernidad.

### **Bases para la comprensión del terrorismo islámico**

Con el terrorismo sucede algo parecido al nacionalismo. La principal fuente del odio y el resentimiento fundamentalista es la pobreza y la marginación. “Cuando los musulmanes del Tercer Mundo arremeten con violencia contra Occidente, no es sólo porque sean musulmanes y porque Occidente sea cristiano, sino también porque son pobres, porque están dominados y agraviados y porque Occidente es rico y poderoso” (Maalouf, 2009, p.87). Los movimientos islamistas radicales son, pues, producto de la época moderna, de sus tensiones, de sus distorsiones y de sus desesperanzas.

Como señala Todorov (2013), la motivación principal de los actos terroristas es secular y pasa más por su relación con los resentimientos que por su relación con la cuestión religiosa. Si hace unos años la multitud de pobres de varios países del llamado Tercer Mundo manifestaba su simpatía por Bin Laden no era sólo porque lo consideraran buen musulmán, sino porque veían en él al hombre fuerte que se atrevía a desafiar el poder de Occidente.

Todorov (2013), al recuperar el retrato del yihadista Chaker Al-Absi, intenta demostrar que la ira y la frustración conducen al activismo. A los doce años, aquel niño tenía el carácter propio de la juventud palestina del campo, que ha visto a sus padres humillados y desposeídos. La humillación y el deseo de venganza se convierten, entonces, en la motivación principal de esas personas. Intentan liberarse a través de un combate de igual a igual contra

aquellos a los que consideran responsables de su situación, pues ese combate es el único espacio en el que se sienten al mismo nivel que sus enemigos.

No son, entonces, las identidades en sí mismas las que causan conflictos, sino que son los profundos conflictos sociales los que convierten en peligrosas las identidades. Por eso es que

“todos los que no han nacido con una limusina bajo el balcón, todos los que tienen ganas de zarandear el orden establecido, todos los que se indignan ante la corrupción, la administración arbitraria, las desigualdades, el desempleo, la falta de horizontes, todos los que tienen dificultad de encontrar su sitio en un mundo que cambia a toda velocidad, son tentados por el movimiento islamista” (Maalouf, 2009, pp.118-119).

En él no sólo hallan satisfacción a su necesidad de identidad y de pertinencia, sino que les brinda, al mismo tiempo, la posibilidad de interpretar una realidad demasiado compleja, así como los instrumentos para luchar contra ella. Tanto el terrorismo como el nacionalismo responden, en ese sentido, a las mismas causas contradictorias e injustas de un sistema mundial que genera humillación, frustración, resentimiento y desesperanzas en grades franjas de las sociedades contemporáneas.

Sin embargo, hacia finales del siglo pasado los movimientos identitarios se convirtieron en los protagonistas de los conflictos sociales. 1979 representó, según el planteamiento de *El naufragio de las civilizaciones*, el año del *gran vuelco*. En varias partes del mundo, múltiples acontecimientos propiciaron la aparición de nuevos y radicales movimientos identitarios. “Fue como si hubiese madurado una nueva *estación* y sus flores se abrieran en mil sitios a la vez” (Maalouf, 2019, p.145).

Ese año se asistió a al menos dos acontecimientos importantes: la revolución islámica que encabezó el ayatolá Jomeini en Irán y la revolución conservadora de Margaret Thatcher en Gran Bretaña. Más allá de la coincidencia de fechas, ambas revoluciones coinciden en haber sido movimientos conservadores. Las ideas neoliberales de Thatcher llegaron rápidamente a Estados Unidos, mientras que la visión jomeinista de un islam tradicional, abiertamente hostil a Occidente, se propagó por diversas comarcas del mundo desechando posturas más moderadas.

La revolución conservadora anglo-norteamericana consistió en la sublevación de las clases altas contra las injerencias de un modelo de Estado que intentaba distribuir las riquezas, con lo cual se acentuaron las desigualdades sociales. La lucha contra el Estado de

bienestar y el consiguiente desmantelamiento de los movimientos y los sindicatos de trabajadores propiciaría, sin que nadie en ese momento pudiera advertirlo, el surgimiento de grandes masas desamparadas frente a las turbulencias del mercado neoliberal mundial.

La revolución conservadora de Irán, por el contrario, se hizo en nombre de los parias de la Tierra, y fue dirigida por un clero conservador y tradicionalista que enarbolaba atavismos extremadamente radicales. A partir de esa experiencia proliferó en el mundo musulmán un radicalismo corrosivo y arisco que convulsionó los poderes anteriores. El islamismo político que surgió de dicho contexto sustituyó al socialismo y al nacionalismo como la doctrina mediante la cual lucharían en adelante las masas árabes musulmanas.

Ese mismo año, Zbigniew Brzezinski asumió el cargo de consejero de Seguridad Nacional en la Casa Blanca. Brzezinski fue el artífice de la emboscada que los Estados Unidos le pusieron a la URSS en Afganistán, de donde más tarde saldrían los principales yihadistas. La intención del consejero polaco era darles a los rusos su propio Vietnam. Para ello, aconsejó al presidente Carter de apoyar a los movimientos islamistas que se oponían a los comunistas afganos que habían tomado el poder con el respaldo de Rusia.

Estados Unidos brindaría su apoyo a las fuerzas de oposición mientras les dejaba a los soviéticos el papel de gendarmes. El plan salió como se esperaba. Tras diez años de lucha, los rusos salieron derrotados de Afganistán. No obstante, una de las consecuencias no esperadas fue el surgimiento de innumerables grupos armados que, durante los años de guerra, habían sido armados y financiados por los norteamericanos. Entre ellos figuraba el de un joven llamado Osama Bin Laden.

Las intervenciones militares por parte de Occidente sobre el mundo árabe con aspiraciones nacionalistas destruyeron, en la mayoría de los casos, a élites intelectuales que contaban con ideas modernizadoras, dejando nada más que poderes locales corruptos, casi siempre militares, tradicionalistas y radicales. Lo que se asfixió en el fondo fue la posibilidad de los países árabes de acceder a la Modernidad.

La lucha anticomunista llevada a cabo en las periferias “socavó en todas partes las oportunidades de una modernización social y política, fomentó en todas partes el resentimiento y les preparó el camino al fanatismo y al oscurantismo” (Maalouf, 2019,



p.175). Las potencias occidentales instrumentalizaron cínicamente los principios más nobles para ponerlos al servicio de sus ambiciones y de sus intereses. Aunado a ello, se aliaron constantemente, “y sobre todo en el mundo árabe, con las fuerzas más retrógradas y más oscurantistas, esas mismas que les iban a declarar un día la más perniciosa de las guerras” (Maalouf, 2019, p.176).

En el marco de la crisis del petróleo, durante la cual los países productores impusieron un embargo para protestar contra la ayuda que Estados Unidos ofreció a Israel en la guerra de Yom Kipur, se dieron una serie de acontecimientos resultado de las tensiones identitarias provocadas por la crisis del socialismo y el nacionalismo árabe. En 1979 se fundó la República Islámica de Irán sobre los escombros de lo que se consideraba una monarquía demasiado occidentalizada.

En abril, algunos militares que dieron un golpe de Estado ahorcaron al expresidente paquistaní Zulfikar Ali Bhutto por preconizar ideas socialistas y el laicismo, al tiempo que exigían la aplicación de la ley coránica. En junio, Estados Unidos decidió armar a los muyahidines afganos; en diciembre, entraron en Afganistán las tropas soviéticas, contra las que el yihadismo moderno pelearía su batalla fundacional. En noviembre, La Meca era invadida por un comando armado que exigía la aplicación de la charía y que después se iría a Afganistán a formar la organización que más tarde recibiría el nombre de Al-Qaeda.

Como puede observarse, el año de la revolución de Jomeini fue un parteaguas en cuanto al mundo árabe-musulmán se refiere. De hecho, existe la idea generalizada de que a partir de ese año y de ese movimiento (fundamentalista y tradicionalista) surgieron el terrorismo islámico y el islamismo político. No obstante, como se verá a continuación, las manifestaciones del islamismo político como proyecto alternativo al Estado secular en Medio Oriente tienen orígenes más antiguos, situados concretamente en la crisis tanto del nasserismo como de los proyectos secularizados que buscaban hacer parte al mundo árabe de la aventura humana.

Si bien este planteamiento podría parecer una sutileza, no lo es cuando se toma en cuenta que las posturas que sitúan el surgimiento del fundamentalismo islámico y del islamismo político a partir de la revolución de Jomeini suelen entender a esos movimientos como meramente reaccionarios y religiosos. El carácter de la revolución de 1979 tiende a hacer que



se olvide que el islamismo político surgió con anterioridad y que no se reduce a una mera visión tradicionalista del islam, sino que es un movimiento que utilizó la religión como herramienta para la movilización y la lucha sociales contra ciertos regímenes políticos.

Es cierto que la revolución encabezada por Jomeini presentó al islamismo como un proyecto político viable, no obstante, fue durante los años cincuenta cuando se fusionaron las ideologías anticoloniales, antisionistas, nacionalistas e islamistas que terminarían por quitarle todo encanto a los Estados-nación seculares y por fomentar el fortalecimiento paulatino del islamismo radical. Mediante un amplio repertorio de lo que Tarrow y Tilly llamaron *acciones contenciosas*, los grupos subalternos del mundo árabe provocaron una crisis de autoridad en las élites nacionales durante esos años (Garduño, 2019).

La articulación de las *acciones contenciosas* se dio en el marco de la crisis del Estado secular en Medio Oriente, la cual, a su vez, consistió en la crisis hegemónica de un discurso modernizador y supuestamente de vanguardia en el que los proyectos nacionalistas perdieron su autoridad e influencia al fracasar en la mejora de la situación de los más desfavorecidos y al militarizar el orden social. Por eso, no es casualidad que el agotamiento del modelo del Estado secular diera pie al nacimiento de movimientos basados en la religión.

No obstante, es importante señalar que “los pensadores que reflexionaron durante el agotamiento del modelo secular cobraron un matiz combativo que se combinó con perspectivas de índole jurídica y filosófica más que de carácter estrictamente religioso” (Garduño, 2019, p.241). La noción del islam como vehículo contestatario, tanto de desheredados como de frustrados que veían empobrecer cada vez más sus países tan ricos en recursos, lanzó fuertes interrogantes sobre los grupos marxistas y de la denominada izquierda árabe para disputarse la base social del sector obrero.

Lo que sucedió fue que la antigua base obrera de los movimientos marxistas abandonó esa utopía y adoptó la del islamismo político, basado no en una ideología de clase (política), sino en una identidad religiosa. El islam como elemento contrahegemónico, sobre todo en los casos de Irán y de Egipto (contra los regímenes del *shah* Pahlevi y de Nasser), tenía como objetivo lograr la unidad de la *umma* (comunidad islámica) para restaurar el orden social.

Frente a lo que el mundo árabe conocía como *al mubadi' al mustawarda* (doctrinas importadas), los movimientos islamistas se nutrieron de los sectores sociales más desfavorecidos y desamparados, al tiempo que fueron orientados por sus líderes hacia un objetivo político de cambio social y de reordenamiento moral. La fortaleza del islamismo político radicó ante todo en un discurso que se proclamó por encima del sistema de clases y que, por ello, pudo llegar por igual a todos los sectores sociales, siendo más abarcador que el marxismo, el cual se articulaba exclusivamente sobre la base de la clase.

La aspiración de los intelectuales islamistas era la de un islam diferente que lograra superar la concepción religiosa y reduccionista con la que se le vinculaba desde el ámbito secular para convertirse en un instrumento crítico de la utopía del nacionalismo secular. El objetivo no era incentivar el fundamentalismo, sino construir una sociedad mejor, de tal manera que el mensaje intelectual fuera entendido por las masas como un proyecto por la justicia económica, social y moral en medio de un contexto de crisis, violencia e incertidumbre. Ese islamismo político, hay que decirlo, era compatible con la mayoría de las máximas del capitalismo (Garduño, 2019).

Como apunta Garduño (2019), los primeros movimientos islamistas del siglo XX no fueron armados, pero su enfrentamiento con la estructura militar, policial y de inteligencia de los Estados contra los que luchaban los obligó a optar por estrategias armadas del mismo nivel que sus contrincantes, lo que los llevó a agudizar y radicalizar sus posturas ideológicas. La República Islámica de Irán apadrinó, durante el mandato de Jomeini, importantes movimientos armados, tales como Hezbollah en el Líbano, Hamás y la yihad islámica en Gaza o los radicales afganos.

En Egipto, los discursos anticolonialistas se articularon a través de las narrativas islamistas, dando lugar a diversas organizaciones, como la Hermandad Musulmana, la cual acusó a Nasser de vender Egipto a Occidente tras la extensión del tratado anglo-egipcio de 1936. Dicha organización estaba integrada sobre todo por una amplia gama de desempleados, resultado de la fuerte crisis económica y social que atravesaba el país.

De manera simultánea, en varios países surgieron organizaciones al estilo de la Hermandad: *Al Ulama al islamiya* en Líbano y Argelia; *Al Yama'a al Ulama* en India y *Yama' al islamiya* en Pakistán. La reivindicación del islam fue la base la lucha contra

gobiernos que se consideraban corruptos, apóstatas y destinados al fracaso por el hecho de provenir de círculos ajenos a la cultura islámica, lo cual provocó que se extendiera el pensamiento que rechazaba las ideas occidentales.

El avance del islamismo en la década de los setenta se extendió por todo el mundo árabe: en Túnez, Arabia Saudí, Sudán, Líbano, Malasia, Indonesia y varios países del África subsahariana. En el caso de Siria, la Hermandad Musulmana alcanzó una influencia social tan importante que llegó a organizar una manifestación masiva contra Hafez al Assad en Hama, provincia que fue tomada por unos días y que sería testigo de una de las masacres más grandes de la historia del país.

La radicalización del islamismo se dio debido a la represión ejercida por los gobiernos nacionales, en nombre del Estado secular occidental, contra el islam y su sueño de un Estado justo, equitativo y equilibrado. A un proyecto que aspiraba a ser más justo (el del islamismo político inicial, no radical) le fue negada su oportunidad de demostrar su eficiencia en nombre del secularismo. Se le acusó de ser un proyecto religioso y se le desacreditó *a priori* por eso, ignorando su programa político.

Por ejemplo, si se analizan los escritos que Sayyid Qotb (miembro de los Hermanos Musulmanes) redactó en libertad, y se comparan con los que escribió en prisión, se advierte una transformación notable entre los textos que tratan de la importancia de reformar el islam como entidad política y social, y los que hablan de las esferas de la inquietud y el llamamiento al activismo y al compromiso político para oponerse al sistema y pedir el restablecimiento de un gobierno islámico (Garduño, 2019).

Tanto en Egipto como en Irán, los regímenes reprimieron a las organizaciones y a los intelectuales islamistas que soñaban con una sociedad más justa. Por eso entre 1962 y 1979 comenzó a visibilizarse en Irán el potente movimiento político liderado desde el exilio por el ayatola Jomeini, apoyado por las masas y apuntalado por las ideas de grandes intelectuales, con el cual se llamó al derrocamiento del *shah*. En líneas pasadas se habló de su desenlace.

Los procesos que acaban de esbozarse sirven para fundamentar un par de ideas con respecto al islamismo político y al terrorismo islámico. La primera de ellas es que el

islamismo no funcionó como un mero discurso religioso, sino que fue un instrumento de movilización social. Como señala Garduño,

“el islamismo revolucionario no tomó sus ideas de preceptos puramente religiosos, sino de la interlocución con los regímenes que criticaba y de las técnicas guerrilleras de tipo cosmopolita que eran muy populares globalmente y que sirvieron como herramientas de crítica a la desigualdad económica y la crisis moral que se identificaba en la mayoría de la población de la región, particularmente en los sectores más desfavorecidos” (Garduño, 2019, p.260).

La segunda conclusión relevante es que tanto el fundamentalismo como el tradicionalismo islámico, caracterizados por su intolerancia, violencia, radicalización e intransigencia, fueron el resultado de la crisis del modelo secular del Estado-nación a la manera occidental; para que adquirieran fuerza y apoyo popular fue necesario el fracaso de los nacionalismos y del socialismo árabes.

Eso significa que para que las masas árabo-musulmanas vieran en el radicalismo religioso una posible solución a sus problemáticas sociales tuvieron que fracasar antes todos los otros proyectos seculares que buscaban una sociedad más justa. “Antes de que se sintieran tentados por esa vía, fue necesario que todas las demás se cerraran” (Maalouf, 2009, p.111).

Hoy en día, el terrorismo islámico ha entablado una cruenta lucha a muerte contra el representante de Occidente, a saber, Estados Unidos. Los atentados a las Torres Gemelas del 11 de septiembre de 2001 dieron el banderazo de salida para el inicio de la denominada guerra contra el terrorismo. Esta situación responde, en primera instancia, a la asociación que el mundo árabo-musulmán ha hecho entre Occidente, lo moderno y Estados Unidos.

Además, desde la derrota del socialismo Estados Unidos se dedicó a buscar un nuevo enemigo contra quien pelear para justificar su desarrollo armamentístico, sus intervenciones y ocupaciones militares, su política de seguridad exterior y su necesidad de satisfacer sus intereses económicos en otras latitudes del mundo. El musulmán fue investido de un aura de un ser oscuro y extraño. Dicha operación fue facilitada por los numerosos y crueles actos terroristas que se ejecutaron desde el mundo árabe.

La guerra global contra el terrorismo, basada en la idea del ataque preventivo, ha sido justificada mediante un discurso que asegura que dicha guerra tiene como objetivo la lucha por la democracia, la libertad y los derechos humanos, al tiempo que oculta el despliegue de

los más oscuros y profundos miedos hacia un enemigo desconocido y oculto que amenaza la existencia y el estilo de vida norteamericanos.

Por eso Chomsky dice que uno de los requisitos básicos en el sistema ideológico occidental es que se establezca un enorme abismo entre el Occidente civilizado, con su tradicional compromiso con la dignidad humana, la libertad, y la autodeterminación, y la brutalidad bárbara. La dominación debe ser consolidada y justificada constantemente a partir de elementos culturales y ético-morales.

Esto ha provocado el surgimiento de un verdadero enfrentamiento cultural entre Occidente y el mundo musulmán. La lucha cultural que han entablado los Estados Unidos contra el universo árabe-musulmán ha consistido en la divulgación de caricaturas racistas de árabes que sugieren que todos ellos son o terroristas o jeques, y que la zona en la que viven es una gran extensión árida y ruinoso, apta sólo para sacar provecho de ella o para la guerra (Said, 2019).

En ese sentido, no ser occidental significa, hoy, en el plano ontológico, ser un miserable en todos los aspectos. En el mejor de los casos un consumidor holgazán y, en el peor, un maniaco, una persona que, como dice Naipaul, puede usar el teléfono, pero jamás hubiese podido inventarlo. Las únicas posibilidades que quedan son: “unirse al grupo dominante ya constituido; o, en calidad de *Otro subalterno*, aceptar una posición de inferioridad; o luchar hasta la muerte” (Said, 2019, p.473).

La visión reduccionista que simplifica la gran variedad de grupos árabes a expresiones denominadas terroristas o fundamentalistas, lejos de dotar al carácter occidental de la seguridad y *normalidad* estable y confiada asociada con el privilegio y la rectitud, llena de cólera y sentimientos defensivos a los sujetos, lo cual hace que terminen viendo a los otros como enemigos dispuestos a destruir la civilización y forma de vida occidentales.

“De este modo, musulmanes, africanos, indios o japoneses, cada uno en su idioma y desde el seno de sus propios territorios amenazados, atacan a Occidente, a la norteamericanización o al imperialismo, con apenas un poco más de atención al detalle, de diferenciación crítica, de capacidad de discriminación y distinción que la que Occidente les presta a ellos” (Said, 2019, pp. 472-473).

Desde la guerra de 1967, las imágenes del mundo árabe distribuidas en Occidente han sido crudas, reduccionistas y fantasiosas, dibujando a los árabes en el imaginario colectivo

como ociosos jockeys de camellos, terroristas o jeques millonarios, lo que ha promovido el miedo y la desconfianza hacia todo lo que se imagina como árabe. La razón más profunda para la difusión de concepciones erróneas es la dinámica imperial y sobre todo sus tendencias dominantes, reactivas, separadoras y esencializadoras (Said, 2019).

Durante la guerra del Golfo, por ejemplo, un artículo aparecido en el número de *Foreign Affairs* correspondiente al invierno 1990-1991, titulado *The Summer of Arab Discontent*, decía que Iraq era una tierra frágil, con un paisaje árido y desértico; que Sadam Husein no era un tratadista versado en gobiernos islámicos ni un producto de alto nivel académico de los seminarios religiosos; y que esa tierra tenía poca relación con la cultura, los libros y las grandes ideas.

Sin embargo, Iraq es la sede de la civilización abasí, representante del mayor florecimiento de la cultura árabe entre los siglos IX y XII, que produjo obras literarias que hoy aún se leen igual que las de Shakespeare, Dante o Dickens; como capital, Bagdad es también uno de los grandes monumentos del arte islámico. Es el único lugar donde, junto con El Cairo y Damasco, se originó el resurgimiento del arte y la literatura árabe en los siglos XIX y XX.

De Bagdad salieron al menos cinco de los mejores poetas árabes del siglo pasado, y la mayoría de sus principales artistas, arquitectos y escultores. Decir que Iraq no tiene ninguna relación con los libros y las ideas es no haber escuchado hablar nunca de Sumeria, Babilonia, Nínive, Hamurabi, Asiria, y todos los grandes monumentos de la antigua civilización de Mesopotamia, cuya cuna es Iraq.

¿Tierra árida y seca? ¿Y los jardines colgantes de Babilonia, así como los verde valles regados por el Tigris y el Éufrates? Aquella visión, evidentemente, ignora las grandes y maravillosas ciudades levantinas que florecieron durante varios siglos, exquisitamente descritas por Maalouf (2018) en *León el africano*. No cabe duda de que, como dice (Said, 2019, p.490), “la historia de otras culturas no existe hasta que entra en confrontación con Estados Unidos”.

No obstante, volviendo a la guerra del Golfo, lo que más costó en aquella ocasión fue afirmar que todas aquellas sociedades extranjeras, tanto en el pasado como en el presente,



quizá no estuvieran de acuerdo con la imposición del poder político y militar de Occidente no porque en dicho poder hubiese algo inherentemente maligno, sino porque lo sentían como algo ajeno a ellas. No es tanto la mordedura de la pobreza la que desespera a los pueblos árabes invadidos, sino más bien la mordedura de la humillación y de la insignificancia, esa sensación de no tener el lugar que les corresponde en el mundo en el que viven; por eso sueñan con aguar esa fiesta a la que no fueron invitados.

Hay que dejar, entonces, de imaginar que en el Corán se encuentran las claves para entender y explicar el terrorismo actual. Si bien hay una fuerte carga de interpretaciones fundamentalistas y radicales de los textos sagrados, la motivación del terrorismo islámico pasa más por la sensación de no pertenecer al mundo global que se está consolidando y por las humillaciones y desesperanzas provocadas por las dinámicas económicas mundiales.

Habría que preguntarse si “¿miramos con desconfianza a determinado grupo de población porque pone bombas, o pone bombas porque lo miramos con desconfianza?” (Maalouf, 2011, p.293). El análisis que se atenga al orden en que han sucedido los hechos no tendrá otra opción más que inclinarse por la segunda opción.

Por lo demás, cada que Occidente renuncia sus propios principios y valores para luchar contra el terrorismo, como lo hace continuamente, el que sale más debilitado es el propio Occidente, pues su autoridad moral se desgasta con cada golpe de fuerza, con cada abuso de poder y de autoridad. Además, habría que recordarle, tanto a las fuerzas terroristas islámicas como al mundo occidental que lucha contra ellas, que “el mal sufrido en el pasado no queda eliminado con el mal infligido en el presente, y la calma que se busca en la venganza es una ilusión” (Todorov, 2013, pp. 181-182).

#### **4.2 El asesinato de Samuel Paty: la estela que dejó Charlie Hebdo**

El término Guerra Fría es un eufemismo que sirvió para designar una situación de confrontación entre dos grandes bloques (socialista y capitalista) que no se enfrentaron directamente uno con el otro; en su lugar, ambos protagonistas financiaban y armaban a grupos en otros lugares para que se enfrentaran en su nombre. Muy distinto sería el mundo si fueran los propios líderes los que pelearan sus propias batallas en lugar de mandar a morir a sus súbditos o a los que dominan.



Eso fue precisamente lo que ocurrió durante la Guerra de Afganistán. Hacia finales de los años setenta, la URSS se dedicó a apoyar a las fuerzas armadas de la República Democrática de Afganistán, por lo que Estados Unidos hizo lo propio con los insurgentes muyahidines, grupos de guerrilleros afganos islámicos, entre los que se encontraba un joven llamado Osama Bin Laden.

La CIA financió la campaña de Bin Laden en Afganistán con el objetivo de vencer a las fuerzas soviéticas. Una vez que terminó la Guerra Fría y que se disolvió la Unión Soviética, esas fuerzas islámicas se volvieron contra su mentor y le declararon la más cruenta de las guerras. En esas circunstancias nació Al-Qaeda (La Base), fundada por Bin Laden, un joven saudí con profundas convicciones musulmanas fundamentalistas y férreamente anticomunista.

Al-Qaeda nació como una organización terrorista paramilitar y se dedicó, desde los años noventa, a luchar contra el imperialismo estadounidense y contra todo lo que se suponía amenazaba el modo de vida musulmán. Como puede advertirse, los Estados Unidos jugaron al aprendiz de brujo, desatando fuerzas que después ya no pudieron controlar. La organización de Osama Bin Laden se adjudicó el atentado a las Torres Gemelas del 11 de septiembre de 2001.

Tras el 11-S, George W. Bush declaró el inicio de la guerra contra el terrorismo. Como parte de esa guerra, Estados Unidos invadió Iraq en 2003 para acabar con el régimen de Sadam Hussein, el cual, se suponía, escondía y contaba con armas de destrucción masiva, de las cuales, por cierto, jamás se demostró existencia alguna. Como respuesta a esa invasión, surgieron varios grupos islamistas, entre ellos el Estado Islámico (EI).

Para comprender el surgimiento del ISIS es indispensable recordar la más vieja de las confrontaciones al interior del islam, la que existe entre sunitas y chiitas. Tras la muerte de Mahoma en el año 632 surgieron una serie de discrepancias entre sus seguidores en torno a quién debía ser su sucesor. Por un lado, había un grupo (chiitas) que aseguraba que el profeta había designado a su yerno (quien también era su primo) como su sucesor. Un segundo grupo (sunitas) decía que, al no haber sido designado claramente a un sucesor, la comunidad

musulmana debía actuar conforme la Sunna<sup>6</sup>, y se eligió al suegro del profeta como primer califa.

Desde entonces, las tensiones entre chiitas y sunitas han existido, sin embargo, de acuerdo al momento y al contexto se agudizan o se apaciguan. Lo que sucedió durante la guerra de Iraq fue que la población suní de aquel país, encabezada por su presidente, Sadam Hussein, interpretó la invasión de Estados Unidos como un respaldo al grupo minoritario chií. Tras la caída de Hussein, los sunitas fueron privados del poder en ese país; el ISIS nació como una organización que luchaba por la posición y los derechos de ese grupo frente a Norteamérica y los chiitas.

El EI fue fundado por el jordano Abu Musab al-Zarqawi y un grupo de islamistas locales en 2002. Dicha organización se asoció rápidamente con Al-Qaeda y luchó contra las invasiones que Estados Unidos llevaba a cabo en varios países de Medio Oriente. En 2006, al-Zarqawi murió, por lo que el mando del Estado Islámico pasó a corresponderle a Rashid al-Baghdadi, quien se acercó aún más a Bin Laden.

El ISIS de Rashid al-Baghdadi operaba principalmente en Iraq, pero sufrió varios reveses al enfrentarse a las tropas norteamericanas, entre ellos la muerte de su líder. Fue durante la Guerra Civil Siria, específicamente el 26 de junio del 2014, cuando el nuevo líder del EI, Abu Bakr al-Baghdadi, declaró la independencia de su organización respecto de Al-Qaeda y su autonombramiento como califa. Así nacía el nuevo Estado Islámico de Iraq y el Levante.

El Estado Islámico, facción disidente de Al-Qaeda, es una organización islámica terrorista que predica la yihad armada. Su objetivo principal es el restablecimiento del califato abolido por Atatürk en 1924. A través de la lucha armada, la organización busca instaurar un Estado regido por la ley islámica, denominada sharía. Su órgano más importante es el Consejo de la sharía, el cual reúne a los religiosos de alto rango, llamados muftis. Ellos tienen la misión de aconsejar al líder en turno (en la actualidad Abu Ibrahim al-Hashimi al-Qurashi), validar sus discursos, controlar los medios masivos de comunicación del grupo, formar a los reclutas recientes y definir las sanciones y los modos de ejecución de los rehenes.

---

<sup>6</sup> La Sunna está compuesta por una serie de enseñanzas de Mahoma. Junto con el Corán, son las dos principales fuentes que definen las bases de la religión musulmana.

En la actualidad, cuenta con combatientes reclutados de 110 países diferentes. La estrategia de acción del ISIS se basa en la propagación del terror. Difunde sus producciones *hollywoodenses* a través de internet y las redes sociales, al tiempo que explota las divisiones que existen en el seno de las sociedades. Además, busca atraer el apoyo de las poblaciones que va ocupando a partir de reestablecer y ofrecer servicios básicos como salud o seguridad.

El ISIS ha tomado el control territorial tejiendo alianzas locales. Se financia a sí mismo a partir de la venta de petróleo en el mercado negro, de distintos tipos de tráfico y de las extorsiones e impuestos que cobra a las poblaciones que controla. Se calcula que tiene entradas por un millón de dólares al día. Cuando se apodera de un nuevo territorio, instaura una *wilaya*, es decir, una gobernación de distrito que tiene un emir a la cabeza y una administración local, así como una policía propia.

La lucha central de dicho movimiento se basa en la guerra contra el imperialismo norteamericano y contra todo lo que se piensa amenaza el modo de vida musulmán. En ese sentido, está en constante pugna con el estilo de vida occidental. Una de las características principales de dicho grupo es la violencia sin parangón de la que hace gala. Desde coches bomba y atentados armados hasta decapitaciones y torturas grabadas, el EI se ha convertido en una de las organizaciones más violentas de los últimos años.

En el libro *¿Qué es ISIS?* se desarrolla la idea de que el EI pertenece a una nueva generación de terrorismo islámico. La primera generación terrorista la encabezaron los muyahidines sunitas financiados y entrenados por los Estados Unidos en su lucha contra el socialismo soviético. La segunda fue protagonizada por Al-Qaeda y su guerra antinorteamericana. La tercera generación de terrorismo islámico comienza alrededor de 2005 con un distanciamiento con respecto a Bin Laden y se centra en la lucha de la mayoría suní contra la minoría chií.

Precisamente el Estado Islámico es la organización central de esta nueva generación terrorista. A diferencia de otros grupos anteriores, busca promover la yihad desde abajo, reclutando gente joven dispuesta a luchar no sólo a gran escala sino también (y sobre todo) en flancos más inmediatos y cotidianos. El yihadismo moderno ya no es una organización piramidal horizontal con jefes que ordenan y subordinados que ejecutan; se asemeja más bien al rizoma deleuziano.

Eso es lo que explica su gran capacidad de atracción de muchos jóvenes del mundo entero, en particular de Europa. El ISIS les da una razón para vivir, o más bien, para morir. Su forma de organización, desde abajo y sin jerarquías visiblemente establecidas, representa un refugio para las masas de jóvenes desilusionados y rencorosos. Aunado a ello, el carácter rizomático del EI es lo que explica, en parte, la proliferación de actos individuales de violencia, como los atentados con cuchillos de cocina o con otro tipo de armas pequeñas.

Sin embargo, aunque el EI cuenta con una novedosa organización desjerarquizada, en el fondo su proyecto representa una opción de lucha contra siglos de opresión y dominación por parte de Occidente. La parte del mundo donde nació el EI ha sufrido una desestabilización y una desestructuración tan grandes que se asiste a una pérdida de valor de la vida humana comparable a la que se vivió en la Europa de entreguerras: “en uno y otro caso, la muerte violenta se convierte en una modalidad normal de la existencia” (Traverso, 2018, p.117).

Además, es un fenómeno que se alimenta del rechazo a las dictaduras militares que durante décadas han oprimido a las sociedades árabes musulmanas. Como se vio en el capítulo dos, “una vez descartadas y desacreditadas en el mundo árabe varias alternativas en el transcurso del siglo XX —del socialismo al nacionalismo, pasando por movimientos democráticos y laicos—, lo que queda, al final, es un repliegue hacia la religión” (Traverso, 2018, pp.123-124).

Mientras todo tipo de ideología parece ahora falaz e inalcanzable, el islam se mantiene como la única referencia sólida. Aunado a ello, la visión que desde el sur del Mediterráneo se tiene de los derechos del Hombre, el liberalismo y la democracia, es la de ideologías que han servido para llevar a cabo guerras que oprimieron, destruyeron, exterminaron y borraron todas las condiciones que habrían permitido un movimiento emancipador y el progreso cultural del mundo árabe. Las revoluciones árabes, espoleadas por la aspiración de derrocar a las dictaduras militares protegidas y respaldadas por las grandes potencias mundiales, sucumbieron en el intento; el EI surgió de ese fracaso (Traverso, 2018).

En pocas palabras, el fantasma de los traumáticos procesos históricos (colonización, descolonización, imperialismo, neoimperialismo, dictaduras militares) no ha desaparecido y es precisamente lo que alimenta los sentimientos de odio y rencor que mueven a los sujetos a adscribirse a un movimiento violento que promete la liberación y la restauración de la

dignidad. Es en ese sentido que el politólogo Oliver Roy sostiene que la atracción que los jóvenes europeos sienten por el yihadismo proviene del hecho de que éste representa la única causa posible en el mercado de las ideas contemporáneo.

El ISIS toma del pasado su proyecto de restauración del califato para mitigar la ausencia de todo proyecto real a futuro. Para ello utiliza los medios modernos de propaganda como internet y las redes sociales. Los videos de propaganda retoman el estilo de Hollywood: el encuadre, la tensión, el aspecto macabro; esto quiere decir que ISSI domina y emplea a la perfección los códigos del imperialismo cultural occidental. Es, en resumen, una mezcla de creencias arcaicas, remontadas a la leyenda del Profeta, y de tecnologías ultramodernas.

Una de las cosas que resultan sorprendentes es la gran cantidad de jóvenes que se suman a las filas del Estado Islámico. Para comprender las causas que han llevado a los jóvenes al fanatismo de la yihad es importante recordar que los suburbios donde están concentrados los grupos poblacionales de origen árabo-musulmán se encuentran en condiciones de una guetización creciente. Los jóvenes de esos guetos sufren el rechazo; y “los rechazados rechazan a quienes los rechazan” (Fottorino, (Ed.). 2016, p.12).

Al no ser integrados, se sienten apátridas. A menudo son la segunda generación de inmigrantes, la cual se identifica aún menos con su nueva patria. Además, sufren carencias económicas y de la precariedad social. Los que se adscriben a la yihad son individuos solitarios, excluidos, desempleados, aislados y sin esperanzas. Como puede verse, son los propios resultados del sistema económico los que llevan a los jóvenes a sumarse a movimientos identitarios violentos. Más allá de la religión, sus motivaciones pasan por las desesperanzas y la falta de un horizonte de perspectivas que le den sentido a su vida.

La idea de la yihad “se apodera de mentes juveniles luego de muchos vagabundeos y fracasos” (Fottorino, (Ed.). 2016, p.14), es decir, ya que se han cerrado las posibles vías de dignidad social, como la integración. El terrorismo de corte islámico ejerce una fuerte atracción sobre la juventud poscolonial europea, atrayendo personas de clases populares a través de internet, reuniendo a quienes están separados en tiempo y espacio.

Es tan fuerte el respaldo al EI que en la actualidad se conforma aproximadamente de 15 000 a 50 000 combatientes, de los cuales más de la mitad son extranjeros; se calcula que

llegan unos 700 nuevos combatientes extranjeros por mes. “En estos últimos tiempos viajaron, por año, alrededor de treinta mil personas del mundo entero para unirse” (Traverso, 2018, p.125). Esto no es sorprendente si se tiene en cuenta que la propaganda del ISIS se emite en trece idiomas diferentes y que produce alrededor de 80 000 a 100 000 barriles de petróleo por día, los cuales vende para transformarlos en autofinanciamiento.

Hoy en día el EI es una de las fuerzas terroristas islámicas más fuertes e importantes del mundo entero. Es una organización tan seria que ha logrado entablar una auténtica guerra a muerte contra el ejército norteamericano. Pese a esta situación, su mayor logro ha sido desterritorializar y *democratizar* la violencia; en lugar de centrarse en enfrentamientos directos con los ejércitos enemigos, ha ofrecido una plataforma ideológica que garantiza la explosión de violencia en muchos lugares al mismo tiempo.

El terrorismo islámico se ha ido transformando, abandonando sus viejas estructuras jerárquicas para dar paso a formas de operación más borrosas y turbias. Los atentados que inicialmente eran perpetrados por milicianos combatientes leales a los grupos yihadistas poco a poco han ido derivando en acciones de los llamados *lobos solitarios*, es decir, fanáticos religiosos aislados que comulgan con las ideas extremistas de estas organizaciones sin necesariamente pertenecer a ellas.

Precisamente una de esas acciones en solitario fue el asesinato del profesor Samuel Paty en Francia en el año 2020 a manos de un refugiado checheno. El ataque contra el maestro de secundaria es parte de la estela que dejó *Charlie Hebdo* en 2015. A su vez, el caso del semanario satírico fue una consecuencia de la publicación de algunas caricaturas sobre Mahoma por parte de un periódico en Dinamarca varios años antes.

En 2005, el periódico danés de mayor tiraje, el *Jyllands-Posten*, publicó doce dibujos sobre Mahoma bajo el título *La amenaza que llega de las Tinieblas*. Los dibujos fueron acompañados de un texto que explicaba que modernidad y cristianismo son una misma cosa, mientras que el islam encarna las tinieblas; que la guerra entre civilizaciones es inevitable y que era menester superar el miedo para implicarse en la lucha del bien contra el mal, apelando a la libertad de expresión como justificación (Todorov, 2013).



El resultado fue la exacerbación de las tensiones identitarias y una ola de protestas musulmanas entre finales de 2005 y principios de 2006, así como asesinatos y estallidos de violencia en Afganistán, Libia y Nigeria. Las caricaturas danesas sirvieron de pretexto a varios líderes religiosos musulmanes para incitar a la movilización radical; dieron la oportunidad a los musulmanes de expresar sus resentimientos contra aquellos a los que consideran responsables de su situación, a saber, las arrogantes potencias occidentales.

En las caricaturas danesas, sostiene Žižek (2013), la violencia de un torrente de humillaciones y frustraciones se condensó. La humillación, el verdadero punto de partida de las movilizaciones, se alimentaba de la presencia de ejércitos occidentales en territorios árabes, las injusticias infligidas a los palestinos, las imágenes de las torturas en Bagram y en Abu Ghraib, las desestabilizaciones provocadas por la globalización en el terreno de las identidades tradicionales y la exclusiva opulencia de las sociedades de Occidente. “Todos los ingredientes juntos forman una mezcla explosiva cuyo vocabulario procede de la religión, pero cuyas causas son políticas” (Todorov, 2018, p.212).

Por si fuera poco, en 2007 un periódico sueco publicó un dibujo del profeta con cuerpo de perro, tras lo cual individuos que decían pertenecer a Al-Qaeda amenazaron a los periodistas. En otoño de 2006, un profesor francés publicó en *Le Figaro* una diatriba antimusulmana por la que recibió amenazas de muerte. En febrero de ese mismo año, el periódico satírico *Charlie Hebdo* publicaba también polémicas caricaturas sobre el profeta árabe. El director declaró que la intención era luchar contra el integrismo.

Las catastróficas consecuencias de la publicación de aquellas caricaturas en 2006 llegaron hasta el 7 de enero de 2015, cuando los hermanos Chérif y Saïd Kouachi atacaron las oficinas de la revista *Charlie Hebdo*, matando a doce personas, entre ellas caricaturistas, personal de la oficina y un oficial de policía. El ataque del semanario inauguró un lustro lleno de ataques con armas blancas en las calles y en otros lugares públicos.

Algunos años después, Francia volvió a convulsionarse ante una situación muy similar a la de *Charlie*. El 16 de octubre del 2020 el profesor Samuel Paty, de 47 años, fue asesinado por haber mostrado en su clase de Historia y Geografía caricaturas de Mahoma con el objetivo de debatir con sus alumnos sobre la importancia de la libertad de expresión. El



pedagogo fue atacado por un joven de origen checheno de 18 años, quien fue abatido posteriormente.

En el *Collège du Bois-D'Aulne de Conflants-Sainte-Honorine*, municipio de 35.000 habitantes al noroeste de París, en vísperas de las vacaciones de Todos los Santos, Samuel Paty dedicó su última clase a hablar de la Segunda Guerra Mundial. Tiempo atrás, para discutir el tema de la libertad de expresión, el profesor había mostrado a su grupo caricaturas de Mahoma. Paty dijo que quien no quisiera mirar los dibujos que iba a mostrar podía cerrar los ojos, desviar la vista o salir del aula.

Un padre protestó y activó una campaña furibunda contra Paty. El nombre del profesor y la dirección de la escuela circularon por las redes sociales junto con peticiones de renuncia en los días previos a su asesinato. De hecho, el asesino de Paty se enteró del contenido de la clase debido a un video que el padre de una alumna subió a internet.

El último día de clases previo a las vacaciones, el profesor fue apuñalado y luego decapitado cerca de su escuela. Un hombre armando con un cuchillo de 32 centímetros apareció a media tarde ante la escuela. Primero preguntó a los alumnos por Paty para después seguirlo en dirección a su casa; en el camino lo atacó. Tras cortarle la cabeza lo fotografió y subió la imagen a Twitter con el mensaje “en el nombre de Alá, el todo misericordioso”<sup>7</sup>.

Además, dirigió un mensaje para Macron, presidente de Francia, a quien catalogaba como *el dirigente de los infieles*: “he ejecutado a uno de tus perros del infierno que han osado rebajar a Mahoma”<sup>8</sup>. El autor del crimen, un joven de 18 años llamado Abdoullakh Anzorov, refugiado ruso de origen checheno nacido en Moscú, que vivía legalmente en Évreux, a 80 kilómetros de *Conflans-Sainte-Honorine*, se enfrentó a la policía tras el suceso y murió tras haber recibido un disparo.

El atentado contra Paty causó una gran indignación y preocupación en Francia. Los debates en torno a cuestiones como la libertad de expresión, el terrorismo como parte de la agenda del gobierno y sobre migración e integrismo volvieron a encenderse. El caso del

---

<sup>7</sup> M. Bassets, “El asesinato del profesor Samuel Paty: un golpe al núcleo de la República francesa”, *El País*, 17 de octubre de 2020.

<sup>8</sup> M. Bassets, “El asesinato del profesor Samuel Paty: un golpe al núcleo de la República francesa”, *El País*, 17 de octubre de 2020.

profesor reabrió la herida de *Charlie Hebdo*. Lo interesante es que este atentado no sólo es prototípico de la nueva violencia terrorista islámica, sino que representa el estallido de un cúmulo de humillaciones y frustraciones sufridas por el mundo árabo-musulmán.

Las reflexiones de Žižek (2015) en *Islam y modernidad* sobre el atentado de *Charlie Hebdo* sirven de punto de partida para el análisis del caso de Samuel Paty. ¿Qué nivel de fragilidad —se pregunta el autor esloveno— debe tener la creencia de un musulmán si se siente amenazada por una caricatura estúpida en un semanario satírico? Aquí el error vuelve a ser centrar la atención en la religión en sí y no en lo que motiva las acciones religiosas.

La respuesta a la pregunta anterior es que la *fragilidad de la creencia* no está dada por la religión ni por sus practicantes en sí, sino por la relación de ese grupo con otros. Si a lo largo de su historia su religión ha sido menospreciada y ninguneada, es normal que las personas sientan que toda burla es una amenaza personal y real. La seguridad no se obtiene de nacimiento, se va formando con el paso del tiempo y a partir de las relaciones que se van entablando con los otros.

Žižek habla desde la posición de una persona que ha nacido en el seno de una cultura dominante que jamás ha tenido que experimentar el ser juzgada, cuestionada o menospreciada, por lo que su autoestima es elevada. La seguridad con la que cuenta es resultado de la falta de cuestionamientos o persecuciones. Otras culturas, como la árabe-musulmana, han sufrido históricamente el rechazo y el desprecio, por lo que la fragilidad de sus convicciones está lejos de ser un defecto de sus creencias o de su fe, y es, en cambio, un resultado de una historia repleta de experiencias negativas y traumáticas.

Cuando se ha vivido siempre en la estabilidad y en la paz, por no decir que ejerciendo el dominio, se puede soportar una burla con solvencia y seguridad; en cambio, la persona que siempre se ha sentido inferior por el tipo de relaciones que ha vivido, no tiene la capacidad de sobrellevar la más mínima burla o crítica. La solvencia y solidez de la autoestima no se producen de forma individual ni es algo dado de nacimiento a los sujetos o a las culturas, como se vio en el capítulo tres, sino que son resultado de las interacciones que los sujetos entablan entre ellos.

Precisamente la idea del capítulo dos fue recuperar los traumáticos procesos históricos que han provocado una profunda herida de autoestima en el mundo árabe musulmán. Al haber ido de fracaso en fracaso, ciertos sectores de dicha cultura han terminado por volverse ariscos y violentos. La derrota de los modelos seculares nacionalistas fue la gota que derramó el vaso para terminar viendo en la religión la única salida posible al estancamiento y al atraso.

Cuando Žižek dice que “el problema con los fundamentalistas no es que los consideremos inferiores a nosotros, sino, más bien, que ellos mismos se consideran secretamente inferiores” (2015, p.19), olvida mencionar que la manera en que cada quien se considera a sí mismo está basada en las experiencias que ha vivido con los demás. Si éstas son buenas y saludables, los sujetos se consideran fuertes y valiosos, mientras que, si son traumáticas o negativas, se consideran incapaces o inferiores, o se sienten inseguros.

El mensaje que dejó Anzorov tras matar a Samuel Paty es sintomático de esta situación. Además de ser un refugiado, es decir, uno de los perdedores y olvidados de la economía global, el joven checheno era un musulmán con la personalidad y la autoestima destrozadas. Al vivir en Francia, constantemente tenía que aguantar los insultos y el desprecio hacia su religión. Aunado a ello, debía soportar cotidianamente el discurso occidental que considera a la religión islámica oscura, arcaica y violenta por naturaleza.

En Francia, por ejemplo, se les reprochó a los musulmanes el no haber salido a las calles para manifestarse por los atentados cometidos por el EI en enero de 2015. No obstante, invitados a los noticieros, los imanes y otros dirigentes religiosos no dejaban de repetir su condena más vigorosa a los atentados y de destacar que esos actos de terrorismo eran completamente ajenos a su visión y práctica del islam (Traverso, 2018).

Sin embargo, eso parecía no ser suficiente, y los periodistas los instaban a aprobar las caricaturas de *Charlie Hebdo* o a ratificar el lema *Je suis Charlie* (Todos somos Charlie). Si no querían ser acusados de complicidad con el terrorismo “debían condenar los atentados como musulmanes y renegar del islam como ciudadanos franceses” (Traverso, 2018, p.99). Así, el laicismo se ha convertido en una herramienta islamófoba en casi toda Europa.

Como cuenta Todorov (2013), los musulmanes de Europa sufren una estigmatización constante a manos de ciertos líderes y autoridades; personajes mediáticos señalan que el islam

exalta el odio y la violencia; los *expertos* en islam explican en los medios de comunicación que esa religión es intrínsecamente perversa y malvada, por lo que hay que combatirla. El resultado es que los musulmanes se sienten rechazados, por eso se vuelcan todavía más hacia sus tradiciones.

Aunado a ello, en los países musulmanes las masas manipuladas han reafirmado su convicción de que los occidentales los desprecian y los humillan, por lo que están dispuestas a vengarse a la menor ocasión. Los musulmanes sienten que su mundo es frágil y que está amenazado. No es casualidad que los islamistas recluten a sus militantes sobre todo en Europa, entre musulmanes con una identidad ninguneada y herida.

Esta es la razón por la que el rasgo principal de los grupos adscritos al islamismo es el maniqueísmo, es decir, la postura según la cual sólo hay dos bandos: el de los buenos (el de Dios) y el de los malos (el de Satán). Esta diferenciación entre buenos y malos, operada desde principios religiosos, en realidad es una distinción política entre los que pertenecen o no a la comunidad. Como dicen Camus y Lebourg (2020), ISIS politiza identidades.

Esta operación política es fundamental porque en el fondo esconde la función que cumple la identidad en la movilización social que se da al interior del EI. Debido a este ocultamiento se olvida que las motivaciones de la lucha social pasan por las condiciones materiales, las contextuales y las organizacionales, y se tiende a asegurar que lo que en realidad sucede es que el islam como tal es el verdadero problema.

No obstante, “lejos de ser el producto de odios ancestrales entre comunidades, grupos religiosos o tribus, las dinámicas de recomposición social y política que giran en torno al Estado Islámico son recientes, y se alimentan de las depredaciones económicas y de la privación de representación política” (Fottorino, (Ed.). 2016, p.44). Como ya se había adelantado en el capítulo dos, en realidad la violencia religiosa proviene de motivaciones un tanto lejanas a la teología y más cercanas a las dinámicas políticas, sociales y económicas.

Traverso (2018), igual que Maalouf (2009), considera que una explicación exclusivamente religiosa de la violencia y la radicalización islámica es poco satisfactoria. Si bien es evidente e innegable que existe una relación entre los grupos terroristas árabes y el

islam, no es menos evidente, por ejemplo, que el cristianismo haya estado vinculado con la Inquisición, lo cual no define, en ninguno de ambos casos, a las religiones como tales.

Por eso Olivier Roy habla no de una radicalización del islam sino de una islamización del radicalismo. Hay que evitar, entonces, las interpretaciones en las que la religión (el islam) basta para explicar la violencia del EI y las que suponen que no tiene nada que ver con ella. También habría que tener presente que “las guerras occidentales han matado más que el EI” (Traverso, 2018, p.126).

En *Bienvenidos al desierto de lo real*, Žižek matiza sus reflexiones presentadas en *Islam y modernidad* y asegura que el islam ha sido, históricamente, “significativamente más tolerante hacia otras religiones que el cristianismo” (Žižek, 2015, p.37). Esto demuestra claramente que los actos contemporáneos de los grupos islámicos no están inscritos en la *naturaleza* de la religión o de la cultura islámica, sino que son resultado de las condiciones sociopolíticas modernas.

No obstante, como se observó hacia el final del capítulo tres, el hecho de que existan condiciones de injusticia no es suficiente para que se desate la movilización colectiva. Antes tiene que haber una especie de articulación de los descontentos (pasados, presentes o ambos) particulares. El EI proporciona un ejemplo claro de esta situación. Además de denunciar con ahínco las actuales condiciones de marginación en las que vive la mayoría de los pueblos árabes, la propaganda de ISIS despierta constantemente la consciencia histórica de los traumáticos procesos coloniales e imperialistas.

Por eso la fuerza del Estado Islámico “radica en el hecho de mostrarse ante los ojos de muchos musulmanes como un movimiento de lucha contra el Occidente opresor” (Traverso, 2018, p.113). Los ataques terroristas se llevan a cabo en nombre de un sentido proporcionado por la religión, pero en realidad su objetivo último es el modo de vida ateo occidental, pues, como se vio cuando se abordó el tema de la distinción schmittiana, lo que está en juego en el fondo es un sentimiento de amenaza propiamente óptica, es decir, contra la propia vida de los sujetos y de su cultura.

Esa sensación de amenaza óptica a la propia vida de la cultura árabo-musulmana es la que le ha garantizado tanto éxito a la propaganda del terrorismo islámico. De entre las masas

desilusionadas hay quienes operan un repliegue egocéntrico, otros son tentados por la violencia, otros esperan la revolución que se avecina, que no parece poder ser pacífica, otros bizquean hacia Mao o Lenin, cuando no hacia Stalin, Hitler y Mussolini. Y algunos hacen de los fedayines de los años setenta su modelo a seguir en cuanto a pensamiento y acción (Fottorino, (Ed.). 2016).

La antropóloga Dounia Bouzar, quien se dedica a trabajar con familias de jóvenes que se han ido a enlistar a las filas del EI, dice que no todos los jóvenes son cooptados por la yihad, sino que precisamente el trabajo fino de los que los reclutan consiste en atraerlos y convencerlos. Muchos de ellos parten totalmente convencidos de que son parte de una misión humanitaria. En la actualidad se han refinado tanto las estrategias de reclutamiento que no sólo se recluta a gente sin ninguna esperanza social, sino a jóvenes de todos los medios y clases sociales, como a gente del barrio XVI de París, uno de los más adinerados de la ciudad.

Un dato relevante para la presente tesis es que en los casos que ella estudia, 80 % de esas familias son ateas, lo cual significa que la religión no es lo que los motiva a irse. En realidad, “el islam radical no pasa por las mezquitas” (Fottorino, (Ed.). 2016, p.73). Esto es de suma relevancia porque entonces se comprueba que lo que mueve a los jóvenes a enlistarse en movimientos identitarios violentos no es lo religioso en sí sino las frustraciones económicas que lo teológico logra agitar y encausar para sus propios fines.

Las redes de propaganda abordan primero a los jóvenes que buscan un ideal, lo que demuestra una falta de perspectivas políticas e ideológicas. Mientras se vigila a los imanes intentando discernir los orígenes de la violencia, los terroristas perfeccionan sus videos de adoctrinamiento con teorías de complot, imágenes subliminales en videojuegos y escenas y fotos insoportables de niños masacrados en Siria. La mayoría de los jóvenes que se adhieren a la ideología totalitaria del islam radical jamás han pisado una mezquita ni han hablado con un musulmán de carne y hueso (Fottorino, (Ed.). 2016).

El 90 % del adoctrinamiento pasa por internet, sobre todo por las redes sociales. Esos jóvenes, cuenta Bouzar, de repente se niegan a ir a sus clases de guitarra porque dicen que es cosa del diablo, quieren dejar de hacer deporte porque todo lo mixto es decadente, se encierran en su computadora y se niegan a ir a clases porque aseguran que es un proyecto de

los cruzados. No se está, pues, frente a una conversión al islam, sino ante un sistema de ruptura social.

En resumidas cuentas, los terroristas son marginales, producto de la miseria social. Están desprovistos de toda tradición cultural heredada, por lo que su violencia traduce las frustraciones de los niños de clase popular y de clase baja en violencia y radicalismo. “Descendientes de migrantes o no, son los hijos de la crisis de la sociedad francesa” (Fottorino, (Ed.). 2016, p.87). Son los desamparados y olvidados del sistema económico mundial.

Para los inmigrantes musulmanes, que suelen proceder de familias campesinas tradicionales, no siempre es sencillo adaptarse a las realidades de Estados seculares, y su sentimiento de marginalidad los lleva a refugiarse un poco más en su identidad tradicional. En la siguiente generación la situación se agrava, pues los que nacen en Occidente ya ni siquiera pueden recurrir a esa identidad, por lo que algunos son tentados por los esquemas simplistas que ofrecen los predicadores islamistas (Todorov, 2013).

Y esa marginación es más peligrosa cuanto más es interpretada en términos étnicos y raciales, cuando se puede invocar el pasado colonial y las vejaciones que vivieron sus padres, ya fuera en sus países de origen o a los que llegaron. “Las humillaciones sufridas no se olvidan. Se transmiten de generación en generación” (Fottorino, (Ed.). 2016, p.88). Debido a ello, el único modo de dar cuenta de la violencia terrorista islámica es ubicándola en el contexto de los antagonismos que se suscitan en el seno del capitalismo global y de sus dinámicas internas.

Ene se sentido, no es casualidad que la mayoría de los atentados terroristas (como los del 11 de septiembre) se lleven a cabo contra los centros, símbolos o pilares de la cultura occidental y del capitalismo financiero global. Los fundamentalistas musulmanes “representan el modo en el que el mundo árabe trata de hacerse un lugar en el contexto del capitalismo global” (Žižek, 2015, p.45).

El caso de Samuel Paty es relevante para la presente investigación porque devela tres aspectos centrales del terrorismo islámico. Por un lado, fue un atentado cometido por uno de los olvidados de la economía global. Por otra parte, refleja muy bien lo que sucede con la



violencia fundamentalista contemporánea, a saber, que es un fenómeno que responde a cuestiones materiales pero que se da y articula a través de elementos de pertenencia e identitarios.

Por último, es el reflejo perfecto del resultado de una cadena de humillaciones y frustraciones de un pueblo entero que se ha sentido ninguneado y desacreditado social, política y culturalmente. Si bien las motivaciones materiales son la base de la lucha social entablada por el EI, también lo es que la cuestión simbólica y teológica tiene un lugar especial en el corazón del mundo árabo-musulmán, y no porque este pueblo sea inherentemente religioso, sino porque las propias interacciones entre culturas le han hecho sentir que su religión ha sido menospreciada desde hace mucho tiempo.

Ante esta situación, la reivindicación religiosa se ha convertido en una especie de tabla de salvación en el agitado mar de la globalización. El islamismo político no sólo moviliza y crea las condiciones para la aparición de la efervescencia social, sino que guarda una idea nostálgica de lo que alguna vez fue el mundo árabe musulmán. Se ha convertido, por así decirlo, en el único vestigio que le queda a una cultura que atestiguó su propia decadencia y aniquilación a manos de otra menos sensible y más arrogante.

### **4.3 Nuevos pobres, viejos fantasmas: el caso de PEGIDA<sup>9</sup>**

Hoy un nuevo fantasma ronda Europa; no es ya el del comunismo, sino el del neonazismo. Surgido de entre las ruinas del viejo socialismo, el nuevo nazismo de ultraderechas acecha el continente europeo con vistas a conquistarlo por completo y a reproducir las viejas pesadillas totalitarias que tantas vidas costaron. A diferencia de otro tipo de ideologías, sus egoístas aspiraciones no buscan la mejora de la sociedad toda, sino la salvación de un grupo exclusivo en detrimento de los demás.

Su programa consiste en la incentivación de la violencia, la exclusión, la intolerancia y el racismo culturalista. Desde la Península Ibérica hasta las fronteras con Rusia, en toda Europa el fenómeno de la ultraderecha inunda el viejo continente. Y, pese a los esfuerzos de varios gobiernos por desalentar las viejas reivindicaciones nazistas y fascistas, los nuevos partidos

---

<sup>9</sup> La expresión “nuevos pobres, viejos fantasmas” fue tomada del libro de Shoshan *El manejo del odio: nación, afecto y gobernanza de la derecha extrema en Alemania*.

y movimientos asociados a la nueva derecha le hacen recordar al mundo las más tristes y traumáticas experiencias que ha vivido.

En términos generales, la base de la ideología de la extrema derecha está constituida por el nacionalismo, el populismo, la islamofobia, el antisemitismo, y la xenofobia. Suele tener rasgos antidemocráticos y una ética de valores que insiste en la pérdida de las referencias tradicionales asociadas a la familia, la comunidad y la religión. Esto implica una visión que considera que la sociedad está en decadencia, por lo que se inviste de una misión salvadora.

La extrema derecha tiende a rechazar el sistema político vigente tanto en sus instituciones (liberalismo político) como en sus valores (humanismo igualitario); tiene una concepción etnonacionalista de la identidad y del Estado, y asume el uso de la violencia y su desprecio por la democracia. La base de su estrategia electoral es la denuncia social de la inmigración en tiempos de crisis económicas y desempleo, razón por la cual recluta a sus miembros principalmente entre los jóvenes, quienes son los que más sufren las consecuencias de dichos desajustes económicos (Camus & Lebourg, 2020).

La popularidad que la ultraderecha ha ganado en Europa radica en la denuncia de una supuesta invasión cultural por parte del mundo árabo-musulmán. Cuando Todorov escribió *El miedo a los bárbaros* en 2013, la presencia de los partidos de la ultraderecha había aumentado en más de la mitad de los países miembros de la Unión Europea, sin embargo, no tenían un papel destacado en la política nacional ni continental.

Hoy se han ido convirtiendo, progresivamente, en una de las principales fuerzas políticas, reduciendo su programa casi exclusivamente al tema islamóforo. A pesar de que la postura político-ideológica de la nueva derecha europea tiene bases más generales, su éxito actual se basa en la coyuntura de representar una base para la lucha contra la inmigración y la cercanía de la cultura árabo-musulmana.

El gran apoyo que recibe la extrema derecha tiene que ver con que ésta denuncia con ahínco la supuesta invasión e islamización de Europa y de Occidente. En Bélgica, Filip Dewinter, dirigente del partido Interés Flamenco, declaraba: “el islam es el enemigo número uno no sólo de Europa, sino también del mundo libre” (Todorov, 2013, p.22). Tras la creación del Partido del Pueblo Danés en 2001 como respuesta a la ola de migraciones provenientes

de países musulmanes, hubo numerosos líderes que se movilizaron en contra de la *amenaza* que suponía la *islamización* de Dinamarca.

En ese entonces, Pia Kjaersgaard, lideresa de dicho partido, decía que “el islam es un cáncer, una organización terrorista”, y que sus fieles sólo estaban esperando una ocasión para asesinar a los europeos (Todorov, 2013, p.201). El representante de otro partido de ultraderecha preguntaba “¿sabéis cuál es la diferencia entre una rata y un musulmán? Que la rata no recibe ayudas sociales” (Todorov, 2013, p.201).

Así, poco a poco, como respuesta a la inmigración musulmana, a las repetidas crisis económicas provocadas por la economía neoliberal globalizada, a la falta de seguridad social y ante el desmantelamiento del Estado benefactor, la extrema derecha en Europa ha ido invadiendo el mapa ideológico hasta convertir a todo el continente en un hervidero de movimientos y partidos de ultraderecha. A pesar de sus contradicciones y diferencias entre ellos, esos movimientos se caracterizan por su visión ultraliberal de la economía, su rechazo a la invasión masiva y la defensa de los valores tradicionales cristianos europeos.

Líderes como Matteo Salvini en Italia, Marien Le Pen en Francia o Viktor Orbán en Hungría articulan el descontento social y promueven el surgimiento de movimientos y partidos reaccionarios de extrema derecha. En Polonia está Ley y Justicia; en Holanda, Foro por la Democracia y Partido de la Libertad, Vox en España, Nueva Alianza Flamenca en Bélgica, Alba Dorada en Grecia, *Svenskarnas parti* en Suecia, *Svoboda* en Ucrania, en Chipre el Frente Nacional Popular y en Finlandia el Partido de los Finlandeses.

El auge de la extrema derecha en Europa tiene sus orígenes en la desintegración de la Unión Soviética y en la caída del Muro de Berlín, así como en la sustitución del viejo modelo socialista por uno nuevo basado en el nacionalismo a la occidental. Fue hasta después de 1945 cuando el término extrema derecha se integró al lenguaje cotidiano para designar a las formaciones políticas nacionalistas, autoritarias y xenófobas. Y hubo que esperar hasta la década de los ochenta para que empezaran a darse los primeros éxitos electorales importantes.

La aparición del nacionalismo en la Europa del Este durante los años ochenta fue un intento por reactivar los viejos movimientos comunistas que comenzaban a decaer como

consecuencia del ocaso del modelo soviético. Así fue como la cuestión político-ideológica fue sustituida poco a poco por reivindicaciones identitarias nacionalistas. Este fenómeno se dio sobre todo en Serbia, Yugoslavia, Polonia y la propia URSS.

Una vez que cayó la Unión Soviética las fuerzas de la ultraderecha nacionalista crecieron, instrumentalizaron y terminaron por absorber a la izquierda. Allí donde se produjo un desplome más contundente y violento del antiguo régimen socialista surgieron con más brío fuerzas de la nueva derecha radical nacionalista que llegaron a asumir los primeros tintes neonazistas y neofascistas. El distanciamiento con respecto a los modelos político-económicos del mundo bipolar puso a la identidad nacional en el centro de la construcción de los nuevos proyectos ideológicos.

Dicho fenómeno se dio en Rusia, los Balcanes y en general en todo el bloque del Este sobre los restos de los viejos partidos comunistas locales. Así fue como se sustituyó la noción de clase por la de nación como elemento aglutinador y de cohesión social. Para que el pueblo pudiera seguir siendo el soporte de los regímenes políticos frente a las amenazas exteriores, fue indispensable sustituir el concepto de clase por el de nación; así fue como el particularismo nacional tomó el lugar del dogma internacionalista de los partidos comunistas.

La desintegración de la URSS provocó la contraofensiva occidental en los Balcanes. Dicha operación tenía como objetivo contrarrestar y neutralizar las zonas de influencia rusas. El derrocamiento del presidente serbio Slobodan Milošević en octubre de 2000 mediante la primera de las *revoluciones inducidas* fue la punta de lanza de una serie de movilizaciones en espacio exsoviético que más tarde adquirirían el nombre de Revoluciones de colores.

El intento por parte de Occidente de anexar antiguos territorios soviéticos a su dominio desencadenó conflictos en Georgia y Ucrania debido a que esa acción violaba el acuerdo en el que la OTAN se había comprometido a no tratar de incluir a su organización países que hubieran pertenecido al Pacto de Varsovia. Así fue como la frustración y el resentimiento se difundieron entre amplias capas de la población rusa, la cual también se vio muy afectada por el fracaso de la introducción del liberalismo en el país bajo la presidencia de Yeltsin.

La celebración de la Gran Ampliación en mayo de 2004, la cual consistió en el ingreso de diez nuevos países a la UE, de los cuales ocho eran antiguos miembros del bloque

soviético (Eslovenia, República Checa, Eslovaquia, Hungría, Polonia, Estonia, Letonia y Lituania), exacerbó la indignación nacionalista en esos países e hizo aparecer la nostalgia imperial zarista, así como el antisemitismo y el neonazismo en sus vertientes rusas.

El hundimiento de la Unión Soviética generó un vacío político que fue llenado con partidos de ultraderecha y líderes populistas-caudillistas. El ultranacionalismo postsoviético se cristalizó en los nazbols, es decir, en los nacional-bolcheviques y su característico estilo de protesta violenta. El éxito del Partido Nacional-Bolchevique radicaba en su calculada capacidad de provocación; reivindicaba a Lenin, Stalin, Beria, la Revolución rusa y la cultura soviética, a los grupos terroristas de ultraderecha e izquierda radical de los años setenta del siglo XX y al anarquismo.

Exaltaba la violencia como algo necesario y positivo mientras sus miembros saludaban como fascistas. Su enseña incluía la hoz y el martillo sobre el fondo de la bandera nazi. En la fórmula nazbol había vencido la mitad ultranacionalista, no sin antes incorporar una simbología y una gestualidad populista que ayudaba a atraer apoyos variados: de la izquierda, de la derecha, de los jóvenes rebeldes y que todo aquel que mirara con nostalgia al pasado soviético y lo sintiera irrecuperable.

La consolidación de la nueva derecha rusa tuvo tres objetivos centrales: por un lado, articular una política exterior de defensa y contraofensiva con respecto a la presión de las potencias vencedoras de la Guerra Fría y la OTAN; como política de Estado, superar y aglutinar para el nuevo régimen la herencia histórica que suponía la Revolución bolchevique y el Estado soviético a fin de crear una base ideológica para el nuevo régimen nacionalista ruso; y, por último, intentar crear una constelación de aliados y simpatizantes en el exterior.

Fue hacia mediados de la década de los noventa cuando, a través del ideólogo nacionalista y fascista Duguin, la ultraderecha rusa estableció sus primeros acercamientos con la incipiente derecha de Europa occidental, principalmente en Francia, Italia y España, países a los que Duguin viajó. A partir de ese momento, la influencia nazbol provocaría el fortalecimiento y el desarrollo de la extrema derecha tal como se conoce actualmente en Europa.

Hasta la Gran Ampliación de la UE en 2004 la extrema derecha occidental arrojaba pobres resultados. Fue el arribo de la ultraderecha de Europa del Este el que garantizó su avance. En 2007, por ejemplo, el ingreso de Bulgaria y Rumania provocó que organizaciones como Ataka y el Partido de la Gran Rumania pudieran hacer visibles sus posiciones ultranacionalistas y xenófobas en el marco del proceso de integración europeo.

En resumen, la nueva derecha de Europa occidental se vio profundamente influida y respaldada por la extrema derecha que nació en los viejos territorios de la Unión Soviética. Esa derecha radical, cuyo máximo representante era el nacional-bolchevismo, había surgido como una respuesta al desplome del sistema socialista y de todas las organizaciones e ideologías que se fueron con él.

Además, los traumáticos procesos a través de los cuales el bloque occidental intentó adherirse territorios que había prometido respetar, principalmente las Revoluciones de colores, implicaron los incentivos de odio y resentimiento necesarios para el surgimiento de nacionalismos radicales, extremos y violentos, los cuales se expandieron hacia el oeste de manera vertiginosa. A pesar de ello, Europa occidental contó con sus propias condiciones para que la influencia de la ideología nacionalista rusa tuviera las repercusiones que tuvo.

En primer lugar, el desplome del sistema social y político durante la segunda mitad del siglo XX generó respuestas similares a las que se habían visto durante la caída del bloque socialista. La ultraderecha comenzó a recoger los votos de una masa creciente de ciudadanos frustrados y encolerizados. Josef Joffe, director del diario alemán *Die Zeit*, explicaba en 2017 que sólo un 34 % de los votantes de Alternativa para Alemania se inclinaron por el partido por convicción; más del doble votó por ellos simplemente por decepción (Viega, González-Villa, Forti, Sasso, Prokopljević, Moles, 2019).

Más adelante, la ola de extremas derechas en Europa tomó un nuevo impulso en los primeros años del presente siglo debido a la crisis geopolítica provocada por los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 y por la recesión económica que siguió tras la crisis financiera de 2008. La Gran Recesión que inició en 2008 no pudo ser evitada con políticas de izquierda, por lo que en toda la UE se impusieron medidas de austeridad que hasta gobiernos como el de Syriza tuvieron que acatar.



La enseñanza que los europeos extrajeron de aquella situación fue que sólo el nacionalismo extremo, con su determinación, organización y respaldos, podía revertir los efectos de la economía neoliberal y de la globalización, así como terminar con la recesión y evitar otra. Así fue como Alternativa para Alemania (AfD), el Frente Nacional en Francia, el Partido por la Libertad de Geert Wilders en Países Bajos y el Partido de la Independencia del Reino Unido, obtuvieron un apoyo jamás visto hasta ese entonces.

Por último, e igual de importante, el otro factor que contribuyó en los últimos años al fortalecimiento y desarrollo de la extrema derecha en Europa fue (y sigue siendo) la crisis de los refugiados. Las más de 1.5 millones de entradas irregulares a la UE (la mayoría de las cuales venían de Siria, Afganistán, Iraq y Kosovo), los Estados fallidos en Medio Oriente y la aparición de organizaciones como el EI, fueron condiciones leídas por las sociedades europeas como una consecuencia directa del fracaso de la política occidental moderada. Quien supo sacarle el mayor provecho a esta situación fue la nueva derecha islamófoba y radical.

Esto quiere decir que en realidad la extrema derecha es una reacción hostil hacia las transformaciones en las relaciones entre Estado y sociedad que se han gestado en el marco de la globalización, por no decir que es el resultado de los desajustes propios de la misma. Por eso los partidos radicales profesan un nacionalismo xenófobo que excluye del beneficio de determinadas prestaciones redistributivas del Estado a quienes, ya sea por su nacionalidad o su origen, no pertenecen al grupo étnico dominante.

En las extremas derechas, entonces, la postura respecto del tema económico se transforma en un instrumento al servicio de la atracción de votantes. La extrema derecha en Francia, por ejemplo, lo mismo ha defendido las visiones más neoliberales como ha pugnado por un proteccionismo estatal de la economía nacional. Al ser una respuesta a las condiciones de la economía global, no es de sorprender que “los nacionalismos xenofóbicos a lo largo de Europa [...] han sido consistentes en dirigirse contra la figura del inmigrante (musulmán)” (Shoshan, 2016, p.83).

Por estas razones es que la extrema derecha europea ha sido definida por algunos analistas como nacional-populista. Traverso define populismo como un estilo político. Como método retórico, consiste en exaltar las virtudes *naturales* del pueblo y oponerlo a las élites y al



sistema político con el objetivo de movilizar a las masas contra el sistema. En general, “los partidos *populistas* de Europa occidental se caracterizan por la xenofobia y el racismo, y se asignan el objetivo de excluir a categorías enteras de la población” (Traverso, 2018, p.29).

Esto supone una fuerte articulación entre la cuestión social y el tema identitario. La extrema derecha denuncia de la manera más fuerte y clara las desigualdades sociales y propone, a la vez, una respuesta reaccionaria basada en la identidad nacional. No obstante, cabe aclarar que el éxito de dicha estrategia discursiva se basa en la ausencia de un verdadero contrincante en términos ideológicos. Al no existir un contrincante (oposición desde la izquierda) en términos discursivos, la ultraderecha puede criticar al sistema neoliberal sin encontrarse con ciertos límites, lo cual desborda sus márgenes ideológicos.

Para las nuevas derechas, la defensa de la identidad pasa por el intento de salir de la Unión Europea, volver a las antiguas monedas y soberanías nacionales, expulsar a los migrantes para sentirse de nuevo *en casa* y recuperar una mítica armonía nacional en contra de la globalización. Se trata, según palabras de Alain Finkielkraut, de una *identidad desdichada*, que sufre por la proliferación de locales de comida extranjera en sus ciudades y por oír cómo su lengua es adaptada por otras bocas que vienen de lejos.

Debido a esta situación es que hoy se habla de posfascismos y neonazismos. Es decir, movimientos con una mezcla de autoritarismo, nacionalismo, conservadurismo, populismo, xenofobia, islamofobia y desprecio por el pluralismo. El concepto de posfascismo, por ejemplo, fue acuñado por Traverso para designar un movimiento en devenir, con orígenes en la matriz fascista, pero diferente.

También Camus y Lebourg (2020), en su libro *Las extremas derechas en Europa*, explican que la nueva ultraderecha tiene rasgos fascistas y nazis, sin embargo, no es una mera reencarnación de aquellos movimientos, sino que cuenta con una serie de características y elementos nuevos que la hacen diferente. La morfología clásica del fascismo, por ejemplo, es la de un partido de masas; los posfascismos ya no movilizan masas sino conjuntos de individuos aislados y atomizados, tema central planteado por Sloterdijk en *El desprecio de las masas*.

A partir de los estudios de Gentile (2005) se puede identificar una serie de características del fascismo y del nazismo de entreguerras que no comparten hoy los nuevos movimientos asociados a la extrema derecha: los actuales no son partidos o movimientos de masas, no se organizan bajo la forma de un *partido milicia*, no emplean el terror como medio para la conquista del poder, rechazan explícitamente la idea de construir un *hombre nuevo* y no promueven la subordinación absoluta del ciudadano al Estado.

No obstante, sí tienen una serie de lo que Camus y Lebourg (2020) llaman *rasgos estéticos del fascismo*, es decir, se consideran los portavoces de una misión de regeneración y salvación social, creen estar en un estado de guerra contra sus enemigos políticos, están contra el marxismo y del liberalismo político y tienen ciertas determinaciones anticapitalistas. Estos movimientos no tienen adversarios, sino verdaderos enemigos ónticos, y pretenden su expulsión, exclusión o de plano su destrucción.

Es precisamente de este distanciamiento respecto del pasado fascista y nazista de donde nace el éxito de los nuevos movimientos radicales de ultraderecha. La maniobra política de marcar distancias con respecto al pasado y de romper con los viejos modelos anteriores es clave para entender el éxito electoral de la nueva derecha extrema europea.

Al distanciarse del indeseable legado que les dejó el antiguo fascismo histórico, los nuevos movimientos de ultraderecha han sabido sacar partido de las nuevas problemáticas sociales sin dejar de articular discursos racistas, intolerantes, violentos y reaccionarios. Un claro ejemplo es el hecho de que los partidos posfascistas y neonazis proponen un nacionalismo articulado no ya en torno al antisemitismo sino alrededor de la islamofobia. La cuestión de la exclusión y el fantasma del exterminio no se han ido, pero hoy poco sentido tendría el que siguieran anclados en el tema antisemita.

Las nuevas derechas europeas tienen en común la crítica a las instituciones de la UE y al sistema económico mundial. Esas instituciones son vistas como las productoras de los defectos y las desventajas de la sociedad posindustrial, las cuales son, principalmente, la atomización social y el desempleo masivo. Esas condiciones son los defectos explotables e instrumentalizables de la sociedad posmoderna.

Por eso, por ejemplo, el Frente Nacional (FN) de Francia se presenta como un movimiento capaz de ofrecer una protección completa a sus simpatizantes. Su discurso, basado en un soberanismo económico, político y cultural, promete al votante de todas las clases sociales protegerlo de los efectos de la globalización económica, demográfica y cultural. Esa es la razón por la que ha sido incluido en la categoría de partido *catch-all* (*atrapatodo*).

El trabajo etnográfico de Shoshan (2016) en Alemania con grupos neonazis sirve para dar cuenta de una serie de detalles visuales y discursivos que demuestran cómo la lucha de la nueva derecha se centra en cuestiones que tienen que ver con la economía global pero que se articulan en torno a la identidad nacional. “Algunos lemas populares presentes en portales nacionalistas de la internet, así como en pancartas, calcomanías, volantes o *grafiti*, declaran, por ejemplo: *Kapitalismus zerschlagen!* (Acabar con el capitalismo)” (Shoshan, 2016, p.75).

Las expresiones antiglobalización se han vuelto parte integral del léxico político de la extrema derecha, pues implican una defensa de lo nacional y una oposición al imperialismo estadounidense, cosa en la que la extrema derecha confluye con el terrorismo islámico. También en las manifestaciones de algunas organizaciones de la extrema derecha alemana se observa a jóvenes con playeras del *Che* Guevara, a quien consideran “un luchador de la independencia nacional y de la emancipación del yugo del imperialismo estadounidense” (Shoshan, 2016, p.78).

Un tema más que se ha convertido en el eje de la agenda de los movimientos neonazis debido a la indignación y la preocupación que genera en Europa es el de la inmigración y sus consecuencias, a saber, el desempleo y la criminalidad. El tema de la inmigración ha desembocado en islamofobia porque la mayor parte de la gente que llega a Europa proviene del mundo árabe. En realidad, lo que le interesa a la extrema derecha cuando habla de identidad es la identificación, es decir, políticas de control social como control de flujos migratorios o fichaje de extranjeros.

Si bien la hostilidad hacia el islam se remonta a las cruzadas, el rechazo se acentuó a partir de 1980 con las guerras de Afganistán, la del Golfo y las de Iraq, a lo cual se le sumaría el desarrollo y expansión del terrorismo islámico. La islamofobia tiene una matriz colonial porque se trata de un rechazo sistemático dirigido a las poblaciones procedentes de la inmigración árabe-africana.

La extrema derecha europea ha tenido uno de sus más importantes centros de desarrollo en Francia. En ese país, en 2003, surgió Bloque Identitario, un movimiento nacido de la *Nouvelle Droite* de Alain de Benoist, el cual se legalizaría como partido en 2010. Rápidamente entabló contacto con grupos de Alemania, lo cual le significó el ser asociado con el neonazismo. El eje del Bloque Identitario era precisamente la lucha contra la inmigración musulmana y la defensa de la identidad nacional francesa.

Bloque Identitario enraizó en varios países de Europa, entre ellos Alemania, donde impulsaría y apoyaría las marchas de un nuevo movimiento neonazi llamado PEGIDA, siglas de Patriotas Europeos contra la Islamización de Occidente. Fundando en la ciudad de Dresde en 2014, PEGIDA organizó sonadas e importantes marchas contra la inmigración y contra lo que llama la islamización de Occidente.

Hacia finales del 2014 y principios de 2015, PEGIDA logró movilizar a miles de personas semanalmente bajo una agenda abiertamente islamofóbica. De acuerdo con reportajes de prensa, la correspondencia filtrada de foros en línea internos incluía contenidos de nacionalismo xenofóbico corrosivo. El movimiento originado en Dresde dio pie a imitaciones locales en otras ciudades como Berlín, Colonia y Leipzig (Shoshan, 2016).

Este rápido *contagio* hacia otras ciudades (e incluso países) responde a dos cuestiones básicas. Una tiene que ver con el gran alcance que logran los mensajes de PEGIDA al ser difundidos principalmente por internet. La otra es la disponibilidad de las sociedades contemporáneas; como la frustración y la desesperación reinan en los pueblos de Europa ante los efectos de la economía global, ese tipo de discursos incendiarios ofrecen una alternativa tentadora.

El neonazismo contemporáneo opera a través de las redes sociales e internet. Eso permite a los emisores de los mensajes y los discursos poner sus escritos a disposición de un amplio y variado público al tiempo que evaden las legislaciones antirracistas. Además, apelan a la libertad de expresión como justificación y aprovechan la vaguedad jurídica que rodea la cuestión de la responsabilidad penal para los autores de artículos difundidos en medios electrónicos.

La disponibilidad del público no sólo radica únicamente en la disposición de auditorios enardecidos, sino en el propio carácter del movimiento. El neonazismo es, antes que un fenómeno político, uno cultural. Ha devenido en un modo de expresión juvenil de rechazo a los códigos comúnmente aceptados. Si a eso se le suma la desesperación provocada por la falta de un horizonte de perspectivas propia de las desigualdades económicas y del desmantelamiento del Estado de bienestar, da como resultado una masa de individuos atomizados y encolerizados que encuentran en el neonazismo el sentido que ha perdido su vida.

Los jóvenes que suelen adscribirse a movimientos de ultraderecha con tendencias neonazis a menudo recuperan ciertas prácticas y conductas del movimiento *skinhead* nacido en Inglaterra. Surgido a finales de los setenta, dicho movimiento era el único realmente proletario de extrema derecha. Pronto la música, en especial el *hard rock* y el punk, así como las estrambóticas vestimentas, se convirtieron en los principales signos de protesta. En Italia, por ejemplo, algunos consideran que el *Duce* fue el primer *skinhead*.

El neonazismo es hegemónico entre los grupos *skinheads* de extrema derecha. Y si bien estos colectivos no siempre recurren a la violencia, la halagan y enaltecen constantemente. En su interpretación del mundo, el sistema abandonó a la gente común y corriente, y la banda se convierte, en ese sentido, en una contrasociedad de placer, seguridad y solidaridad. En Alemania, los ataques racistas de los *skinheads* contra los inmigrantes son vitoreados por algunos transeúntes.

El papel que juegan las bandas como un relevo de la sociedad en cuanto a la formación de solidaridades y sentido de pertenencia está de alguna manera determinado por las condiciones materiales de los sujetos que la conforman. Esto quiere decir que para que una persona decida sumarse a un movimiento de esta naturaleza debe antes, por lo general, estar en desacuerdo con su vida o experimentar algún tipo de descontento.

En los capítulos anteriores se ha hablado con detalle y a profundidad de las condiciones y los procesos económicos que han llevado a Europa occidental a la decadencia socio-económica. Baste aquí con decir que incluso los países con las economías más sólidas, como Noruega y Dinamarca, han experimentado las desastrosas consecuencias del neoliberalismo.

En este último país, por ejemplo, la tasa de desocupación alcanzó en la primavera de 2015 su mayor nivel en diez años: un 42 % (Camus & Lebourg, 2020).

Aquí puede observarse con claridad el hecho de que son los efectos de la economía globalizada los que provocan la aparición de nuevos movimientos violentos que utilizan un lenguaje identitario para movilizar a sus simpatizantes. La visión de la economía global como un peligro para los pueblos de Europa se refleja muy bien en la manera en la que Marine Le Pen denomina a su electorado: la Francia de los olvidados o la Francia de los invisibles.

Son varios los estudios que demuestran el carácter interclasista del voto hacia la ultraderecha en los últimos cinco o diez años. Atrás ha quedado el tiempo en el que el voto de la derecha estaba compuesto por gente de clases altas y acomodadas. En la actualidad, se distribuye entre obreros, desempleados y clases medias y bajas; además, se sitúa en la franja de edad de entre los 20 y 40 años, es decir, entre los *perdedores de la globalización* (Viega et al., 2019).

Como señala Shoshan (2016), es en gran medida en el interior de estas clases emergentes de personas socialmente marginales y económicamente precarias que, no sólo en Alemania sino también en el resto de Europa, cobra vida el espectro de un nacionalismo racista ilícito, intolerante y violento. Lukas, uno de sus informantes, asistía a las manifestaciones antiinmigrantes esporádicamente y sostenía que éstos “tenían la culpa de todos los problemas de Alemania, desde el desempleo hasta la criminalidad” (Shoshan, 2016, p.155).

Como ya se dijo, el tema de la inmigración se traduce en islamofobia porque la mayoría de las personas que llegan a Europa en la actualidad son de origen árabe. Además, a lo largo de todo el continente existe la idea conspiracionista entre los partidarios de la extrema derecha de que los musulmanes están planeando un genocidio europeo. La islamofobia, entonces, no sólo es una bandera de lucha política o un instrumento para atraer votos, sino que logra cruzar los imaginarios políticos de los *públicos convencionales*.

A los musulmanes inmigrantes se les interpreta como una amenaza a la civilización respecto de una serie de valores occidentales. Y “a menudo, tales escenarios de cataclismo contra la civilización vinculan ansiedades del marco cultural sobre la inmigración musulmana con temores socioeconómicos de un creciente desempleo y menguantes

prestaciones sociales, así como tropos de criminalidad y de (in)seguridad” (Shoshan, 2016, p.72).

A lo que se asiste, pues, es a la culturalización del racismo. Si la figura del musulmán representa una amenaza para las nociones civilizatorias de lo europeo es porque, en el fondo, supone una amenaza ontológica al modo y al estilo de vida occidentales. Eso se manifiesta en el repudio hacia el otro y sus formas de hablar, vestir, comer y rezar. Entre las masas inseguras ante los efectos de la economía global, el musulmán deviene un blanco fácilmente identificable al cual se le puede achacar la responsabilidad de los problemas sociales más complejos.

En la página oficial de internet de PEGIDA se pueden encontrar los puntos centrales de su lucha. Lo primero que se observa al entrar al sitio *web* es una descripción general del movimiento, dentro de la cual se menciona que las políticas económicas están empobreciendo cada vez más a la clase media y a la clase trabajadora, al tiempo que los salarios y las pensiones son cada vez más pobres en relación con el costo de vida. El eje del movimiento es, entonces, el tema socioeconómico. La principal preocupación radica en una combinación entre el tema identitario-cultural y el económico.

Después, al lado del dibujo de un hombre tirando al cesto de la basura la bandera del Estado Islámico y la esvástica nazi se esboza el programa del movimiento, compuesto por diez puntos centrales. El primero de ellos dice:

“¡La protección y preservación de nuestra identidad alemana debe ser una obligación de quienes están en el gobierno! Tratar nuestro arte, cultura, idioma y tradiciones con respeto. Detener el fanatismo político y religioso, el radicalismo, la islamización, la generización y la sexualización temprana de los niños.”<sup>10</sup>

En este punto se observa con claridad el hecho de que el tema identitario contrapone dos mundos culturales diferentes. La cultura árabo-musulmana y la alemana occidental se presentan como dos posturas opuestas e irreconciliables. Además de catalogarlo como un peligro cultural, lo árabe se presenta como algo esencialmente violento y oscuro.

El punto tres dice que

---

<sup>10</sup> Recuperado de <https://www.pegida.de/>



“Alemania debe crear e implementar una ley de inmigración basada en aspectos demográficos, económicos y culturales. ¡Se debe garantizar la inmigración cualitativa en lugar de la inmigración masiva no regulada!”<sup>11</sup>

El tema migratorio es el tema central no sólo de PEGIDA sino de casi todos los movimientos y partidos de extrema derecha. Es en este tópico donde se conjugan a la perfección el factor económico, a saber, el desempleo masivo, y el tema cultural-identitario, es decir, la llegada de personas de otras culturas y regiones del mundo. La falta de empleo no es interpretada como un tema estructural, sino como uno coyuntural y cuyos responsables son los refugiados.

Además, no sólo no se logra cuestionar acerca de las verdaderas raíces del problema, sino que se olvidan por completo las razones por las que las personas migran. La extrema derecha europea obvia que los migrantes del mundo árabe dejan sus tierras no por gusto sino por necesidad, miedo o inseguridad. Lo que orilla a la gente a dejar sus queridos pueblos son las guerras intestinas, las dictaduras militares respaldadas por potencias occidentales, la pobreza extrema generalizada, la falta de oportunidades, el deseo de un futuro mejor para sus hijos.

El punto cuatro del programa dice: “¡Hay que regular los efectos de la crisis del asilo!”<sup>12</sup>, y propone que los solicitantes sean instalados en campamentos de acogida hasta que se aclaren sus datos personales y sus antecedentes. Además del miedo a la mezcla cultural, se observa cómo las consecuencias del asilo se interpretan como problemas de seguridad.

La petición de aclarar los datos personales y los antecedentes de los refugiados está estrechamente ligada a los temas de seguridad y terrorismo. Según se interpreta, la llegada de personas de Medio Oriente a Europa representa un riesgo en cuanto a la perpetración de actos terroristas, atentados y violencia. Una vez más, los estereotipos culturales cumplen su función y se considera a toda persona de origen árabe como un potencial asesino.

Los tres puntos recuperados anteriormente ejemplifican con claridad la compleja mezcla que se da en la nueva derecha entre cuestiones culturales y socioeconómicas. Como puede advertirse, el tema económico (empleos, seguridad social, migración, papel del Estado) es la

---

<sup>11</sup> Recuperado de <https://www.pegida.de/>

<sup>12</sup> Recuperado de <https://www.pegida.de/>

preocupación central de PEGIDA, sin embargo, su defensa y lucha se da a través de la bandera identitaria y cultural.

En la actualidad, las luchas económicas, que otrora se resolvían mediante conflictos ideológicos de clase, se dirimen en el terreno identitario. Es mediante la enunciación y la diferenciación cultural como se intentan resolver tensiones y conflictos cuyo origen responde al tema estructural de la economía global. Esto no quiere decir que la cuestión identitaria no sea importante o que sea una mera cortina de humo, más bien significa que los miedos y las incertezas económicas, mezcladas con temores culturales, crean las condiciones específicas para la aparición y la explosión de la violencia en nombre de la identidad.

El amplio y complejo fenómeno de la extrema derecha europea, con su violencia racista, su política xenofóbica e islamófoba, su autoritarismo antidemocrático y otros de sus componentes es, en el fondo, resultado de la frustración, el resentimiento y la indefensión. Es la amarga confrontación con un presente exasperante y un futuro desalentador. Son “las aspiraciones supuestamente obsoletas que chocan de manera funesta con tales realidades, las que generan la *cosa* extremista de derecha” (Shoshan, 2016, p.320).

Un ejemplo claro es el de Alba Dorada en Grecia, el cual observó un significativo avance en términos electorales en 2014 tras presentar al racismo como la solución redistributiva a las bajas salariales y a la caída de una cuarta parte de los griegos bajo la línea de pobreza. Se trata del partido neonazi con los mejores resultados electorales de Europa en las últimas décadas. Alba Dorada pasó de obtener 0.75% de los votos en 1999 a conseguir 9.32% en 2014 (Camus & Lebourg, 2020).

Su éxito electoral está claramente correlacionado con la humillación nacional y social que sufrió Grecia luego de la crisis financiera y de las medidas que desde la Unión Europea se tomaron para paliar los efectos de la misma. En otro escenario, el politólogo Joël Gombin ha mostrado que el voto al Frente Nacional de Francia depende de la desigualdad de los ingresos de las áreas urbanas.

La extrema derecha no es más que el fenómeno del *descensor social* que afecta sobre todo a las clases medias-bajas y que genera una *amplia minoría* que ha desarrollado un notable sentimiento de inseguridad económica, física e identitaria. Esa amplia minoría es una

masa amorfa de clase media descapitalizada. Según Ariño y Romero, es un grupo electoralmente imprevisible cada vez más radicalizado que devuelve con su comportamiento electoral el mismo trato que recibe de su realidad social.

Son los olvidados de la democracia. En teoría, se trata del perfil social que votaba por los partidos fascistas y nazis de los años veinte y treinta del siglo pasado. Es una riada inmensa de desclasados y desilusionados que no saben a quién echar la culpa de lo que sucede en sus países. La radicalización propia de la extrema derecha responde al abandono de franjas enteras de la población a la violencia económica y a la falta de una ideología que logre arropar y aglutinar a los sectores sociales más desprotegidos.

Frente a la decadencia del Estado benefactor provocada por el neoliberalismo, una amplia y nueva parte de las poblaciones europeas está políticamente disponible. Se trata, en el fondo, de un desmantelamiento del aparato estatal vinculado a la etnización de los problemas sociales. Esta situación trae aparejada una demanda social autoritaria que es una reacción a la transformación y a la atomización de los antiguos modos de vida en el marco de un universo económico globalizado y financiarizado.

Por todo el mundo, las personas lamentan en la actualidad “la percepción de pérdida de cierto sentido de futuro, de ciertas expectativas y aspiraciones que alguna vez, se imagina, fueron factibles” (Shoshan, 2016, p.321). Esa situación de anomia del proletariado y de las clases medias empobrecidas constituye el sustrato propicio para recibir un producto ideológico dogmático que promete la superación de los problemas sociales producto de la economía neoliberal.

Por eso, como dice Shoshan, “cualquier crisis económica nueva, se asume, ofrecerá un triunfo seguro para la extrema derecha” (2016, p.467). La globalización económica, en vez de extender y reforzar el concepto de ciudadanía, con sus derechos universales asociados, genera bolsas de inmigración que se convierten en el enemigo número uno a vencer. Aunado a ello, la aparición de la UE ha erosionado las viejas soberanías nacionales, sometiendo al continente entero a la soberanía supranacional y global de los mercados financieros, alimentado la aparición de nuevos movimientos nacionalistas radicales.

Como ya se explicó, al miedo económico se le suman nuevos temores culturales asociados a los encuentros culturales que se dan en el marco de la globalización y la movilización masiva. “Los movimientos y partidos políticos más o menos robustos y exitosos, con agendas antiinmigrantes contumaces, se han vuelto comunes a lo largo del continente” (Shoshan, 2016, p.468). En esas condiciones, el odio identitario se vuelve precisamente aquello que está en disputa, aquello que debe manejarse, controlarse y eliminarse.

En la actualidad, ese odio es el que se desata contra las poblaciones árabes. La retórica de la invasión musulmana y de la islamización de Europa funciona como un discurso que busca generar miedo y confusión para preservar cierta concepción de la identidad nacional. La islamofobia pone en primer plano la supuesta amenaza de una invasión musulmana. Así, “el miedo al islam se vuelve hoy un nuevo lazo identitario” (Traverso, 2018, p.90).

En términos sociológicos, más allá de la verdad *objetiva* lo que importa es lo que la gente vive y experimenta como verdad. En ese sentido, respecto de la supuesta islamización de Occidente, el filósofo Raphaël Liogier sostiene que no se puede combatir un mito con argumentos; es algo que se siente, es algo emocional. El miedo, quizás la emoción que vuelve más irracionales a los hombres, se convierte en verdad cuando las consecuencias de ese miedo se manifiestan en la realidad social.

Europa, por ejemplo, ha sido el centro de gravedad de la humanidad por muchos años; ser el centro del mundo era la gran narrativa europea. La islamización se ha convertido en el mito negativo de una Europa que ya no logra narrarse de forma positiva. Como “ya no logran decir lo que son, los europeos necesitan gritar lo que no son: musulmanes” (Fottorino, (Ed.). 2016, p.83). En este punto, todas las ideas desarrolladas en torno a la necesidad de un gran otro como complementador dialéctico para la formación de una identidad sólida cobran sentido.

Ahora bien, los partidos neopopulistas de extrema derecha generan, con sus discursos y eslóganes, desvíos y tendencias terroristas entre sus simpatizantes, promoviendo entre ellos la idea de la inevitabilidad de una guerra racial, un enfrentamiento cultural y la necesidad de una especie de reconquista frente al islam. Y lo que en realidad moviliza al electorado es ese deseo de sentir que se vive en comunidad, de formar cuerpo con aquellos que les son comunes. Sentir un *nosotros*. Eso es lo que la identidad nacional ofrece y permite.

No obstante, los resultados de dichas movilizaciones no se quedan en el plano simbólico, sino que tienen repercusiones tangibles en el terreno de la política. El votante sabe que el voto a la extrema derecha tiene, necesariamente, un efecto de *lobbying* sobre las cuestiones migratorias, identitarias y de seguridad, pues la presión logra que los gobiernos, sean de derecha o izquierda, modifiquen las legislaciones y las medidas concernientes a esos temas (Camus & Lebourg, 2020).

Para terminar, es importante decir que el fenómeno de la extrema derecha europea es, en el fondo, el resultado de un miedo ontológico ante una forma de ser diferente. A lo que la ultraderecha responde es, en última instancia, a la presencia de otro al que es incapaz de comprender; su aparición se vuelve una sombra macabra que amenaza todo lo que da sentido y orden a la existencia común y cotidiana.

No obstante, lo que en realidad tambalea el edificio de la vida cotidiana no es el extraño, sino las propias bases y dinámicas del sistema social, económico y político en el cual viven los sujetos. La movilización identitaria sólo refleja la incapacidad de dirigir el odio contra el verdadero origen de los problemas. La extrema derecha responsabiliza a los otros de los problemas porque esa maniobra política le garantiza éxito y apoyo. Lo grave es que aguijonea sentimientos y fibras muy delicadas que pueden provocar violencia desenfrenada y verdaderas catástrofes sociales.

## Conclusiones

El presente capítulo tuvo como meta principal articular en el estudio de dos casos específicos las ideas y las bases analíticas presentadas a lo largo de la tesis. Para ello, primero se profundizó en el tema de la identidad y de cómo esta puede convertirse con facilidad en un arma letal. A partir de las ideas de Maalouf (2009) y de Sen (2000) se expuso la idea de que la concepción tribal de la identidad encierra en sí misma problemas de violencia.

Cuando las múltiples pertenencias que componen la identidad de los sujetos son reducidas a una sola se propician la violencia y el odio. Las reivindicaciones identitarias simplistas y ramplonas son las causantes de los enfrentamientos culturales más sangrientos y fatídicos. La visión de la identidad como una especie de esencia que se encuentra en el fondo del sujeto, inmutable y otorgada de nacimiento, es la causante de los conflictos identitarios.

Una vez explorado el tema de la identidad en sí, se vinculó con el fracaso del proyecto ilustrado llamado Modernidad. La modernidad como modelo cultural le ha sido negado a la mayoría de los pueblos del mundo. Construido en el seno de la cultura occidental, ha desacreditado y ninguneado a los demás pueblos y culturas, pregonando en el discurso los más altos valores y negando en la realidad el acceso a ellos.

A primera vista, podría parecer que las luchas identitarias contemporáneas se derivan de un rechazo hacia dicho proyecto y hacia su vocero, Occidente, sin embargo, lo que sucede es exactamente lo contrario, es decir, una especie de aspiración e inaccesibilidad al modo de vida occidental por parte de los países de la periferia. Aunado a ello, en el marco de la economía global incluso las grandes potencias mundiales han sufrido los efectos de los desajustes propios del sistema económico que respalda al proyecto moderno, es decir, el capitalismo, específicamente en su forma neoliberal.

Así, lejos de expresar un rechazo a la modernidad, los movimientos identitarios actuales son en realidad la consecuencia del derrumbe de la promesa de modernización real. En ese sentido, tanto el terrorismo islámico fundamentalista como el nuevo nacionalismo europeo son la respuesta, desde diferentes mundos, al derrumbe de las esperanzas y las ilusiones con las que algún día ambos universos culturales soñaron.

Por un lado, el terrorismo islámico es una especie de reacción del mundo árabo-musulmán al fracaso de una serie de proyectos político-ideológicos que en su momento aspiraron a mejorar las condiciones de las sociedades árabes y a formar parte de la aventura humana en condiciones de igualdad. Por otra parte, el nuevo nacionalismo de extrema derecha es sintomático del hecho de que todas las promesas que enunció el neoliberalismo y que auguraba el fin del mundo bipolar fueron aparatosamente desechas por la cruda e impredecible realidad.

En el fondo, las movilizaciones identitarias que tienden a la violencia, ya sean espoleadas por la religión o por la nación, son un grito de desesperación ante las injustas realidades por el capitalismo propiciadas, ante la falta de un horizonte de perspectivas y de aspiraciones realistas de mejora en las condiciones de vida, ante procesos históricos traumáticos, violentos y desalentadores y ante las complejas realidades que se gestan al interior del mundo globalizado.

No son, entonces, las identidades en sí mismas las que causan conflictos, sino los profundos conflictos sociales los que convierten en peligrosas a las identidades. Tanto el terrorismo como el nacionalismo responden, en ese sentido, a las mismas causas contradictorias e injustas de un sistema mundial que genera humillación, frustración, resentimiento y desesperanzas en grades franjas de las sociedades contemporáneas.

La primera conclusión importante en lo que respecta a los movimientos islamistas radicales es que éstos son producto de la época moderna, de sus tensiones, de sus distorsiones y de sus desesperanzas. La segunda conclusión relevante es que tanto el fundamentalismo como el tradicionalismo islámico, caracterizados por su intolerancia, violencia, radicalización e intransigencia, fueron el resultado de la crisis del modelo secular del Estado-nación a la manera occidental.

Esto implica abandonar la idea de que es únicamente en la religión en donde se encuentran las claves para entender y explicar el terrorismo actual. Si bien hay una fuerte carga de interpretaciones fundamentalistas y radicales de los textos sagrados, la motivación del terrorismo islámico pasa más por la sensación de no pertenecer al mundo global que se está construyendo, por las desesperanzas que nacen de las dinámicas económicas mundiales y por las humillaciones provocadas por los traumáticos procesos históricos de colonización y descolonización.

El caso del asesinato de Samuel Paty es analítica y metodológicamente relevante porque implica un ejemplo paradigmático del planteamiento teórico de la tesis, a saber, que la violencia religiosa proviene de motivaciones un tanto lejanas a la teología y más cercanas a las dinámicas políticas, sociales y económicas posmodernas. El joven checheno que mató al profesor Paty era un refugiado, es decir, uno de los perdedores y olvidados de la economía global.

Además, es el prototipo del musulmán humillado y ninguneado no sólo históricamente, sino en el día a día y en todos los aspectos de su vida cotidiana. En Abdoullakh Anzorov se condensa el pasado histórico traumático del mundo árabe asociado a la colonización y descolonización, las frustraciones propias del sistema económico y el desprecio cotidiano, así como las viciadas relaciones entre culturas que se dan en el seno de Europa entre los occidentales y los migrantes que llegan en busca de mejores condiciones de vida.



Una de las ideas más interesantes a las que se llegó fue que hay que evitar las interpretaciones en las que la religión (el islam) basta para explicar la violencia de los integrantes del EI y las que suponen que no tiene nada que ver con ella. Esto significa que en el análisis de la violencia motivada por cuestiones identitarias debe haber un equilibrio entre el factor identitario, el económico y el político. De hecho, casos como el de Paty obligan a optar por enfoques explicativos multifactoriales.

Por último, hay que recalcar que los actos contemporáneos de los grupos islámicos no están inscritos en la *naturaleza* de la religión o de la cultura islámica, sino que son resultado de las condiciones sociopolíticas modernas. Lo que mueve a los jóvenes a enlistarse en movimientos identitarios violentos no es lo religioso en sí sino las frustraciones económicas que lo teológico logra agitar y encausar para sus propios fines.

En lo que respecta al nuevo nacionalismo europeo hay que decir que dicho movimiento es, igualmente, una reacción a las desilusiones que las sociedades occidentales se han llevado con su sistema económico, político y cultural. Además, sus orígenes están claramente marcados por la falta de un repertorio de programas políticos, por el fin de la era de las grandes ideologías de izquierda y derecha y por el colapso del sistema soviético.

Recapitulando, tres son los acontecimientos que han provocado la coyuntura en la que ha nacido el nuevo nacionalismo de ultraderecha: la crisis geopolítica tras los atentados del 11 de septiembre de 2001, la gran recesión económica que siguió a la crisis financiera de 2008 y la crisis de los refugiados a partir de 2015. Estos factores se han materializado en migraciones musulmanas masivas, falta de empleo y seguridad social, constantes crisis económicas y un desmantelamiento constante del Estado de bienestar.

Así, la extrema derecha es una reacción hostil hacia las transformaciones en las relaciones entre Estado y sociedad que se han gestado en el marco de la globalización. También es importante recordar que este nuevo movimiento, pese a sus tintes fascistas y nazistas, ha hecho un grande y fructífero esfuerzo por separarse de su pasado, conservando sólo rasgos estéticos de sus padres totalitarios. Un claro ejemplo de ello es que los partidos posfascistas y neonazis proponen un nacionalismo articulado no ya en torno al antisemitismo sino alrededor de la islamofobia.

El análisis del caso PEGIDA puso de manifiesto que el neonazismo es, antes que un fenómeno político o económico, uno cultural. Esto de ninguna manera entra en contradicción con la tesis de este trabajo, más bien la confirma y la vuelve más sofisticada. Los jóvenes que deciden sumarse a movimientos como PEGIDA están motivados por cuestiones económicas como falta de empleo y de oportunidades, y encuentran en ese tipo de movimientos la calidez, el arropo, el apoyo y las esperanzas que la sociedad posindustrial no solo no les ha dado, sino que les ha arrebatado.

La identidad, en este caso nacionalista, juega aquí su papel de aglutinador y cohesionador social. Es mediante el tema identitario que los líderes de los movimientos de ultraderecha logran remover las fibras más profundas que motivan a las personas a adherirse a movimientos violentos, intolerantes, xenofóbicos e islamófobos. Se malentienden los problemas y se responsabiliza a quienes son fáciles de identificar por sus diferencias culturales.

Los miedos y las incertezas económicas, mezcladas con temores culturales, crean las condiciones específicas para la aparición y la explosión de la violencia en nombre de la identidad. La nueva derecha ha llevado a cabo una rehabilitación discursiva de las temáticas etnoculturales. En una sociedad desinstitucionalizada y globalizada, donde el ciudadano ya no se integra a la política a través de los sindicatos, partidos e iglesias, hay una exigencia de cercamiento protector que por el momento solo encuentra una vía en la crítica al liberalismo cultural y en la demanda social autoritaria expresadas en la nueva derecha.

Para terminar, hay que señalar que una cosa en la que coinciden una parte del movimiento islamista y la nueva derecha es en compartir una visión específica de la sociedad que es fácilmente justificada por la visión clásica de la identidad. Ambos movimientos poseen una visión dualista de la sociedad que se articula alrededor de la distinción schmittiana amigo-enemigo.

Dicha postura pone el acento sobre todo en la pertenencia del individuo a la comunidad en detrimento de los conceptos de ciudadanía, derechos individuales y el universalismo, al cual rechaza. Aunado a ello, ambos movimientos refrendan constantemente la figura del chivo expiatorio de Girard para lograr cohesión y unidad grupales. Tanto la distinción

schmittiana como el asesinato fundacional refrendado de Girard se articulan mediante la identidad.

Sólo la identidad puede movilizar las fibras y los temores más irracionales que desatan la violencia más incontenible. Sólo la identidad, con su dosis de magia imaginativa, logra traducir los descontentos sociales y los malestares individuales en auténticas guerras culturales. La identidad permite ocultar las causas más profundas de los conflictos sociales y llevarlas al terreno de la confrontación física entre personas igualmente afectadas por el sistema. La identidad es, en ese sentido, lo máspreciado que tiene el hombre para saber quién es y de dónde viene y, al mismo tiempo, el arma más letal para destruirse a sí mismo y a los que, sin ser igual a él, son sus hermanos más cercanos.



## Consideraciones finales

*Hasta ahora habíamos caminado por separado; en adelante deberíamos caminar codo con codo, respetándonos mutuamente, aprendiendo unos de otros y sintiéndonos para siempre cercanos y solidarios unos con otros.*

Maalouf

A mediados del siglo pasado, Horkheimer escribió que aquellos que no quisieran hablar críticamente del capitalismo deberían guardar silencio también sobre el fascismo. Hoy en día, quien quiera seguir callado acerca del capitalismo neoliberal, deberá abstenerse de hablar sobre los nuevos monstruos violentos y totalitarios que han nacido en el seno de la posmodernidad: el neonazismo, el neofascismo y el terrorismo islámico.

El presente trabajo dejó de manifiesto que, en la actualidad, en las luchas identitarias más violentas e insensatas se da una compleja mezcla de cuestiones materiales, culturales y políticas. Sin embargo, el factor económico tiene, desde este punto de vista, una importancia especial, pues toda lucha por el reconocimiento o por la representación pierde sentido alguno si no existe una base material sobre la cual asentar las conquistas más *elevadas* de la lucha social.

Como señala Sen (2000), el *desarrollo como libertad*, idea que implica entender el desarrollo no en términos macroeconómicos sino como el avance real de la sociedad hacia la mejora de las condiciones de vida de las personas, requiere la eliminación de importantes fuentes de ausencia de libertad, como lo es la pobreza. Considerando también una dimensión económica, una social y una política, la postura de Sen redundante en la idea de cómo la injusticia económica casi siempre deviene en injusticia social (cultural) y política. Esa es otra razón por la que el factor económico tiene tanto peso en esta investigación.

Las reflexiones que ofrece Žižek (2013) en *Sobre la violencia* son ilustrativas de esta postura. El autor esloveno distingue dos tipos de violencia: subjetiva, la cual es visible y

aparatosas; y objetiva, dividida, a su vez, en dos, en violencia simbólica, encarnada en el lenguaje y en sus formas, y violencia sistémica, provocada por las catastróficas consecuencias del funcionamiento del sistema económico y político.

La violencia subjetiva se percibe toda vez que entra en contraste con un fondo de paz, orden y estabilidad; se presenta como una perturbación del estado *normal* de las cosas. Por el contrario, la violencia objetiva resulta invisible porque es inherente a ese estado *normal* de las cosas. A su vez, la violencia sistémica es consustancial a las condiciones sociales del capitalismo global y a sus dinámicas de funcionamiento.

Si bien la violencia sistémica resulta relativamente invisible, hay que tomarla en cuenta “si uno quiere aclarar lo que de otra manera parecen ser explosiones irracionales de violencia subjetiva” (Žižek, 2013, p.10). Este fue, precisamente, el punto central de la tesis. Se partió de la constatación de que existen una serie de condiciones materiales que producen y motivan acciones violentas que parecen ser irracionales o exclusivamente identitarias.

Esta idea está respaldada por la conclusión más citada del libro de Hannah Arendt *Eichmann en Jerusalén*: la famosa idea sobre la banalidad del mal. Según la tesis de Arendt, las monstruosidades no necesitan de monstruos, sino que las peores atrocidades pueden ser cometidas (y muchas veces así pasa) por gente absolutamente *normal*. Basta con que ciertas condiciones se conjuguen para que cualquiera pueda convertirse en un monstruo.

Esas condiciones son creadas hoy en día por el capitalismo neoliberal. Dicho sistema engendra una injusticia masiva de orden mundial y se basa en una óptica excluyente que deja fuera de la zona de bienestar a la mayoría de las personas del planeta. “A pesar del incremento sin precedentes de la opulencia global, el mundo contemporáneo niega libertades elementales a enormes cantidades de personas, si no es que a la mayoría” (Sen, 2000, p.15). Esa es la razón de que un enfoque crítico de los nuevos movimientos sociales plantee la necesidad de una deconstrucción ideológica del orden capitalista tardomoderno.

Además, se busca ayudar a contrarrestar la falta de estudios que aborden los vínculos entre las dinámicas fomentadas por el sistema capitalista y su influjo en las relaciones y en los valores culturales. Esto quiere decir que todo estudio cultural es ambiguo y superfluo si no existe una base de análisis del sistema capitalista y de sus repercusiones en ese ámbito,

así como de las complejas intersecciones que se dan entre la esfera económica y la cultural (Amin 1999).

Por todas estas razones el pilar analítico de la presente investigación fue la base material del conflicto, es decir, las condiciones socio-económicas que generan acciones colectivas violentas basadas en la identidad. Como pudo observarse, la lógica y los imperativos propios del sistema económico neoliberal generan una serie de frustraciones, humillaciones, desesperanzas y resentimientos que se traducen con facilidad en movimientos colectivos cargados de odio e intolerancia.

Aquí cobran sentido las palabras de Deleuze y Guattari en *El Antiedipo* cuando se preguntan ¿de dónde vendrá la revolución que acabe con el capitalismo? Es como la muerte: ¿dónde y cuándo? “¿Un Castro, un árabe, una pantera negra, un chino en el horizonte? ¿Un mayo 68, un maoísta del interior, colocado como el anacoreta sobre una chimenea de una fábrica?” (2019, p.389). Lo que es cierto es que los contornos del sistema económico constituyen el trasfondo sobre el que se que generan los arrebatos de violencia contemporáneos.

Junto con la denominada base material del conflicto, punto central del capítulo uno, se analizó también el contexto histórico en el que nacen los movimientos identitarios. Este está compuesto, para decirlo brevemente, por la caída del Muro de Berlín y el inicio de la globalización. Esta última ha traído cambios profundos y significativos, alterando sustantivamente el panorama mundial y el orden geopolítico global.

Como dice Maalouf (2019) en *El naufragio de las civilizaciones*, otrora a los hombres les parecía que eran efímeros en un mundo inmutable; vivían en las tierras que habían vivido sus padres y abuelos, trabajaban como éstos habían trabajado; se curaban como éstos se habían curado; rezaban de la misma forma y se desplazaban por los mismos medios. ¿Cómo no iban a creer que su mundo era eterno? Que puedan recordar las rosas, nunca se ha visto morir a un jardinero, suspiraban los filósofos franceses del Siglo de las Luces.

Hoy, los vertiginosos y profundos cambios por la globalización provocados les hacen sentir a los sujetos posmodernos que todo cambia a un ritmo que los supera. Su existencia se ha vuelto *eterna* en medio de un mundo repleto de transformaciones a gran velocidad y de

pautas y dinámicas de producción y consumo que se aceleran cada día más. Aunado a ello, los flujos de poblaciones provenientes de todos los rincones del mundo les arrebató la estabilidad que antes aseguraban la distancia y el tiempo.

El fin de la Guerra Fría supuso, entre otras cosas, una vuelta a la cuestión identitaria. El desplome del sistema soviético provocó un enorme vacío político-ideológico que fue llenado con reivindicaciones de pertenencia. Esa es la razón por la que la lucha por el reconocimiento se convirtió en la forma paradigmática del conflicto político a finales del siglo XX (Fraser, 2008).

En la actualidad ya no existe eso que en su momento el historiador Reinhart Koselleck llamó un horizonte de expectativas. Tras la caída del Muro de Berlín hubo una férrea campaña mediática contra las utopías y todo aquello que se le pareciera. Así, todas las utopías, incluyendo el propio concepto de utopía, quedaron desacreditadas por completo. En ese panorama resurgen las identidades como el único medio de lucha social contra las injusticias.

Si hoy movimientos como la extrema derecha o el terrorismo islámico cooptan lo mismo a gente de clase media-alta que a las clases trabajadoras y desposeídas es porque la división izquierda-derecha ya no significa nada. La clase trabajadora del mundo posmoderno no se identifica ya con la izquierda, ni mucho menos con el comunismo y sus derivados. El final del comunismo provocó que los movimientos identitarios adquirieran el estatus de defensores de los intereses de las clases populares (Traverso, 2018).

El fin de las grandes ideologías basadas en la redistribución económica significó que el mundo se convirtiera en un gran coliseo en el cual se enfrentan las culturas entre sí. Aunado a ello, si las luchas sociales son en su mayoría identitarias es porque el sistema neoliberal no deseaba más otra cosa que extirpar de la consciencia colectiva cualquier recuerdo de igualitarismo social redistributivo que hubiera figurado con anterioridad (Fraser, 2008).

En este contexto nacieron dos de los movimientos identitarios más importantes de los tiempos que corren. Tanto el nuevo nacionalismo europeo como el terrorismo islámico son productos de la sociedad posmoderna, así como de sus desajustes y desequilibrios. No obstante, sus orígenes fueron (y deben ser) rastreados desde los viejos procesos de colonización, descolonización, imperialismo y neoimperialismo.



El capítulo dos hizo un recorrido histórico por los macroprocesos históricos que han dado lugar a fracturas en el seno tanto de la comunidad árabo-musulmana como en el mundo de la Europa occidental. Quedó de manifiesto, pues, que el terrorismo islámico no es algo inherente a la sociedad árabe, y que más bien es una respuesta a la clausura de otras vías de lucha social. Por lo que respecta al nacionalismo, quedó claro que sus nuevas vertientes son la respuesta de sociedades desilusionadas y devastadas por su propio sistema político-económico.

En el tercer capítulo se desarrolló la idea de que los imperativos económicos neoliberales de rendimiento, progreso y éxito fomentan el individualismo, el egoísmo y el egocentrismo en detrimento de la solidaridad y la comunidad. Esta situación provoca la aparición de nuevas y peligrosas patologías psicosociales como el narcisismo, las cuales desembocan con extrema facilidad en violencia y actos suicidas. Tanto las matanzas conocidas como amoks como los actos terroristas responden, en el fondo, a ciertas tendencias narcisistas y de odio hacia sí mismos por parte de los sujetos que los cometen.

Sin embargo, aunque esas patologías individuales son sumamente interesantes y explicativas por sí mismas, como esta tesis se interesa principalmente por los movimientos sociales, la segunda parte del capítulo tres se dedicó a hablar de los vínculos que existen entre los malestares individuales y las acciones colectivas. Ahí quedó claro que la identidad cumple una función especial para lograr movilización social ya que su propia estructura crea las condiciones necesarias para que aparezca lo que Durkheim llamó efervescencia social.

Por un lado, la identidad distingue fácilmente, a la manera de Schmitt, entre los amigos y los enemigos de una comunidad política. Además, refrenda constantemente la figura del chivo expiatorio de René Girard, logrando, con ello, cohesión grupal. Por último, es un elemento central para *politizar* los problemas sociales y para garantizar la articulación y coordinación de intereses comunes, pilares organizacionales e identidades grupales, componentes básicos de la acción colectiva (Almeida, 2020).

Una vez tomados en cuenta todos estos elementos, el último capítulo se centró en el análisis tanto del nuevo nacionalismo europeo como del terrorismo islámico. Primero se profundizó en cómo y por qué la identidad se convierte en un arma letal, luego se ofrecieron algunas bases para la comprensión de ambos movimientos y, al final, para anclar el análisis

en contextos más empíricos, se abordó el asesinato del profesor Samuel Paty en Francia en 2020 y el movimiento alemán neonazi PEGIDA.

La extrema derecha europea, de donde ha nacido el nuevo nacionalismo, ha observado un importante y exponencial desarrollo en las últimas dos décadas. Tres han sido los acontecimientos recientes que han agudizado su crecimiento. Por un lado, está la crisis geopolítica tras los atentados del 11 de septiembre de 2001; por otro lado, la gran recesión económica que resultó de la crisis financiera de 2008; por último, los problemas asociados a la crisis de los refugiados a partir del 2015.

Así, como respuesta a las altas tasas de desempleo, a la inmigración masiva, al desmoronamiento del Estado benefactor, a la falta de seguridad social y de perspectivas económicas, los nuevos nacionalismos han ido conquistando poco a poco el terreno político del viejo continente. Desde España hasta las fronteras con Rusia, en la mayoría de los países europeos se han desatado fuerzas neonacionalistas asociadas al neonazismo y al neofascismo.

Por supuesto, dicho fenómeno es extensivo a buena parte del mundo en su conjunto. En América Latina, países como Brasil, Chile y Argentina han visto surgir, en los últimos años, fuerzas de extrema derecha. En Estados Unidos, el meteórico ascenso de la ultraderecha populista fue personificado por la victoria de Trump en 2016. En Asia se encuentran algunos de los partidos y organizaciones de ultraderecha y neofascistas con más adeptos, especialmente en la India, donde figuran el *Maharashtra Navnirman Sena*, *Shiv Sangram*, *Rashtriya Swayamsevak Sangh* o el grupo *Vischva Hindu Parishad*.

En Rusia existe la Unión Nacional Rusa (*Russkoe Natsionalnoe Yedinstvo*). En Europa occidental el famoso Frente Nacional de Francia, el partido Interés Flamenco en Bélgica, Alternativa para Alemania o Alba Dorada en Grecia son algunos de los partidos más famosos con tendencias de ultraderecha. Hace poco, en 2018, la aparición de Vox en España acabó con la denominada excepción española, llenando al fin el mapa europeo de partidos neonacionalistas.

Todos ellos responden a la conjunción de crisis económica y crisis migratoria. Esa es la razón por la que en cada etapa de la globalización la extrema derecha encuentra los motivos suficientes para proponer el camino de la violencia, la intolerancia y la intransigencia (Camus

& Lebourg, 2020). Por eso, “mientras la ley del mercado domine al planeta, los perdedores siempre serán la inmensa mayoría, y esto seguirá alimentando el nacionalismo y la xenofobia” (Traverso, 2018, p.56).

Evidentemente, las fuerzas de extrema derecha no son una cosa monolítica ni homogénea; en ellas figuran varios y diferentes movimientos, cada uno con proyectos, ideologías y programas políticos propios. No obstante, se puede hablar de tendencias y atributos comunes, como sentimientos nacionalistas radicales, estructuras de personalidad autoritarias, inclinaciones a la violencia, racismo, xenofobia, islamofobia y misoginia (Shoshan, 2016).

Esa es la razón por la que autores como Traverso (2018) hablan hoy de neonazismos y neofascismos. Es cierto que los nuevos movimientos de extrema derecha no cumplen con una serie de características de los movimientos totalitarios de entreguerras, pero conservan su matriz y lo que Camus y Lebourg (2020) llaman rasgos estéticos del fascismo y del nazismo. Si bien, como dijo Mussolini, el fascismo no es exportable, también es cierto que puede infiltrar o teñir a cualquier partido o movimiento político en cualquier momento.

Lo peligroso del resurgimiento de la nueva derecha europea es que ésta se basa en concepciones radicales y chovinistas de la sociedad. Exalta y promueve el odio y la violencia al tiempo que instrumentaliza las cuestiones identitarias y los estereotipos culturales para dirigir la frustración y los miedos hacia los extranjeros, principalmente contra los musulmanes y los árabes. La actitud de los líderes de la nueva ultraderecha y de los grupos sociales que los respaldan le recuerdan al mundo las peores pesadillas que ha vivido. Hoy ya no se odia a los judíos, pero sí a los musulmanes, y el peligro de un exterminio sigue latente.

Por otro lado, el terrorismo islámico fundamentalista ha sufrido transformaciones profundas en los últimos años. El terrorismo de tercera generación, del cual el Estado Islámico es su máximo representante, no cuenta ya con una estructura jerárquica completamente vertical en la que el líder decide cómo y cuándo irrumpirá la violencia. En la actualidad, los atentados de los llamados *lobos solitarios* inundan el continente europeo y Medio Oriente.

Las acciones individuales, como la matanza de Samuel Paty, ponen en evidencia el carácter rizomático de la tercera generación de terrorismo islámico. Hoy en día, los atentados

terroristas pasan más por el adoctrinamiento en internet y por la fabricación de armas caseras que por los altos dirigentes religiosos y las mezquitas. A lo que se asiste es a un sistema de dislocación social que promueve la explosión de la violencia en diferentes lugares al mismo tiempo.

La violencia fundamentalista islámica responde, también, a una serie de desoladoras condiciones materiales de injusticia. No es sorprendente que la mayoría de los que cometen actos terroristas sean refugiados, migrantes, desplazados o pertenecientes a los sin techo. En ellos se condensan los resentimientos propios de las duras realidades cotidianas, las humillaciones culturales provenientes de la estigmatización de su fe y el recuerdo de las consecuencias de largos procesos históricos que no han tenido otro desenlace más que el de derrotas y vejaciones.

Para que el islamismo político representara una herramienta de lucha social en el mundo árabo-musulmán, antes tuvieron que cerrarse todos los otros caminos, desde los proyectos panárabes hasta los Estados-nación secularizados. Aunado a ello, desde el fin de los grandes y resplandecientes califatos, el mundo árabe ha sido ninguneado, aplastado, humillado y traicionado. Debido a esta situación, movimientos como la Revolución iraní encabezada por Jomeini han representado una válvula de escape para ese cumulo de derrotas.

En ese sentido, hay que decir que las turbulencias y convulsiones que en la actualidad se producen en el mundo árabo-musulmán tienen más que ver con factores sociales, económicos e históricos que con otros exclusivamente religiosos. El islam se ha convertido en un refugio para los más pobres y desposeídos. Tomando eso en cuenta, hay que renunciar a las explicaciones que se centran únicamente en la cuestión teológica y también a aquellas que no le prestan atención alguna.

En los dos movimientos estudiados se da una inextricable mezcla entre cuestiones económicas, culturales, políticas e históricas. Ambos constituyen “una respuesta a agresiva a la falta de un horizonte de expectativas” (Traverso, 2018, p.16). La falta de perspectivas y la desarticulación de los movimientos disidentes cuya lucha era la distribución material tiene causas socioeconómicas íntimamente ligadas a las nuevas formas del capitalismo global y financiero.

En los países árabes, la juventud desempleada y sin oportunidades, atraída por el islam radical, representa un sector importante de la población. En Europa, el posfordismo, que funciona a través de la financiarización de la economía, la flexibilidad de mercado, la subcontratación, las altas tasas de desempleo y las constantes crisis económicas, ha implicado la pulverización de las identidades sociales y ha provocado malestares generalizados sobre todo entre los jóvenes, quienes se suman a proyectos nacionalistas radicales. Se está frente a una bomba de tiempo que tarde o temprano puede explotar.

El mundo presencia hoy la existencia de “una generación despojada de todos sus ideales, despojada incluso de esa maravillosa razón para vivir que es la espera de las dichas futuras” (Maalouf, 2020, pp.24-25). El sujeto posmoderno se asemeja a Frankenstein, aquel asesino monstruoso que en realidad se revela como un individuo profundamente herido y desesperado, ansioso por encontrar compañía y amor.

Ante esta situación, no se trata de pedir la inclusión de los excluidos en la esfera del trabajo, el dinero y el estatus del sujeto, sino de acabar con una sociedad en la que sólo la participación en el mercado otorga el derecho a ser valioso, en la que el reconocimiento de los derechos exige haber adquirido e interiorizado las características que el sistema explota y exprime. La tarea no consiste, pues, en generalizar y *democratizar* los problemas sociales, sino en darle la vuelta a un sistema que funciona a través de la crisis, sin importarle las consecuencias que eso tenga sobre los seres humanos.

Ante un mundo repleto de tensiones, antagonismos, querellas y confrontaciones identitarias, habría que recuperar el concepto de heterotopía de Foucault, el cual “significa coexistencia en un espacio imposible de un gran número de mundos posibles fragmentarios o, más simplemente, espacios inconmensurables que se yuxtaponen o superponen entre sí” (Harvey, 1998, p.66). Esta aspiración podría servir para construir un planeta en el que se respete cada día algo más la diversidad humana, en donde todas las personas puedan expresarse en la lengua que prefieran, profesar en paz sus credos y asumir tranquilamente sus orígenes sin exponerse a la hostilidad y al desprestigio (Maalouf, 2011).

Para ello, lo primero que hay que tener en cuenta es que “la humanidad es una y es muchas”, pues el mutuo reconocimiento es el primer paso hacia la verdadera civilización (Hardt & Negri, 2012, p.194). No se puede avanzar por el sendero de la civilización y la

armonía sin admitir, previamente, la pluralidad de las culturas y de los pueblos. El hombre avanza hacia la civilización cuando acepta que la humanidad de los representantes de otras culturas es igual de valiosa que la suya.

Montaigne decía que la barbarie “no es más que un efecto óptico debido a nuestra incomprensión de los otros” (Todorov, 2013, p.37). Lo contrario de la barbarie consiste en ser hospitalario, incluso con los desconocidos y con los que vienen de lejos. Hay que recordar que el respeto sólo tiene sentido como respeto hacia aquellos con los que no se está de acuerdo.

Para que estas reflexiones no caigan en pensamientos meramente románticos e idealistas, es importante tener presente que toda relación cultural o identitaria debe estar anclada en una base material justa y pareja. Si el terreno (las condiciones materiales) sobre el que se paran los pueblos para dialogar es disparado, el encuentro estará viciado de facto. Precisamente el presente trabajo dejó de manifiesto la necesidad de atender las causas económicas que podrían viciar los diálogos y los encuentros entre las diferentes culturas.

Como señala Fraser, “la gente que sufre tanto la injusticia cultural como la injusticia económica precisa tanto de reconocimiento como de redistribución. Necesitan reivindicar y negar su especificidad al mismo tiempo” (2016, p.34). Las comunidades bivalentes, es decir, las que se ven afectadas tanto por las injusticias económicas como por las de reconocimiento, requieren, simultáneamente, de mejores distribuciones económicas y de un reconocimiento cultural adecuado. En este caso, ni las soluciones redistributivas por sí mismas ni las soluciones de reconocimiento por separado son suficientes: las comunidades bivalentes precisan de ambas.

Alexander Rüstow, quien acuñó el concepto de neoliberalismo, constató que si la sociedad se encomienda únicamente a la ley mercantil neoliberal se deshumaniza cada vez más, generando convulsiones sociales. Por eso, hay que complementar el neoliberalismo con una política vital que siembre solidaridad. Sin esta rectificación del neoliberalismo a cargo de una *política vital*, surgen masas inseguras que actúan movidas por el miedo y que se dejan hipnotizar fácilmente por fuerzas violentas e intolerantes. Las inseguridades sociales, unidas a la desesperación y a un futuro sin perspectivas, constituyen las condiciones ideales para las fuerzas identitarias radicales (Hardt & Negri, 2012).



Sin embargo, que la diversidad humana se traduzca en una coexistencia armoniosa y no en tensiones que generen violencia es algo que sólo se puede lograr mediante el camino de la cultura. “Cuando hablamos de *los demás* nunca debemos perder de vista que nosotros, seamos quienes seamos y estemos donde estemos, también somos *los demás* para todos los demás” (Maalouf, 2011, p.205). Cuando los hombres renuncian a privilegiar su punto de vista en las relaciones sociales, se acercan a los otros, volviendo común el mundo.

De lo que se trata, entonces, es de contribuir a tender relaciones entre grupos en el seno de las sociedades o de promover su mutua integración. La tarea consiste en “proteger nuestro frágil planeta y a sus tan imperfectos habitantes, los seres humanos” (Todorov, 2013, p.285). Si los esfuerzos no se dirigen hacia esos objetivos, la guerra, las confrontaciones, el llanto, la sangre y la violencia estarán garantizados y nunca desaparecerán.

Como dice Maalouf (2011), enseñar a los hombres a vivir juntos es una larga batalla que nunca está del todo ganada. Hoy más que nunca, es una tarea que parece cuando menos diga de Sísifo; no se ha llegado a la cima cuando la pesada carga vuelve a arrastrar al mundo hacia el abismo de la violencia y la intolerancia. No obstante, al siguiente intento, quien intenta llegar a la cima ya no es el mismo. Ha aprendido de sus caídas; han sanado sus heridas y está listo, después de tomar un ligero descanso, para volver a intentarlo.

Feliz es aquel que aún tiene esperanzas de emerger de un mar lleno de confusiones, suspiraba Goethe en su *Fausto*. Esta tesis está hecha con el ahínco y la ilusión que provienen de la espera de tiempos mejores. Es un intento de atenuar los delicados problemas culturales para que el anchuroso mundo que le fue otorgado al hombre como su hogar se convierta en una auténtica plétora de culturas y pueblos que logre reconfortar al más triste de sus miembros.

Es un esfuerzo para que el mundo, lejos de ser un lugar inhóspito y frío, lleno de civilizaciones arrogantes y altaneras, se convierta en un espacio donde la diversidad de fones y campos cromáticos que es la cultura humana pueda brillar con todo su esplendor. Alguien podrá decir que es imposible que de un atolladero tan grande como en el que está hoy sumergida la humanidad algo así pudiera surgir; entonces habrá que recordar que en el encierro de una cárcel fue concebido don Quijote, el más andante de los caballeros.



## Bibliografía

- Agamben, G. (2016). *Homo Sacer*. Barcelona: Pre-textos.
- Almeida, P. (2020). *Movimientos sociales. La estructura de la acción colectiva*. Buenos Aires: CLACSO.
- Amin, S. (1999). *El capitalismo en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Amin, S. (1989). *El eurocentrismo*. México: Siglo veintiuno.
- Anderson, B. (2007). *Comunidades imaginadas*. México: FCE.
- Bartra, R. (2018). *Territorios del terror y la otredad*. México: FCE.
- Bauman, Z. (2015). *Daños colaterales*. México: FCE.
- Benjamin, W. (2016). *Ensayos escogidos*. México: Ediciones Coyoacán.
- Bourdieu, P. (2001). *El campo político*. La Paz: Editorial Plural.
- Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive*. Barcelona: Herder.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. México: Paidós.
- Butler, J. y Fraser, N. (2016). *¿Reconocimiento o redistribución?* Madrid: Traficantes de Sueños.
- Camus, J. y Lebourg, N. (2020). *Las extremas derechas en Europa*. Madrid: Clave intelectual.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa*. Barcelona: Tusquets.
- Chomsky, N. (2001). *La nueva guerra contra el terror*. México: Paradigmas y utopías.
- Chomsky, N. (2004). *La quinta libertad*. Madrid: Crítica.
- Cohn, N. (1970). *En pos del milenio*. Madrid: Alanza editorial.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2019). *El antiedipo*. Barcelona: Paidós.

Dubet, F. (septiembre-diciembre de 1989). *De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto*. Estudios sociológicos, vol. VII. (No.21).

Feierstein, D. (2007). *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: FCE.

Flores, J. (2003). *Totalitarismo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Fottorino, E. (Ed.). (2016). *¿Qué es ISIS?*. México: Paidós.

Foucault, M. (2009). *Vigilar y castigar*. México: Siglo veintiuno.

Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.

Galeano, E. (2015). *El libro de los abrazos*. México: Siglo veintiuno.

Garduño, M. (2019). *La acción contenciosa del islam político durante la crisis hegemónica del Estado secular en Medio Oriente: los casos de Egipto e Irán*. Estudios de Asia y África, vol. 54. (No. 2).

Gentile, E. (2005). *La vía italiana al totalitarismo. Partido y Estado en el régimen fascista*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.

Hall, R., Grindstaff, L., Lo, M. (2010). *Handbook of Cultural Sociology*. Londres: Routledge.

Han, B. (2019). *Hegel y el poder*. Barcelona: Herder.

Han, B. (2018). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.

Han, B. (2019). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.

Han, B. (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.

Han, B. (2019). *Sobre el poder*. Barcelona: Herder.

Hardt, M. y Negri, A. (2012). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.

Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Horkheimer, M. (2006). *Estado autoritario*. México: Itaca.



- Jappe, A. (2019). *La sociedad autófaga*. La Rioja: Pepitas ed.
- Levinas, E. (2020). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Maalouf, A. (2011). *El desajuste del mundo*. Madrid: Alianza editorial.
- Maalouf, A. (2019). *El naufragio de las civilizaciones*. México: Alianza editorial.
- Maalouf, A. (2009). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza editorial.
- Maalouf, A. (2012). *Las Cruzadas vistas por los árabes*. Madrid: Alianza editorial.
- Maalouf, A. (2018). *León el africano*. Madrid: Alianza editorial.
- Maalouf, A. (2020). *Nuestros inesperados hermanos*. Madrid: Alianza editorial.
- Marx, K. (1859). *Contribución a la crítica de la economía política*. Londres.
- Marx, K. (1875). *Crítica del programa de Gotha*. Stuttgart: Neue Zeit.
- Marx, K. (2020). *El capital*. México: Siglo veintiuno.
- Marx, K. (1852). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Nueva York: Die Revolution.
- Marx, K. y Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Barcelona: Ediciones pueblos unidos.
- Marx, K. (1844). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.
- Marx, K. (2017). *Manifiesto comunista*. México: Lectorum.
- Marx, K. (2017). *Sobre la cuestión judía*. México: Lectorum.
- Moore, B. (1989). *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México: UNAM.
- Polanyi, K. (2017). *La gran transformación*. México: FCE.
- Sáez, L. (2015). *El ocaso de Occidente*. Barcelona: Herder.
- Said, E. (2011). *Cubriendo el islam*. Barcelona: Random House Mondadori.
- Said, E. (2019). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Sassen, S. (2007). *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz editores.

- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza editorial.
- Schmitt, C. (1966). *Teoría del partisano*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Sen, A. (2000). *El desarrollo como libertad*. Gaceta Ecológica, (No. 55).
- Shoshan, N. (2016). *El manejo del odio: nación, afecto y gobernanza de la derecha extrema en Alemania*. México: El Colegio de México.
- Sloterdijk, P. (2009). *El desprecio de las masas*. Valencia: Pre-textos.
- Sloterdijk, P. (2019). *En el mundo interior del capital*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2017). *Esferas I*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2014). *Esferas II*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2018). *Esferas III*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2017). *Estrés y libertad*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Sorel, G. (1978). *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Stekelburg, J. y Klandermans, B. (2010). *The social psychology of protest*. Sociopedia.isa.
- Tilly, C. (2007). *Violencia colectiva*. Barcelona: Hacer editorial.
- Todorov, T. (2013). *El miedo a los bárbaros*. México: Galaxia Gutenberg.
- Traverso, E. (2018). *Las nuevas caras de la derecha*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Viega, F., González-Villa, C., Forti, S., Sasso, A., Prokopljević, J., Moles, R. (2019). *Patriotas indignados*. Madrid: Alianza editorial.
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis del sistema mundo: una introducción*. México: Siglo veintiuno.
- Žižek, S. (2015). *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid: Akal.
- Žižek, S. (2015). *Islam y modernidad*. Barcelona: Herder.
- Žižek, S. (2013). *Sobre la violencia*. Buenos Aires: Paidós.