

Ensayo

Elementos para la crítica de la cultura nacional

y la dialéctica de su identidad político-cultural

Elements for the Critique of the National Culture and the Dialectic of its Cultural-Political Identity

Recibido: 26 de junio de 2023

Aprobado: 10 de octubre de 2023

Carlos Alfonso Garduño Comparán

Universidad Autónoma del Estado de México. Estado de México, México

Resumen

En este texto se discuten los principios para la crítica de la noción de cultura nacional y discernir la dialéctica de su identidad político-cultural, desde una perspectiva filosófica orientada por las inconsistencias de la relación entre los Estados-nación y la dinámica de mercado a nivel global, más que por la interpretación del sentido de tradiciones culturales e identificaciones étnicas o por las pretensiones liberales de un sistema integrador de la diversidad cultural. Para ello, se partirá del diagnóstico de Hannah Arendt de los dos principales síntomas del imperialismo como correlato de la consolidación del Estado-nación: el racismo y las personas sin-Estado. A partir de ello, se discutirá desde una perspectiva decolonial apoyada en Frantz Fanon, Tzvetan Todorov y Houria Bouteldja la posibilidad de una acción política emancipadora por quienes son excluidos de la nación. Finalmente, a través de Giorgio Agamben, Judith Butler, Alain Badiou y Slavoj Žižek se discutirá la identidad político-cultural del sujeto que pretende superar las inconsistencias del nacionalismo, considerando la performatividad de su intervención del espacio público, la naturaleza de los acontecimientos políticos que genera y la crítica de la ideología requerida para precisar el sentido dialéctico de sus estrategias.



Palabras clave: Cultura nacional, Identidad político-cultural, Teoría crítica, Pensamiento decolonial, Dialéctica.

Abstract

This text discusses the principles for the critique of the notion of national culture and discerning the dialectic of its cultural-political identity, from a philosophical perspective oriented by the inconsistencies of the relationship between nation-states and market dynamics at the global level, instead of by the interpretation of the meaning of cultural traditions and ethnic identifications or by the liberal pretensions of an integrating system of cultural diversity. Based on Hannah Arendt's diagnosis of the two main symptoms of imperialism as correlate of the consolidation of the Nation-State: racism and the stateless, the possibility of an emancipatory political action of the excluded from the nation will be discussed from a decolonial perspective supported by Frantz Fanon, Tzvetan Todorov and Houria Bouteldja. Finally, through Giorgio Agamben, Judith Butler, Alain Badiou and Slavoj Žižek, the cultural-political identity of the subject who tries to overcome the inconsistencies of nationalism will be discussed, considering the performativity of his intervention in the public space, the nature of the political events that generates and the critique of the ideology required to specify the dialectical sense of his strategies.

Keywords: National Culture, Cultural-Political Identity, Critical Theory, Decolonial Thinking, Dialectic.

Carlos Alfonso Garduño Comparán. Mexicano. Doctor en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Adscripción institucional: Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México. Líneas de investigación: Filosofía política, Filosofía de la cultura, Ética, Estética, Filosofía continental, Teoría crítica, Hermenéutica, Posestructuralismo. Última publicación: "Una perspectiva estética y metafísica de la experiencia gastronómica desde la obra de Junichiro Tanizaki y las nociones de utopía y heterotopía". *Revista de Filosofía*, UIA, año 55, núm. 155, julio-diciembre 2023. Correo electrónico: eidoshumanidades1@gmail.com Orcid:0000-0001-8401-9478

Introducción

La identidad cultural predominante del orden global moderno y contemporáneo es la nacionalidad, que se consolidó desde finales del s. XVIII con el triunfo de la Revolución francesa como objetivo fundamental para la integración de los Estados. Desde entonces, nos organizamos primordialmente en ordenamientos que imponen identificarnos con cierta nacionalidad, explícita o tácitamente, bajo la amenaza de ser excluidos de la comunidad en caso de no coincidir con sus criterios.

Tal forma de justificar la pertenencia política ha generado una serie de contradicciones que se manifiestan como síntomas de problemáticas prevalentes de nuestra civilización. Desde los orígenes de su hegemonía, lo cotidiano es presenciar conflictos migratorios, la proliferación de refugiados y personas sin Estado, o la acción de la fuerza represiva del Estado contra grupos minoritarios por motivos racistas.

Ante la reproducción de zonas de exclusión como rasgo característico del actual orden político-cultural —desde políticas discriminatorias que niegan acceso a derechos básicos, pasando por la construcción de muros y la formación de guetos, hasta centros de detención, campos de refugiados y de concentración—se impone la exigencia de identificar los principios que más allá de circunstancias específicas generan sistemáticamente estos conflictos.

En este texto se pretende explorar de manera crítica esta sistematicidad inconsistente, a través del análisis de concepciones filosóficas fundamentales y pertinentes del panorama contemporáneo, con el fin de aportar a la comprensión de una posible dialéctica de la identidad político-cultural en nuestros tiempos, útil tanto para el análisis de situaciones concretas como para la toma de decisiones de los propios actores involucrados en los conflictos de exclusión.

La elección de los autores y su fundamentación se basa en que ofrecen un marco básico y consistente que permite conceptualizar la problemática en una perspectiva lo suficientemente universal como para, desde ahí, iniciar una discusión que ponga en cuestión la ocurrencia de distintos casos particulares en sus propios contextos históricos, sociopolíticos y culturales.

En un primer momento, con base en los análisis de Hannah Arendt acerca del desarrollo del imperialismo, se discutirán los límites y contradicciones de la noción de Estado-nación como la forma de organización resultante del triunfo de la burguesía en la lucha por la hegemonía política durante el s. XVIII en virtud de su actividad económica y de la paulatina desintegración de las estructuras político-culturales del Antiguo régimen. Los dos principales síntomas que a su juicio se manifestaron con el tiempo como inconsistencias estructurales propias de esta transición son el racismo, como forma de identificación cultural y medida de exclusión política impuesta por las naciones metropolitanas sobre sus colonias, y una crisis sistémica de migrantes y refugiados cuya expresión radical lleva a la proliferación de personas sin Estado, lo cual marca el límite de la aplicación de los derechos a los que aspiran las comunidades modernas e incluso inhabilita la noción misma de derechos humanos.

La justificación para recurrir a Arendt como punto de partida, por tanto, es que su análisis discierne con claridad el origen histórico de la organización política que nos interesa y la lógica elemental del desarrollo de sus contradicciones a partir de su aplicación concreta, los cuales a mi parecer son los elementos mínimos para comenzar una discusión filosófica al respecto y una crítica radical de su modelo, que posibilitaría abrir el horizonte de perspectivas político-culturales alternativas. A su vez, la particularidad existencial de Arendt en estas coyunturas —como pensadora de origen judío que tuvo que realizar su obra en el exilio— le permitió involucrarse de manera cercana al problema de la definición de las identidades de los grupos a los que se les exigió asimilarse a distintas tendencias modernizadoras, algunas de las cuales terminaron por volverse totalitarias —problema que, como veremos, permanece latente hasta la fecha—.

Posteriormente, a partir de este diagnóstico, se discutirá la posibilidad de desarrollar un posicionamiento político que afronte las contradicciones generadas por el imperialismo en una lucha por la emancipación, poniendo en cuestión tanto los criterios de pertenencia a una comunidad política y el goce de sus derechos como la identidad cultural consistente con esa aspiración. Para ello, seguiremos la crítica de Frantz Fanon al nacionalismo desde su perspectiva poscolonial, así como el análisis de casos pertinentes realizados por Houria Bouteldja y Tzvetan Todorov acerca de la confrontación con la otredad cultural y el significado político de las divisiones que esta produce. Aunque, por supuesto, la situación histórica

en que basan sus análisis estos tres autores es distinta, los criterios para elegirlos son los siguientes:

Fanon, al ser uno de los fundadores de una forma de pensamiento propia y original que se desarrolla desde la posición del colonizado, en su toma de conciencia política que lo dirige hacia la praxis emancipadora, individual y colectivamente, pone las bases de un paradigma que es conveniente considerar como punto de partida, tanto por su aportación teórica como por sus consecuencias prácticas. Más que un académico, Fanon fue de hecho uno de los líderes representativos de la lucha por la liberación nacional de los pueblos africanos, por lo que con él ya no solo se trata de criticar el nacionalismo y sus contradicciones, sino de cómo organizarse para fundar un Estado-nación consistente con la identidad y aspiraciones de quienes fueron subalternados.

De manera análoga, los desarrollos conceptuales de Bouteldja se apoyan en su situación existencial y su práctica política como líder ideológico del partido político de los *indígenas de la república* en Francia, quienes representan la continuación de la lucha iniciada por la generación de Fanon, ya no en el contexto de la liberación nacional, sino en el de los descendientes de la migración de las colonias nacidos en la metrópoli, lo cual pone en cuestión no solo la conformación de una nación, sino la modificación desde su interior de la nación imperialista a partir de la definición de la identidad político-cultural de quienes han sido marginados en términos de raza y clase.

Todorov, por su parte —quien como inmigrante búlgaro en Francia no es del todo ajeno a la marginación discutida por Bouteldja— se preocupó de discernir las bases de la relación que el colonizador establece con el *otro* a partir de la imposición violenta de su perspectiva. Aunque el caso que Todorov discute es anterior al del surgimiento del Estado-nación —el proceso de conquista y colonización de América—, por lo que sus procesos de sujeción y emancipación no se pueden equiparar, ciertamente hace notar —como Bouteldja (2017) o Dussel (2000; 2008; 2015)— que la lógica de los procesos de colonización modernos comenzó de hecho con la expansión de los imperios ibéricos y su efecto sobre las poblaciones que a partir de entonces serían consideradas *indígenas* en América, lo cual condicionó desde entonces un marco a partir del cual se definirían las identidades, dando origen a una dialéctica propiamente moderna.

Con lo anterior, se pretende poner las bases para cuestionar las implicaciones del proyecto descolonizador que intenta llevar a cabo procesos de transformación de las formas de identificación como parte de su lucha por superar el imperialismo, en oposición a enfoques hermenéuticos que se plantean como objetivos la interpretación del sentido de tradiciones culturales y su posible reconocimiento e integración por parte del Estado, lo cual suele llevar a posiciones políticas conservadoras y hasta reaccionarias. En el marco de la lucha decolonial, la discusión llevará más bien de la cuestión de la liberación nacional a los dilemas de migrantes, refugiados y sin-Estado en su esfuerzo por pertenecer a una comunidad y gozar de derechos, no solo como miembros de un grupo étnico, sino en una perspectiva universal y global, lo cual nos enfrentará de nueva cuenta a la problemática de la aplicabilidad de los derechos humanos identificada por Arendt. Por ello, he considerado oportuno recurrir a la crítica de los síntomas estructurales de la soberanía moderna que Giorgio Agamben (2006) realiza en su *Homo Sacer*, que toma como base precisamente los textos de Arendt en cuestión.

Finalmente, a través de desarrollos teóricos de Judith Butler, Alain Badiou y Slavoj Žižek se discutirá a nivel general el problema del entrecruzamiento entre la identidad cultural y la acción política del sujeto que pretende superar las inconsistencias del nacionalismo, considerando la posibilidad de su intervención performativa en el orden de representaciones culturales, el reconocimiento de los acontecimientos políticos que las intervenciones del espacio público podrían generar y la crítica de la ideología requerida para precisar el sentido dialéctico de sus estrategias y evitar así falsas identificaciones que terminen por ofuscar la comprensión del conflicto y distorsionar el sentido de su lucha, como sucede con el liberalismo progresista, los populismos y los fundamentalismos.

De manera similar a los demás autores, he elegido a estos últimos por ser referentes elementales de la discusión filosófica, en el desarrollo conceptual de las nociones en cuestión: *performatividad*, *acontecimiento* y *crítica de la ideología* respectivamente. Además, me parece, su origen europeo o norteamericano, así como su posición privilegiada en la academia y el espacio público occidentales, no es impedimento para introducir sus argumentos en la discusión sobre los procesos de descolonización; su aportación a la dialéctica que aquí nos interesa discernir no solo es clara y consistente en términos teóricos, pues también han asumido en su práctica política un compromiso y una militancia por las causas decoloniales:

Butler es una de las figuras norteamericanas más notorias en la reivindicación de las demandas de quienes asumen identidades marginalizadas —con cuestionamientos que enfatizan los problemas de género, pero que se extienden a la totalidad de la cultura; de hecho, el texto aquí referido corresponde a una discusión que entabla con la notable pensadora decolonial Spivak (2009) —. Badiou es una de las referencias centrales en las discusiones actuales sobre el marxismo y su dialéctica —lo cual considero tema imprescindible dada la temática discutida—, cuya perspectiva ha desarrollado en concordancia con su compromiso político concreto con los trabajadores inmigrantes en Francia, utilizando para ello el término de *proletariado nómádic*o. Žižek es quizás el referente más conocido a nivel mundial del desarrollo de la dialéctica —desde su origen hegeliano— y la crítica de la ideología que ella requiere, los cuales ha aplicado de manera incansable en la discusión de todo tipo de problemáticas político-culturales, entre las que, por supuesto, no ha dejado de abordar el nacionalismo —particularmente cercano a él por su origen balcánico— y la emancipación decolonial. Al igual que los autores precedentes, su marco teórico corresponde a su compromiso político, que se ha alineado con las causas de los palestinos, los kurdos o los *dalit* y la minoría Kuki en India, y en función del cual ha discutido de manera polémica la crisis que enfrenta Europa en la recepción de migrantes y refugiados.

En un mundo donde la convivencia a nivel global es atravesada por divisiones que confrontan a las poblaciones en función de su identificación nacional, en franca contradicción con las dinámicas de producción y las condiciones necesarias para mantener la vida, más allá de estudios regionales y descriptivos de las distintas representaciones culturales o de la interpretación y conservación de tradiciones, modos de vida y afiliaciones étnicas, se impone la necesidad de cuestionar filosóficamente las antinomias del sistema que reproduce la pertenencia cultural y sus conflictos políticos a modo de un mapa cognitivo —en referencia al término propuesto por Fredric Jameson (1995) para analizar la lógica cultural de la proliferación de representaciones de la posmodernidad— que nos permita discernir su dialéctica y tomar decisiones conscientes desde las distintas posiciones político-culturales que hemos de asumir como actores del complejo panorama global actual.

La contradicción del Estado-nación

En la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo*,¹ dedicada a analizar el imperialismo, Hannah Arendt explica cómo la idea del Estado-nación llegó a su límite y entró en una serie de contradicciones irresolubles entre 1884 y 1914, lo cual generó las condiciones que llevaron a las Guerras mundiales y a varios de los principales conflictos sociopolíticos de nuestra civilización hasta la fecha, entre los que figuran la falta de claridad respecto a la identidad de las comunidades políticas, los problemas derivados de la colonización, la migración ilegal, los refugiados y las personas sin Estado (*stateless*).

Aunque se puede sostener que culturalmente los orígenes del nacionalismo se ubican en los últimos siglos de la Edad media y los comienzos de la Modernidad (Hayes, 1926; Hayes, 1966),² para Arendt la idea del Estado-nación, como estructura política, se consolida con la Revolución francesa en la culminación del proceso de emancipación de la burguesía y su lucha por el poder con el Antiguo régimen, lo cual implica no solo una dimensión política sino también una económica. ¿La nación es entonces la expresión política de la hegemonía económica de la burguesía? Para Arendt no podemos reducirla a esta fórmula, porque su constitución implica una serie de contradicciones entre lo político y lo económico que se tradujo en relaciones inconsistentes entre la pretensión de fundar un Estado basado en la identidad nacional y la dinámica económica de expansión constante más allá de sus fronteras que impulsó el imperialismo.

En lo político, el Estado-nación busca fundarse en el consentimiento activo a su gobierno de una población homogénea en función de sus intereses comunes, el cual, en consecuencia, no es más que el representante de su voluntad unificada.³ En lo económico, el imperialismo funciona bajo la ideología de la expansión transnacional constante y no requiere de formas de integración política, por lo que para implementarse termina recurriendo a la imposición de mecanismos de explotación sin tomar en cuenta el consentimiento de las poblaciones involucradas. La contradicción puede expresarse de la siguiente manera: “En contraste a la estructu-

1 “Imperialism” (Arendt, 1962, pp. 123-304).

2 Entre los siglos XIV y XVI, como forma de identificación propia de la hegemonía política de los reinos y principados europeos que paulatinamente superaban la feudalización y se afirmaban como entidades soberanas frente a la institución universal de la Iglesia, en franca crítica a su ideología, lo cual fue poniendo las bases de los cismas y de la Reforma protestante.

3 Como expresa la teoría del contrato social en la formulación elaborada por Jean-Jacques Rousseau (2008), en su obra clásica.

ra económica, la estructura política no puede expandirse indefinidamente, porque no está basada en la productividad humana, la cual es, de hecho, ilimitada” (Arendt, 1962, p. 126).⁴

Con base en tal comprensión de la contradicción propia de la política nacionalista de la burguesía emancipada, Arendt (1962) explica, por ejemplo, cómo el imperio británico promovió la preservación de la cultura autóctona de las colonias sin ofrecer representación o derechos políticos acordes con la idea de nación, lo cual ilustra la manera en que se fueron dando las condiciones para el surgimiento de la ideología racista con que los Estados metropolitanos, en un gesto paternalista, se relacionaron con sus colonias. La nación fue así la forma de identidad política de las potencias imperialistas, las cuales se distinguían a sí mismas de la población de las colonias a través de la noción de raza. Promover la etnicidad de las colonias fue un instrumento de distinción racial que ideológicamente justificó mantenerlas fuera del ámbito de la nación y de los derechos políticos que les hubieran correspondido. Como indica uno de los subtítulos del capítulo, *la unidad racial se convirtió en el sustituto de la identidad nacional*,⁵ lo cual fue llevando a la aceptación de la ideología de que la unidad política requería un origen común, ya sea étnico, ya sea biológico como en el nazismo.

En relación a estas condiciones, Arendt (1962) interpreta la posición política de Edmund Burke, quien prefería los *derechos de los ingleses a los derechos del hombre* proclamados por los revolucionarios franceses. Burke cuestionaba a qué hombre en concreto referían los supuestos derechos proclamados por la Revolución. En los límites de una forma de identidad nacional como la inglesa se puede determinar con claridad lo que corresponde a cada individuo como derecho y responsabilidad, pero ¿cómo definir los derechos de un hombre genérico más allá de la nación? El problema que Arendt identifica es que el *hombre* de los derechos universales, sin un entorno nacional que lo dote de un carácter legal específico en función del cual pueda hacer valer sus derechos, es una noción abstracta que, en términos prácticos, solo puede referir al conjunto de

4 Más tarde, Arendt (2015) explicará en *La condición humana* que lo político no puede basarse directamente en las actividades productivas, como la labor y el trabajo, sino en la acción conjunta (*action in concert*). Tal distinción de actividades refiere a la división aristotélica entre *poiesis* y *praxis*, sobre la que se funda la separación clásica del ámbito doméstico (*oikos*) y el político, o de lo privado y lo público.

Nota: Todas las citas de textos en inglés son traducidas al español por el autor del artículo.
5 “Race Unity as a Substitute for National Emancipation” (Arendt, 1962, p. 165).

individuos que, a partir de la reconfiguración política de Europa ocasionada por los acontecimientos de la Primera guerra, quedaron excluidos de cualquier comunidad política.

En el último ensayo del capítulo,⁶ Arendt desarrolla el argumento de que la decadencia del Estado-nación por el fracaso de las políticas imperialistas, que llevaron a las potencias a enfrentarse en las Guerras mundiales, es el correlato del fracaso de los *derechos del hombre* que, en ese contexto, simplemente no pueden ser aplicados. Y su síntoma son todas las personas sin Estado (*stateless*) —“el grupo más sintomático en la política contemporánea” (Arendt, 1962, p. 277)— que desde entonces no han dejado de reproducirse y pulular por todo el mundo.

El problema concreto es que la forma de organización política del Estado-nación, que se impuso a partir de la Revolución francesa como la hegemónica, fue incapaz de ofrecer lugar a la diversidad de habitantes que componían los imperios del Antiguo régimen⁷ tras su caída. Se intentó organizar Estados nacionales de acuerdo a las características étnicas de estos habitantes, por lo que su configuración fue solo la expresión de los grupos mayoritarios. Así, la cuestión que no fue atendida es a dónde enviar a los individuos de los grupos minoritarios. Los casos de los armenios y los judíos fueron particularmente representativos, ya que ambos grupos, como síntomas de la insuficiencia del Estado-nación, *de facto* perdieron sus derechos humanos y fueron víctimas de políticas genocidas.⁸

Arendt (1962) identifica esencialmente dos causas del fracaso del nacionalismo: 1) Su pretensión de homogeneizar una población. 2) Y que esa homogenización requiera un enraizamiento en el suelo. Ambos principios, a su parecer, contradicen las dinámicas sociales, económicas y políticas del momento histórico. Más de 100 millones de individuos quedaron fuera del reacomodo, lo cual representaba el 25% de la población europea y hasta el 50% de la población en algunos Estados. Evidentemente, el *status quo* europeo se estaba desmoronando. Estas personas ni siquiera

6 “The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man” (Arendt, 1962, pp. 267-304).

7 Los imperios austrohúngaro, ruso y otomano.

8 Sobre el impacto de estas condiciones políticas en la cultura judía de la época en particular, consúltense: Arendt (1978; 1997; 2007). El primer capítulo de *Los orígenes del totalitarismo* (Arendt, 1962, pp. 3-120) dedicado al antisemitismo en Europa también desarrolla un estudio destacado del ambiente cultural de la época donde se fue desarrollando el racismo nazi. Respecto a las condiciones de representación en que se gestó el genocidio armenio, consúltense: Göçek, Suny y Naimark (2011).

aspiraban, como las colonias, a la liberación nacional o la lucha por la autodeterminación. Literalmente carecían de toda posible determinación política, por tanto, para calificarlos solo quedaba la categoría genérica de *hombre*, lo cual, irónicamente, fue la causa de su deshumanización.

Esto lleva a Arendt a criticar la noción de soberanía bajo la que se legitiman los Estados-nación, por privilegiar un supuesto interés nacional sobre los distintos intereses comunes como los de las minorías. Lo irónico de la soberanía es que perpetúa conflictos en tiempos de paz como si estuviera en una guerra constante por defender la integridad nacional. La “soberanía en ningún lado es más absoluta que en asuntos de ‘emigración, naturalización, nacionalización y expulsión’” (Arendt, 1962, p. 278). Es decir, en estos asuntos en los que se determina quién puede formar parte de la nación y quién no, es donde con claridad se pueden discernir los límites de la política nacionalista, sus conflictos y su carácter contradictorio e insostenible. “Uno está casi tentado a medir el grado de infección totalitaria por qué tanto los gobiernos en cuestión usan su derecho soberano a la desnaturalización” (Arendt, 1962, p. 278).

Ahora bien, ante la política nacionalista de asimilación o liquidación, Arendt menciona que los grupos minoritarios empezaron a organizarse en congresos internacionales. La cuestión entonces era qué identidad política asumirían, bajo qué principios en común podrían organizarse para defender sus derechos políticos más allá de los límites del Estado-nación. Al solo compartir su condición de excluidos no pudieron consolidar una base sólida para la organización política eficaz. En tal situación no eran más que hombres sin atributos; y justo a ello se resistían, es lo que querían superar, lo que no soportaban ser. Por ello, Arendt (1962) apunta que los sin-Estado preferían asumir una nacionalidad aún sin ser ciudadanos de un Estado-nación. Identificarse con la instancia que los discrimina y excluye era más deseable que simplemente reconocerse como excluidos sin otra determinación.

Lo que muestra Arendt es que el desarrollo del Estado-nación como culminación del proceso de emancipación de la burguesía, al consolidarse como la base de su hegemonía, desencadenó una serie de contradicciones entre la definición de la comunidad, la ciudadanía política y la expansión económica que es la actividad que en el fondo encumbró a su clase. Estas contradicciones se expresan por un lado en las políticas racistas de las naciones metropolitanas respecto a sus colonias y, por otro, quizá de manera

más radical, en una crisis de migrantes, refugiados y, en su extremo, en un enorme número de personas que quedan sin la protección de cualquier ordenamiento político, reduciéndolos a la condición de meros hombres, lo cual termina por inhabilitar los *derechos del hombre* promulgados por los revolucionarios franceses al no poder ser garantizados por ninguna entidad política.

La lucha anticolonial

Respecto a la deshumanización colonial-racista, Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra* también elabora una crítica al nacionalismo⁹ desde el punto de vista de la lucha por la emancipación de las colonias. Arendt mostró la contradicción de la política colonialista que niega derechos nacionales a los habitantes de las colonias y les impone, como rasgo de identidad definitorio, el estigma de la diferenciación racial. ¿La lucha por la emancipación en este contexto debe aspirar a la constitución de una nación propia? Aunque Fanon no rechaza esta aspiración, muestra que la cuestión es complicada.

El nacionalismo, por su origen burgués, suele ser utilizado como justificación para la imposición de los intereses de esta clase, por lo que puede funcionar como extensión de la explotación colonialista, incluso tras la lucha por la independencia de la nación y su reconocimiento internacional como instancia soberana.¹⁰ Fanon argumenta que la lucha por la independencia bajo la bandera del nacionalismo suele solo sustituir la burguesía metropolitana por la burguesía local, conservando en esencia las condiciones de explotación, así como los motivos identitarios discriminatorios, en situación, además, de ineficacia económica, lo cual volverá a someter a la nación emergente al poder de los grandes capitales internacionales y su mayor capacidad de producción.

Sin embargo, Fanon no rechaza como tal la identidad nacional e intenta desarrollar la idea de lo que podría llegar a ser una nación legítima como aspiración de las luchas de las poblaciones colonizadas.¹¹ ¿En qué

9 En el capítulo “Desventuras de la conciencia nacional” (Fanon, 1963, pp. 136-187).

10 Considérense al respecto los estudios de Pablo González Casanova (2006, pp. 185-205) sobre la sociología de la explotación colonial y particularmente su distinción entre colonialismo externo e interno. El externo refiere a la fase imperialista e internacional que ya hemos descrito con Arendt. El interno refiere a la perpetuación de las estructuras de explotación al interior de la nación incluso tras su supuesta emancipación como instancia soberana frente a otras naciones.

11 En el capítulo “Sobre la cultura nacional” (Fanon, 1963, pp. 188-227).

sentido, desde la perspectiva decolonial de Fanon, puede una nación ser legítima? ¿Es posible purgar la cultura nacional de sus elementos discriminatorios y excluyentes? ¿De las contradicciones que, desde la perspectiva de Arendt, parecen irresolubles?

Según Fanon: “Ha podido sorprender la pasión dedicada por los intelectuales colonizados para defender la existencia de una cultura nacional” (1963, p. 191). ¿Por qué, para ellos, era tan importante encontrar, incluso inventar,¹² una cultura nacional como base identitaria para la lucha por la emancipación colonial? ¿No argumentaba ya Arendt (2007a), con el ejemplo del caso judío, que las aspiraciones nacionalistas como las del sionismo, a pesar de tener la intención de emancipar a su población, terminan reproduciendo las contradicciones del nacionalismo, en este caso en Palestina, sometiendo a las poblaciones árabes?

Para Fanon, “esta búsqueda apasionada de una cultura nacional más allá de la etapa colonial se legitima por la preocupación que comparten los intelectuales colonizados de fijar distancias en relación con la cultura occidental en la que corren el peligro de sumergirse” (1963, p. 191). ¿No es, sin embargo, lo propio del desarrollo de la cultura occidental, por su desarrollo político, tratar de limitar la dinámica sociopolítica al ámbito de la nación? ¿Cómo encontrar una cultura nacional propia y al mismo tiempo distanciarse de la dinámica cultural impuesta por Occidente, sin seguir reproduciendo sus contradicciones?

En referencia a los procesos de emancipación en África, que intentaban organizarse en congresos continentales –como su contraparte europea de los sin-Estado–, Fanon señala que la “cultura que se afirma es la cultura africana” (1963, p. 193) y no la de cierta nación, porque en este caso los colonizadores, con su ideología racista, no proyectaron su desprecio a nacionalidades específicas, sino al continente entero reduciéndolo al calificativo de *negro* en su totalidad. La cultura nacional a la que refiere Fanon, irónicamente, es en realidad una trasnacional, incluso intercontinental: una cultura negra. Esta dinámica se replica en otras regiones colonizadas, en la forma de una cultura árabe, una latinoamericana, una india, una del sudeste asiático, etc. Lo que muestra Fanon es que los intelectuales colonizados intentaron desarrollar la dialéctica implícita en la contradic-

12 Considérense al respecto los estudios promovidos por Hobsbawm y Ranger (2002) sobre la invención de tradiciones como intentos de introducir a las distintas poblaciones, tanto metropolitanas como colonizadas, a los procesos culturales y sociales que requería la producción económica moderna.

ción que los occidentales iniciaron con el proceso imperialista. No es, pues, que promuevan identidades raciales, sino que parten del hecho de la imposición racista por parte de Occidente como configuración de las relaciones entre naciones a nivel global.¹³

En otro lugar, Fanon (2009) explica cómo él mismo tomó conciencia de su *negritud* (*noirceur*). La ocasión ocurrió cuando tuvo oportunidad de sentir la mirada del hombre blanco al migrar a Francia. De inmediato sintió una especie de carga sobre él, por la cual reconoció que, en el mundo del hombre blanco, el hombre de color encuentra dificultades en el desarrollo de su esquema corporal. Es decir, Fanon, en tanto migrante de una región sometida por los procesos coloniales, al viajar al entorno de vida de los pueblos dominantes, se encontró con la evidencia de que su identidad está de entrada determinada por un conocimiento implícito que lo ubica en una situación desventajosa, la cual describe de la siguiente manera: “una estructuración definitiva del yo y del mundo (definitiva porque se instala entre mi cuerpo y el mundo una dialéctica efectiva)” (Fanon, 2009, p. 112). El reconocimiento de la dialéctica, lejos de llevarlo a una aceptación conformista de su destino impuesto por Occidente, le permitió comprender el sentido de su posición en la historia y de su lucha: “descubría mi negrura, mis caracteres étnicos” (Fanon, 2009, p. 113). Aquí es fundamental destacar que la referida identidad de Fanon no corresponde con las tradiciones y costumbres de su lugar de origen o su nacionalidad, sino con lo que la dinámica global exigió de él a partir de que lo empujó a migrar y a convivir de lleno con la asimetría racial. Por ello, Fanon nos explica: “Yo decidí, como me era imposible partir de un *complejo innato*, afirmarme en tanto NEGRO” (2009, p. 115). La comprensión de la asimetría racial que pudo descubrir solo desde la situación de inmigrante, en su contacto con la sociedad imperialista, le permitió precisar su identidad en la dinámica global como agente de lucha y resistencia y, con ello, superar la condición de sometimiento.

Sin embargo, a nivel colectivo, continental y global,¹⁴ este descubri-

13 En este sentido, como ha establecido Dussel (2008), la Modernidad, antes de ser un proyecto epistémico que tiene su origen en el pensamiento cartesiano, es uno de emancipación político-cultural que tienen su origen en la colonización de América y sus contradicciones que llevaron a los intelectuales del siglo XVI a un replanteamiento de la concepción del mundo. Sobre el predominio del eurocentrismo en las ciencias sociales, consúltese también Dussel (2000).

14 Por el carácter global del imperialismo, el reto del pensamiento decolonial es pensar sus procesos de lucha y sus identificaciones, como ya había identificado el marxismo, en esa misma escala. Al respecto, consúltese: Castro-Gómez y Mendieta (1998).

miento de la identidad étnica es más conflictivo, ya que, como en el caso africano, la “cultura negro-africana se fraccionaba porque los hombres que se proponían encarnarla comprendían que toda cultura es primero nacional” (Fanon, 1963, p. 197). El nacionalismo, pues, lejos de crear un vínculo que diera unidad en la lucha y claridad en los propósitos comunes, como en el caso europeo referido por Arendt (1962) o como en el árabe también referido por Fanon (1963), reprodujo divisiones y conflictos. Por ello, Fanon reconoce que la “fe proclamada en la existencia de una cultura nacional es en realidad un retorno ardiente, desesperado, hacia cualquier cosa” (1963, p. 199). Ahora bien, a pesar de su indeterminación, este deseo, más allá de cualquier organización nacional actualmente existente, bien puede ser la clave de la emancipación de los pueblos colonizados.

La búsqueda de Fanon de una identidad cultural emancipadora no parece limitarse a la constitución de un Estado-nación al estilo occidental, sino que refiere al esfuerzo de los intelectuales colonizados que “recogen todas las determinaciones históricas que los han condicionado y se sitúan radicalmente en una ‘perspectiva universal’” (Fanon, 1963, p. 199). Este posicionamiento en perspectiva universal es clave no solo para entender la lucha por la emancipación, sino el sentido de los derechos del hombre que Arendt (1962) cuestiona. Si las fases de la lucha anticolonial, como afirma Fanon (1963), se desarrollan a partir de la asimilación de la cultura del ocupante y de tratar de equiparar las obras propias a las de la metrópoli, el proceso solo tendrá sentido si en lugar de buscar reconocimiento por el ocupante esa apropiación lleva a sacudir a un pueblo para que sus habitantes se conviertan en “portadores de una nueva realidad en acción” (Fanon, 1963, p. 203). El punto es que la nación emancipada no puede medirse en función de elementos culturales autóctonos, ni de la apropiación de la cultura del colonizador, “sino que se manifiesta en la lucha que realiza el pueblo contra las fuerzas ocupación” (Fanon, 1963, pp. 203-204). Solo si la apropiación se entiende en el sentido de lucha y resistencia, como esfuerzo de ubicarse en una perspectiva universal frente al ocupante, se puede hablar de acción emancipadora en que una auténtica nación se construye.¹⁵

15 Gilles Deleuze (2013) planteó la cuestión de la conformación de la identidad en la resistencia, no solo como la persistencia en el tiempo de una forma cultural determinada, sino como un acto creativo, ofreciendo como ejemplo a Palestina que, a su parecer, existe como pueblo a partir de que empezó a resistir la imposición sionista. Esta perspectiva nos puede dar una clave para interpretar la noción de voluntad general de Rousseau (2008), la cual fue una de las principales influencias ideológicas de la Revolución francesa, como producto de la resistencia contra el absolutismo y no, como supone Arendt (1965), como imposición de

Esa nación, a su vez, claramente se opone al nacionalismo denunciado por Arendt (1962), porque no es producto de un intento de organización de la diversidad étnica en función de los intereses económicos de la burguesía, “sino el resultado inerte y ya negado de adaptaciones múltiples y no siempre coherentes de una sustancia más fundamental que está en plena renovación” (Fanon, 1963, p. 204). Una sustancia que, más que estar ya dada en el mundo como una esencia estable y realizada, se desarrolla dialécticamente en un proceso de constante negación, superación e invención; como una nación que, más que imponer límites y dictar quién pertenece y quién queda fuera, siempre está por realizarse en un constante movimiento caracterizado por la lucha, la cual permite superar el particularismo y asumir una posición universal, es decir, no de compromiso con una identidad nacional particular, sino de responsabilidad global.

Bajo esta perspectiva, la “cultura nacional es el conjunto de esfuerzos hechos por un pueblo en el plano del pensamiento para descubrir, justificar y contar la acción a través de la cual el pueblo se ha constituido y mantenido” (Fanon, 1963, p. 214), siendo tal acción la lucha por encontrar una forma de reivindicación nacional en que los intereses en común sean reconocidos en una perspectiva universal y no particularista y excluyente. Así entendida, “la conciencia nacional es la forma más elaborada de la cultura” y ella “no es el nacionalismo” sino “la única que nos da dimensión internacional” (Fanon, 1963, p. 226), bajo la condición de que pueda traducir la voluntad de los intereses comunes de quienes aspiran a la emancipación.

Esta aspiración de Fanon a una auténtica cultura nacional, ¿no es utópica? Para abordar con más detalle el problema retomemos el análisis de Tzvetan Todorov (1998) en *La conquista de América* acerca de las relaciones entre *descubridores, conquistadores, colonizadores, evangelizadores*, etc., con las poblaciones originarias a las que terminan sometiendo y que son, en la visión de Fanon, el sujeto que desde su posición de inferioridad luchará a lo largo de distintos momentos históricos por encontrar su propia identidad nacional.

A lo largo de su texto, Todorov (1998) muestra cómo distintas figuras representativas del proceso de colonización de América¹⁶ –Cristóbal

la mayoría que prefigura el fracaso de la soberanía de los Estados modernos.

16 Como indicamos en la introducción, aunque el proceso de colonización de América es anterior al del imperialismo de los Estados-nación, en él, como Todorov hace notar –y como sostienen Dussel (2000; 2008; 2015) o Bouteldja (2017), a quien discutiremos más adelan-

Colón, Hernán Cortés, Bartolomé de las Casas, principalmente; pero también Bernardino de Sahagún, Alvar Núñez Cabeza de Vaca o Diego Durán— desarrollaron exitosamente estrategias de representación que les permitió relacionarse con las poblaciones originarias, pero sobre todo imponerse a ellas, al establecer una asimetría de poder entre ambos grupos. Es decir, los colonizadores demostraron poseer una comprensión de la dialéctica implícita en la representación de identidades superior a la de los pueblos originarios, lo cual les dio ventaja en los procesos de comunicación, negociación, integración y dominación, a costa en la mayoría de los casos del sometimiento, la falta de reconocimiento y la degradación de las condiciones de vida de estos. Específicamente, Todorov refiere la superioridad en las técnicas de representación al desarrollo de la escritura y la reproducción masificada de textos de los pueblos occidentales modernos, lo cual “favorece la improvisación a expensas del ritual como también ocurre con la concepción lineal del tiempo o, de otra manera, con la percepción del otro” (1998, p. 262). Podemos identificar en esta interpretación una especie de crítica de la racionalidad instrumental moderna, así como de su efecto colonizador y destructor de las culturas tradicionales, similar a la de la Escuela de Frankfurt.¹⁷ Empero, lo que a Todorov le interesa enfatizar es la manera en que ha condicionado la relación con el *otro*, quien permanece fuera de su horizonte hermenéutico en momentos cruciales como la conquista. Ciertamente, la subjetividad moderna se desapega del ritual y asume una eticidad utilitarista y pragmática que le da flexibilidad en los intercambios simbólicos. Pero ¿de qué manera afecta la percepción del otro —quien, como vimos con Arendt y Fanon—, terminó reducido a categorías raciales denigrantes?

Todorov utiliza a Cortés como ejemplo de “la capacidad de los europeos de entender a los otros” (1998, pp. 257-258), de comprender sus motivos, de meterse en su piel al conocer su lengua, su política y sus métodos de comunicación, con el fin de imponerse y asimilar a los indios a su propio mundo. “[L]os frailes franciscanos adoptan en la misma forma las costumbres de los indios (ropa, comida) para convertirlos mejor a la religión cristiana” (Todorov, 1998, p. 258). Durán y Sahagún los documentan a modo de etnólogos. De las Casas incluso aboga por ellos y Cabeza de

te— se prefigura ya el modo de relación con el *otro*, que desde entonces será definido como *indígena*, propio de la dialéctica moderna que llegará a su paroxismo en los siglos XIX y XX.

¹⁷ Las referencias clásicas al respecto son la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer (1998), las críticas de Benjamin (1968; 2003; 2008) del concepto de historia y del desarrollo de los procesos de reproducción técnica.

Vaca hasta se integra a su comunidad. El punto de Todorov, sin embargo, es que todo siempre acontece desde la perspectiva del colonizador; este es el que entiende, el que asimila, el que documenta, el que aboga, el que establece el criterio de espiritualidad en función del cual defenderlos, el que decide si se integrarán y valorarán las costumbres de los indígenas. Una población cuya cultura es moldeada bajo estos principios no puede aspirar a conformar una nación emancipada como la que pretende Fanon. Es decir, el nacionalismo lleva al racismo porque se basa en un grupo que concentra el poder de decisión e impone su perspectiva a otro que nunca toma la palabra ni actúa por sí mismo, por lo que solo es representado como lo que puede ser estudiado, documentado, conservado, explotado, defendido o desechado, pero no como quien puede decidir por sí mismo en franca oposición a la perspectiva dominante, al grado de volverse amenazante.

De acuerdo con lo expuesto, es claro que la emancipación requiere acción, y que esta tiene tanto un componente cultural como uno político. El colonizado no puede ser emancipado, sino que solo puede emanciparse por sus propios actos. Esto significa que culturalmente requiere formas de representación de sí mismo que no dependan del reconocimiento del Estado, de las organizaciones civiles, del concierto de las naciones dominantes, de la etnología, etc., y políticamente de la conformación de un colectivo que luche por asumir el control estatal y así promover su cultura, sus formas de representación de sí mismo, no solo como un modo de vida particular, sino como la aspiración universal del pueblo. Que el indígena deje de ser definido por el colonizador y comience a definir activamente el orden en el que a partir de ahora habrá de relacionarse con quien antes lo sometió.

La identidad político-cultural

Un caso ilustrativo de esta lucha y aspiración es el que podemos encontrar en el manifiesto del partido francés de *Los indígenas de la República*,¹⁸ escrito por la activista franco-argelina Houria Bouteldja (2017), donde reconceptualiza la noción de *indígena* para convertirla no solo en término de identificación de los miembros de su partido, sino en la base de una praxis estratégica y transnacional para posicionarse frente al imperialismo que define el actual orden hegemónico. De manera semejante a Fanon, lejos de

¹⁸ Aparte del manifiesto de Bouteldja, consúltese el siguiente diálogo sobre la articulación entre lucha de clases y lucha racial del partido para profundizar en su contexto: Krebbers (2016).

pretender funcionar más allá de categorías raciales o exigir su erradicación, las asume como propias, pues de hecho determinan la condición actual de su comunidad como descendientes de la inmigración de una colonia francesa.

La posición de Bouteldja se basa en la comprensión de que su identidad depende de las asimetrías generadas por la dinámica imperialista — por lo cual no puede regresar directamente, en un gesto fundamentalista, a sus raíces islámicas precoloniales— y de que su aspiración no es integrarse al modo de vida francés, sino integrar una comunidad sociopolítica entre quienes en Francia y el mundo comparten una posición análoga a la suya, en franca resistencia a la lógica del colonizador. El término *indígena* funciona para referir a tal comunidad porque, como veíamos con Todorov, solo existe como resultado de la confrontación entre el originario y el invasor. El indígena existe como producto de la imposición de la perspectiva del colonizador, como el negro lo es de la del hombre blanco.

Bouteldja denuncia a quienes, en un abuso de la hermenéutica,¹⁹ intentan reducir su identidad a una especie de esencia basada en ciertos documentos, como si contuvieran la clave de su desarrollo histórico: “Son muchos, aquellos autoproclamados expertos, sociólogos de bazar, antropólogos por dos pesos, que pretenden encontrar la clave de nuestros misterios en la interpretación del Corán y de los pliegos de nuestras famosas costumbres fósiles” (Bouteldja, 2017, p. 97). En contra, lo que genera un verdadero documento vivo, la base de un nuevo canon para una cultura y sociedad en formación, es su acción política conjunta: “la emergencia de un cuerpo político indígena” (Bouteldja, 2017, p. 99), que se viene gestando en Francia desde 1983 con la llamada *Marcha por la igualdad* que por primera vez llevó a la existencia política a la migración obrera proveniente de las colonias. Se da pues el fenómeno en que ya no es Francia quien moldea al indígena, sino que estos empiezan activamente a tratar de integrar a Francia a ellos: “nosotros participamos en la elaboración de la norma identitaria y, con ello, en el cuestionamiento del pacto republicano, que es también un pacto nacional-racial” (Bouteldja, 2017, p. 100).

Desde esta posición, si Francia aspira a superar su pasado colonialista, debe renunciar a cualquier tendencia integracionista —en boga entre los

¹⁹ Al respecto, me parece que Bouteldja estaría en contra de quienes, desde la filosofía hermenéutica, como Taylor (1994), intentan presentar el problema político del migrante como una exigencia de reconocimiento de sus costumbres como parte integrante de la diversidad cultural de la nación.

seguidores de extrema derecha de Marine Le Pen— “que ambicionaba hacer de nosotros franceses ‘como los otros’, en el marco de la nación imperialista” (Bouteldja, 2017, p. 100). El problema aquí es suponer que se tiene que aspirar a ser blanco, y justo ello es lo que cultural y políticamente se debe modificar; evitar que la raza tal como fue concebida por el colonizador sea constitutiva de la república. Por raza no se entiende solo una categoría biológica o étnica, sino todo lo que puede discernirse desde la perspectiva de los indígenas americanos tras su proceso de colonización:²⁰ “una globalidad caracterizada por el capital, la dominación colonial, el Estado moderno y el sistema ético que le es asociado, es decir, religión, cultura y lenguas” (Bouteldja, 2017, p. 103), lo cual, en síntesis, a juicio de Bouteldja, es la civilización moderna misma.

Así pensada, la perspectiva decolonial es la lucha por una universalidad que sea capaz de superar las contradicciones de la fallida búsqueda por la igualdad y libertad modernas. Pero ¿cuál es el contenido de esta nueva universalidad? ¿Qué tipo de cultura podría encarnarla? Bouteldja reconoce que ella no es el ejemplo de ese ideal: “¿Que qué soy yo? Yo lo sé... una mujer moderna e integrada, que no sabe hacer la *kesra* y a quien se le ha enseñado el orgullo de traicionar a su madre” (2017, p. 120). El reconocimiento de la falta de un modelo, sin embargo, no tendría que llevar a la inhibición o al estancamiento por falta de criterios, sino a la conciencia de que la nueva identidad cultural debe inventarse a través de la acción política.

¿Quién es pues el sujeto en función del cual se podría desarrollar esa cultura nacional por venir? Una de las apuestas políticas de Bouteldja es la integración de un cuerpo político de inmigrados: “El inmigrado es un hombre político que no es reconocido como tal” (2017, p. 114). Lo cual nos trae de vuelta al problema señalado por Arendt de cómo concebir la politización de quienes han sido excluidos, incluso más que los habitantes de las colonias, de cualquier colectivo políticamente organizado.

La exclusión radical a la que refiere Arendt se manifiesta fundamentalmente “en la privación de un lugar en el mundo que haga a las opiniones significativas y a las acciones efectivas” (1962, p. 296). Su diagnóstico de la situación de los migrantes ilegales, los refugiados y las personas sin Estado es que políticamente carecen de un lugar determinado en el mundo,

²⁰ Con ello Bouteldja reconoce su deuda con la tradición de pensamiento decolonial latinoamericano, entre cuyas influencias están los ya referidos Dussel (2000; 2008; 2015) y Castro-Gómez y Mendieta (1998), así como también Grosfoguel (2011).

lo cual los priva de cualquier tipo de derecho —anulando la eficacia de los derechos humanos— y en consecuencia inhibe su capacidad de pensar y actuar. Lo único que en su opinión podría humanizarlos es asegurarles el derecho a ser parte de algún tipo de comunidad política, garantizar el “derecho a tener derechos” (Arendt, 1962, p. 296), lo cual solo sería posible si existiera una esfera de acción política alternativa a las naciones. A su vez, la igualdad como principio rector de los derechos humanos falla cuando no es concebida como resultado de la acción organizada y termina decretándose como rasgo innato: “No nacemos iguales; nos volvemos iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de garantizarnos mutuamente derechos iguales” (Arendt, 1962, p. 301).²¹

La humanización solo es posible en la acción política de una comunidad que ofrece las condiciones para reconocer a un individuo como igual al resto en términos de derechos y no de cualidades naturales.

Si un negro en una comunidad blanca es considerado un negro y nada más, pierde junto con su derecho a la igualdad la libertad de acción específicamente humana; todas sus acciones son ahora explicadas como consecuencias ‘necesarias’ de ciertas cualidades ‘negras’; se ha convertido en cierto espécimen de una especie animal, llamada hombre (Arendt, 1962, p. 301).²²

Como vimos, Fanon, Todorov y Bouteldja reconocen que la emancipación decolonial depende de organizarse políticamente y dejar de ser visto como un ser natural u objeto de estudio antropológico, en el esfuerzo de encontrar una forma de identidad posnacional que responda a las exigencias globales. ¿Cómo podrían un refugiado o un inmigrante que han perdido todo arraigo comunitario encontrar algún tipo de pertenencia en función del cual aspiren a la emancipación?

Giorgio Agamben (2006) ha retomado específicamente el cuestionamiento de Arendt en su estudio del *Homo sacer*. A su parecer, los refugia-

²¹ Milner (2023) muestra cómo esta tendencia de invocar la igualdad en abstracto para abogar por las causas de los desfavorecidos sigue reproduciendo la ideología humanitaria y pseudo progresista de la burguesía liberal, dentro del aparato imperialista que actualmente tiene como punta de lanza a las instituciones culturales de los Estados Unidos.

²² Más allá de la *cuestión judía*, el tratamiento de asuntos raciales de Arendt ha sido controversial y se le ha criticado por falta de consistencia en sus apreciaciones (Gines, 2014), siendo su artículo sobre los acontecimientos en Little Rock (Arendt, 1959) uno de los ejemplos más referidos. En la presente cita, sin embargo, me parece que Arendt enmarca adecuadamente el problema como uno de exclusión política radical que deshumaniza a los afectados, y no simplemente como un tema de preferencias sociales, como sugirió en el caso de Little Rock.

dos, más aún que los colonizados, “al romper la continuidad entre hombre y ciudadano, entre *nacimiento y nacionalidad*, ponen en crisis la ficción originaria de la soberanía moderna” (Agamben, 2006, p. 167); encarnan la *vida nuda*, el mero hecho de existir, de estar vivos pero excluidos de todo derecho, lo cual a su juicio es la realidad del *hombre* al que refieren los derechos humanos: la de individuos que solo conservan como atributo su vida sin aspirar a la ciudadanía, y que por ello están a merced de la decisión soberana de cualquier Estado. Por eso, para Agamben (2006), la división fundamental del orden político moderno es entre lo humanitario y lo político, entre lo que es reducido a vida nuda y lo que desde la soberanía se justifica a sí mismo para disponer de aquel.

Para evitar la hipocresía del humanitarismo, Agamben señala que se debe “desligar resueltamente el concepto de refugiado (y la figura de la vida que representa) del de los derechos del hombre” (2006, p. 170) y denunciar que su condición, como mostró Arendt (1962), es de deshumanización por carencia de derechos; el refugiado es un síntoma, un concepto límite de la contradicción, crisis y fracaso del Estado-nación. Conservar el ámbito de lo humanitario solo reproduce el problema y la falta de claridad y distinción entre lo político y lo excluido.

Al respecto, Judith Butler –en diálogo con Gayatri Spivak– agrega que, aunque carezcan de protección, estos individuos permanecen bajo el poder del Estado, por lo que, en contra de Agamben, más que de vida nuda habría que pensar que “se trata de una vida saturada de poder” (2009, p. 49). En su opinión, no es solo que la condición de los sin-Estado sea reproducida por el Estado-nación, “sino por una operación de poder que busca alinear por fuerza la nación con el Estado” (Butler y Spivak, 2009, p. 51). De lo que se trata entonces para Butler es de entender que más allá de la contradicción propia de la noción de Estado-nación, está la operación de poder que la instaura y perpetúa, y cómo ello condiciona la existencia de los sin-Estado, no como vida nuda exterior a lo político, sino como sujetos que de hecho están bajo el poder del Estado: “No hay instancias indiferenciadas de vida nuda, sino estados de desposesión altamente judicializados” (Butler y Spivak, 2009, p. 73).

En consecuencia, la resistencia al Estado-nación debe venir de la esfera pública como ámbito de conformación de comunidad política alternativo y externo a su poder. Con lo cual, el problema no es la forma de soberanía moderna en cuanto tal, sino cómo encontrar formas políticas modernas

posnacionales desde la esfera pública que puedan abordar el problema masivo de los sin-Estado eficazmente al confrontar el marco legal, la pertenencia jurídica y las instituciones que definen los límites de la nación.

Por ello, para Butler (2009), lo importante es encontrar formas que desde la esfera pública constituyan *performativamente* la identidad del sujeto político, para que en su ejercicio hagan efectivos los derechos que exige y por los que lucha. Como ejemplo, refiere al acontecimiento *Nuestro himno* de 2006, en el que grupos de migrantes ilegales en Estados Unidos se manifestaron públicamente al entonar el himno norteamericano en español. Según Butler, esto significó una apropiación performativa de un signo de identidad nacionalista que, en su mero acto, es a su vez una reivindicación del derecho por el que se lucha. Cuando el himno estadounidense se canta públicamente en español, ¿a quién pertenece? El acto en cuanto tal pone en cuestión la identidad de quienes conforman la nación y su relación con la dinámica global. Cantarlo públicamente articula un gesto de pluralidad y pone en juego el lenguaje como instrumento a través del que se determina la pertenencia, en una pugna por controlar “los términos retóricos a través de los que la nación se reproduce” (Butler y Spivak, 2009, p. 85).²³

De acuerdo con Butler (2009), el evento en cuanto tal ocasionó una fractura desde el espacio público en la cultura nacional estadounidense, en un cuestionamiento profundo de sus nociones de identidad, igualdad y pertenencia. A su vez, fue un ejercicio de libertad a través del uso del lenguaje, lo cual implica que de cierta manera los migrantes ejercieron sus derechos de participación pública, aunque aún no fueran otorgados formalmente. De esta forma es como Butler interpreta el *derecho a tener derechos* mencionado por Arendt (1962): es el acontecimiento performativo de lenguaje que, antes del reconocimiento formal del derecho en la constitución de una comunidad, permite ejercerlo en un acto que modifica radicalmente las condiciones de identificación y pertenencia. No “puede haber una política de cambio radical sin contradicción performativa” (Butler y Spivak, 2009, p. 89). Ante el ejercicio de poder con el que se impone el Estado-nación como una situación contradictoria que excluye a individuos del derecho a pertenecer a la comunidad, estos pueden reclamar efectivamente su *derecho a tener derechos* al apropiarse del espacio público y hacer uso efectivo de su libertad e igualdad en acontecimientos

23 Dado que el lenguaje en esta perspectiva es la condición primordial de la acción, Butler reconoce que además de la performatividad se requiere de un proceso de deconstrucción de los textos en los que se constituye la nacionalidad, como establece Spivak (2010; 2010a).

que performativamente contradicen el orden cultural nacionalista y llevan la discusión al ámbito de la sociedad civil internacional para replantear las dinámicas del orden global.

Dialéctica y crítica de la ideología

De acuerdo con lo expuesto, la dialéctica de la identidad político-cultural en el marco del Estado-nación se pone en marcha con la imposición imperialista de los intereses económicos de la burguesía, lo cual genera contradicciones insostenibles en función de las que surge una serie de síntomas como el racismo o los sin-Estado, cuya posible superación consiste en generar un movimiento político de resistencia que aspire a consolidarse en una organización capaz de transformar el rumbo del Estado y sus elementos culturales.

Para Alain Badiou, esto nos enfrenta a la exigencia de identificar los acontecimientos donde se manifiesta la posibilidad de existencia de estos colectivos y reconocer el carácter que los define, lo cual a su parecer es esencialmente continuar con la tradición teórico-política del marxismo.²⁴ En este sentido, considera que no hay contradicción entre la organización política del proletariado, las luchas de los migrantes y refugiados, o la lucha anticolonial. Todas son expresiones de oposición a las contradicciones del capitalismo y ya desde Marx se reconocía que el proletariado está constituido por migrantes cuya diversidad no puede reducirse a cierta identidad cultural de origen étnico. Por ello, Badiou (2020; 2014), así como Badiou y Nail (2018) no tienen problema en considerar a los migrantes actuales como *proletariado nómada* y conservar con ello, desde una perspectiva maoísta, lo esencial de la lucha de clases marxista contra los principios de la propiedad privada.

Para Slavoj Žižek (2019), sin embargo, la dialéctica de la lucha política debería ser sometida a una crítica de la ideología para evitar cualquier distorsión de sus formas de identidad. A su parecer, se suele dotar al migrante o a los distintos tipos de identificación étnica de un carácter revolucionario que no siempre están en condiciones de asumir, lo cual termina funcionando como una manera de encubrir la lógica de las problemáticas concretas.

24 Badiou no solo es uno de los filósofos que actualmente sostiene lo que llama la *Hipótesis comunista* (Badiou, 2008), sino que intenta reformular los fundamentos de acción política desde una ontología a partir de la que se pueda dar cuenta de la capacidad transformadora de la realidad de los acontecimientos políticos (Badiou, 1999), lo cual lo coloca como uno de los filósofos vivos más influyentes.

Žižek (2016) considera que proyectar la posibilidad de cambio revolucionario en los migrantes o en la afirmación de rasgos de identidad como la lengua, la preferencia sexual o la etnicidad son falsificaciones que deben ser sometidas a crítica. En contra, la dialéctica debe partir de la ausencia de modelo identitario y afrontar el mero hecho de la *herida* producida por la imposición imperialista y la reproducción de sus contradicciones.

Žižek suele criticar la suposición de Butler de que el uso performativo del lenguaje por sí mismo genera acontecimientos políticos en los que se constituyen colectivos en resistencia. Suponer que la respuesta consiste en expresar en el espacio público un rasgo identitario oprimido, como el uso del español para entonar el himno estadounidense, es un malentendido acerca de lo que la imposición imperialista posibilitó desde un comienzo. Por ejemplo, en referencia a la lucha por la independencia de la India y la imposición del inglés en el régimen colonial, “esta imposición de un lenguaje extranjero creó la X misma que es ‘oprimida’ por él, es decir, lo que es oprimido no es la real y auténtica India precolonial, sino el sueño de una India nueva, universalista y democrática” (Žižek, 2016, p. 141). Lo emancipador no radica en aferrarse a cierto rasgo cultural supuestamente oprimido por el colonizador, sino en el reconocimiento de que la opresión colonial modificó por completo el panorama político-cultural, de manera que ya no es posible regresar a las antiguas formas de identidad, con lo que la identidad a asumir en la lucha por la emancipación es una incógnita, una X, algo que solo podrá definirse en el mismo proceso de resistencia, cuya lógica no puede determinarse de antemano.

Irónicamente, esta dialéctica implica que “el colonialismo británico —al menos indirectamente— creó las condiciones para un supuesto imperio de la Ley y la igualdad formal de todos los indios” (Žižek, 2016, p. 141). Bajo la identidad cultural precolonial, la India no hubiera aspirado a las formas de igualdad y libertad que son posibles a raíz del proceso de modernización que culminó con la Revolución francesa, aun cuando este sea el correlato del imperialismo. La tesis es que las contradicciones expuestas en este trabajo pusieron las bases de una cultura política de la emancipación que no puede ser reducida a formas culturales particulares, por lo que solo puede ser entendida en una perspectiva universal.

Así es como Žižek interpreta el gesto de El-Hajj Malik El-Shabazz de utilizar como parte de su identidad pública el nombre Malcolm X y no el árabe que adoptó en su vida privada. La X refiere a la necesidad de aprovechar la falta de identidad provocada por el mismo proceso colonizador

para abrir el horizonte de una identidad más universal: “La experiencia misma de una dimensión liberadora imprevista abierta por la esclavización” (Žižek, 2016, p. 142).

En este horizonte de emancipación abierto por la colonización, la dialéctica debe considerar la naturaleza de la relación de poder amo-esclavo que a partir de entonces se establece. Žižek utiliza el ejemplo que Frederick Douglass (2010) ofrece en su autobiografía de cómo tomó conciencia de su proceso de liberación. La esposa de su amo le estaba enseñando a leer, pero este se lo prohibió bajo el argumento de que lo estaba echando a perder como esclavo e incluso le causaba un daño. Tal intervención del amo, bajo la justificación paternalista de cuidar al esclavo, le abrió los ojos a Douglass y le permitió interpretar la lógica de la relación de poder:

Lo que más temía él [que aprendiera a leer] era lo que yo más deseaba [a partir de que se lo prohibieron]. Lo que él más amaba, era lo que más odiaba yo. Lo que para él era un gran mal, que había que evitar a toda costa, era para mí un gran bien, que había que perseguir con diligencia; y el argumento que él con tanto afán esgrimió, en contra de que yo aprendiese a leer, sólo sirvió para inspirarme el deseo y la decisión de aprender (citado en Žižek, 2016, p. 143).

La dialéctica de la identidad político-cultural aquí no es una de rasgos étnicos o costumbres asumidas como modo de vida, sino de la configuración del deseo en las tensiones provocadas por las relaciones de poder, entre una instancia que impone límites y prohibiciones como amo y otra que, o se somete a ella como esclavo, o se opone —distinción que recuerda aquella propuesta por Malcolm X (1963) entre *negro de casa* y *negro de campo*—, lo cual le permite a esta definir su propia identidad en relación a la apertura que la oposición en cuanto tal hace posible y cuyo sentido está aún por determinar. Es decir, no hay nada intrínsecamente revolucionario y emancipador en aprender a leer y escribir —por lo que los programas implementados desde el Estado suelen fallar, como la intención de la esposa de enseñarle a leer a Douglass—, así como tampoco lo hay en cantar el himno estadounidense en español. Lo revolucionario radica en la oposición de aquello que explícita o tácitamente es prohibido por la instancia imperialista con el fin de mantener al colonizado en su situación de inferioridad y sumisión. Un esclavo culto sigue siendo un esclavo; sin embargo, cuando un tipo de esclavitud requiere, para imponerse, que el esclavo permanezca en la ignorancia, solo entonces el conocimiento se vuelve potencialmente emancipador. De la misma forma, si el colonizador promueve la conservación y aprecio por las costumbres étnicas del colonizado, estas pierden su

potencial revolucionario. Lo emancipador radica en su propia alienación y en la oportunidad que esta ofrece de superar las condicionantes de una situación particular para ubicarse en una perspectiva universal.

En función de ello, podemos comprender las críticas de Žižek a los intentos liberales de combatir la opresión del Estado. El problema del progresismo liberal es que “continuará intentando alcanzar una ‘universalidad sin heridas’, un marco universal que no impacte violentamente sobre las culturas particulares” (Žižek, 2016, p. 147). Lo que hay que superar, por tanto, es la típica pretensión modernista de que es posible constituir un Estado-nación donde todas las particularidades culturales pueden convivir en mutuo respeto bajo un marco legal neutro, que considere a todos como esencialmente iguales, donde cada uno sea libre de buscar su felicidad como mejor le parezca.²⁵ La universalidad de la lucha decolonial tiene sentido solo porque reconoce las desigualdades, las heridas, la falta de libertades y no pretende que podemos funcionar sin ellas. La universalidad, pues, debe ser criticada en relación a su contenido particular, el cual, para aspirar a la emancipación, requiere de su alienación.

Como en la crítica de Arendt (1962) y Agamben (2006) a los derechos humanos, ninguna noción universal como la igualdad es eficaz por sí misma, y pensarlo así suele ser la causa de que omitamos criticar la noción de soberanía bajo la que pretende operar. Por ello, más bien, hemos de considerar que “toda noción ideológica universal siempre está hegemonizada por algún contenido particular que tiñe esa universalidad y explica su eficacia” (Žižek, 1998, p. 137). De ahí que sea necesario juzgar cómo se pretende aplicar el principio universal en cada caso particular, pues en ocasiones los casos particulares pueden distorsionar el sentido de los principios universales y estos usarse para ofuscar el juicio sobre casos particulares. Las discusiones ideológicas y las luchas políticas vinculadas se deciden en la adecuada interrelación entre el universal y los particulares en cuestión.

Así, “no basta con hacer crítica del origen particular de la noción universal” (Žižek, 1998, p. 139), lo cual se asemeja en parte a las argumentaciones de Arendt (1962) y Agamben (2006) aquí presentadas, sino que se deben evaluar sus relaciones para precisar su sentido en cada situación.

²⁵ Habermas (1994; 2008) es el representante por excelencia de esta idea liberal del Estado moderno como instancia puramente racional, simétrica y neutra que puede ofrecer lugar a toda forma de identidad cultural, siempre y cuando argumente su posición en términos de una racionalidad que pueda ser aceptada por todos.

Para ello, además, hay que considerar que “cada universal hegemónico tiene que incorporar *por lo menos dos* contenidos particulares: el contenido popular auténtico y la distorsión creada por las relaciones de poder y explotación” (Žižek, 1998, p. 140). Žižek compara esto con el análisis freudiano de los sueños, que plantea que en su conformación hemos de considerar tanto un pensamiento latente detrás de su expresión manifiesta, como un deseo inconsciente. Por ejemplo, en referencia al fascismo, Žižek supone que su eficacia radicó en transformar un deseo latente de emancipación de la sociedad europea de la época en un texto ideológico que continuó reproduciendo las relaciones de explotación y dominación imperialistas. Los dos contenidos particulares se condensaron como en los sueños, dando forma a un aparente ideal de cultura nacional como si fuera universal más allá de toda circunstancia, cuando en realidad no fue más que la distorsión de un principio por el cual las sociedades europeas se embarcaron en una pugna por la dominación mutua.

Igualmente, la naturalización de cualquier noción que pretenda abarcar la dinámica social en su totalidad, como sucede con el mercado en la ideología liberal, tiende a borrar la particularidad de la posición social de los participantes y a desestimar sus antagonismos, demonizando a los mecanismos de regulación como el Estado cuya principal función es tratar de mantener un mínimo de equilibrio social. Cuando esto sucede, según Žižek (1998), lo político suele retornar de forma arcaica —en analogía con las manifestaciones inconscientes del contenido reprimido de acuerdo al psicoanálisis— en el racismo o en las distintas polarizaciones del populismo. Por ello, el espacio público dominado por el liberalismo cae en una clara contradicción: fomenta por un lado la diversidad cultural en sus versiones folclóricas, pero a su vez genera las condiciones de rechazo paranoico de los migrantes, refugiados, sin-Estado y en general cualquier figura exterior que no ocupa un lugar estable y legalizado en el mercado. En consecuencia, su multiculturalismo se convierte en un intento de distinguir el nacionalismo sano del fanático, lo cual, como muestra Žižek (1998), está condenado al fracaso por su inconsistencia constitutiva. El punto es que no hay un *nacionalismo sano*, por lo que la crítica de la ideología no puede ser preceptiva; su función es confrontarnos con nuestros síntomas, como el criterio más certero de juicio político, y no decirnos cuál es la identidad nacional buena y cuál la que debemos prohibir.

En función de estos principios, para Žižek (1998) hay actualmente dos modos de universalidad en pugna, como de cierta forma ya había adelan-

tado Arendt (1962): la globalización, impulsada por el mercado mundial y una ideología de tolerancia multicultural que promueve la identificación con comunidades regidas por elementos étnicos precoloniales; y el Estado-nación, que exige una identificación secundaria para hacer valer los principios políticos de la Modernidad. Retomando el efecto de condensación de representaciones de los sueños, Žižek señala que “las identidades primarias sufren una suerte de transustanciación: comienzan a funcionar como la forma en que se manifiesta la identificación secundaria universal” (1998, p. 165); es decir, la pertenencia a la nación se experimenta como la identificación con ciertos rasgos étnicos.

Si como veíamos con Fanon (1963), la lucha decolonial busca una identificación con el Estado que supere la identificación étnica y aspire a una perspectiva que esté a la altura de la dinámica global en confrontación con el mercado, en el actual panorama ideológico liberal su objetivo se ve amenazado y puede ser constantemente distorsionado, ya sea como multiculturalismo, ya sea como fundamentalismo, lo cual reproducirá distintos tipos de racismo: uno condescendiente, encubierto en la forma de humanitarismo; otro intolerante y patriarcal.²⁶

Finalmente, regresando a los principios marxistas que comparte con Badiou, Žižek supone que la falta de claridad en los análisis respecto al papel que desempeña la lucha económica en la dinámica político-cultural es “lo que mantiene el ámbito de las múltiples luchas particulares, con sus continuos desplazamientos y condensaciones” (1998, p. 178). A final de cuentas, el elemento determinante en la problemática presentada aquí es la imposición de la dinámica económica capitalista a nivel global y, ante ello, ningún agente debería ser neutro o imparcial, pues llevaría a naturalizar el mercado y a ignorar en consecuencia sus antagonismos y contradicciones. En coherencia con lo que hemos desarrollado, Žižek (1998) plantea dos posiciones políticas fundamentales: la de la derecha conservadora, que supone que hemos de asumir una identidad cultural basada en elementos étnicos cuyo origen se remonta a periodos premodernos, y que termina por apoyar *de facto* la lógica del actual mercado global; o la de una izquierda que supere los principios liberales y opte por asumir los síntomas de la dinámica global como base de su propia identidad, acep-

²⁶ Respecto a estos encubrimientos, Žižek (2009) ha denunciado que no se trata de elaboraciones teórico-filosóficas, sino que basan su eficacia, en tanto condensaciones de contenidos particulares con principios universales, en que son presentados poéticamente, lo cual, en virtud de sus efectos estéticos los vuelve accesibles y seductores, y los dota de autoridad cultural como si fueran expresiones de una identidad nacional profunda.

tando el carácter antagónico, en la perspectiva de una universalidad por venir, lo cual implica posicionarse dialécticamente como la negación de la universalidad concreta actualmente existente de un mercado que sigue siendo en esencia imperialista.

Conclusiones

Más allá de prácticas y tradiciones locales, a nivel global, por el desarrollo de los Estados modernos y su expansión económica imperialista, estos han impuesto la exigencia a las poblaciones de identificarse culturalmente con la noción de nacionalidad, que han promovido desde su consolidación a finales del s. XVIII. Tal ordenamiento ha creado una sistematicidad inconsistente, cuyos síntomas se traducen en distintas formas de exclusión, desde el racismo hasta la deshumanización por la inaplicabilidad de derechos fundamentales, que ponen en cuestión los límites de la comunidad política. La labor político-cultural que se le impone específicamente a los excluidos es la comprensión de la dialéctica propia de este sistema con el fin de confrontarlo e impulsar formas de integración coherentes con la dinámica global.

La posición crítica requerida implica la intervención performativa en el orden de representaciones culturales desde el espacio público por parte de los excluidos para subvertir las definiciones imperantes de nacionalidad y con ello poner en marcha acontecimientos que aspiren a transformar las condiciones de reconocimiento e inclusión; así como el cuestionamiento constante de las ideologías en función de las que los actores se asumen como parte del acontecimiento y del colectivo que en él se conforma.

Las contradicciones del sistema son sin duda una forma de injusticia epistémica (Fricker, 2007), cuya rectificación, como enseña la dialéctica hegeliano-marxista, no puede partir de su evasión como si, en un espíritu progresista liberal los individuos simplemente pudieran elegir su estilo de vida en la diversidad y respeto mutuo, más allá de su identificación nacional y los prejuicios inherentes. Como nos enseñan Fanon (2009) y Bouteldja (2017), así como los casos de Malcolm X y Douglass referidos por Žižek (2016), un auténtico posicionamiento político consiste en asumir plenamente el conflicto desde la perspectiva de aquél sobre quien se cometió la injusticia: el colonizado, el esclavo, el sin-papeles, el sin-Estado, etc.

La cuestión de las formas culturales propias de una política decolonial,

al tener que decidirse, no desde el Estado-nación y sus instituciones, sino desde los colectivos en resistencia, permanece como una incógnita en constante crítica y redefinición, lo cual, por supuesto, requiere de lucidez filosófica para discernir el desarrollo de su dialéctica. En las condiciones actuales, tal labor implica un enorme reto para las poblaciones que deben afrontar la lucha, pues sus aspiraciones fácilmente se pueden distorsionar, como podemos apreciar en los populismos y fundamentalismos que proliferan por doquier en todo el espectro político, los cuales siguen reproduciendo y recrudeciendo las inconsistencias del Estado-nación y sus formas de identificación cultural.²⁷

Tras la caída del Muro de Berlín, la oposición capitalismo-comunismo pareció perder vigencia y empezó a ser sustituida por diversos diagnósticos como el del *fin de la historia* con la hegemonía de las democracias liberales (Fukuyama, 1992) o el de la *confrontación de civilizaciones* (Huntington, 1996) que pareció confirmarse con los atentados islamistas a inicios de este siglo. Ante tal panorama, hoy más que nunca es necesario repensar la dialéctica hegeliano-marxista en clave decolonial, para evitar la apropiación de las luchas por quienes desde el nacionalismo intentan presentar el problema como uno de defensa de la soberanía de los pueblos civilizados contra *invasiones bárbaras*,²⁸ como si fueran representantes de cierta tradición cultural —que comúnmente se presenta en continuidad con un supuesto origen medieval o antiguo—, o como la confrontación de grupos étnicos y comunidades religiosas que combaten por la supremacía de sus costumbres.

27 Al respecto, considérense las recientes reflexiones de Žižek (2023; 2023a) sobre los recientes disturbios en Francia motivados por el asesinato de un joven de origen magrebí por la policía y las inconsistencias de la política imperialista rusa, o sobre la violencia étnica que podría llevar a una guerra civil, la persecución o el exterminio, en Manipur, India, entre los nacionalistas hindúes y la minoría cristiana Kuki.

28 Considérense, por ejemplo, las declaraciones del político español Josep Borrell, quien ocupa el cargo de alto representante de la Unión para Asuntos Exteriores y Política de Seguridad de la Comisión Europea, y tuvo la ocurrencia de describir la política europea de la siguiente manera: “Europa es un jardín [mientras que el resto del] mundo es una jungla” (citado en Bosnic, 2022).

Referencias

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la vida nuda I*. Pre-Textos.
- Arendt, H. (1959). *Reflections on Little Rock. Dissent, invierno*, 49-59.
- Arendt, H. (1962). *The Origins of Totalitarianism*. Meridian Books.
- Arendt, H. (1965). *On Revolution*. Viking Press.
- Arendt, H. (1978). *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Grove Press.
- Arendt, H. (1997). *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*. John Hopkins University Press.
- Arendt, H. (2007). *The Jewish Writings*. Schocken Books.
- Arendt, H. (2007a). Peace or Armistice in the Near East. En J. Kohn y H. Feldman (Eds.), *The Jewish Writings* (pp. 423-450). Schocken Books.
- Arendt, H. (2015). *La condición humana*. Paidós.
- Badiou, A. y Nail, Th. (2018). The Nomadic Proletariat: An Interview with Alain Badiou. *Philosophy Today*, 62(4), 1207-1211. <https://doi.org/10.5840/philtoday2019312252>
- Badiou, A. (1999). *El ser y el acontecimiento*. Manantial.
- Badiou, A. (2008). *La hipótesis comunista*. New Left Review, 49, 27-38.
- Badiou, A. (26 de marzo, 2014). True Communism Is the Foreignness of Tomorrow: Alain Badiou talks in Athens. Verso Books blog. <https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/1547-true-communism-is-the-foreignness-of-tomorrow-alain-badiou-talks-in-athens>
- Badiou, A. (2020). *Migrants and Militants*. Polity Press.
- Benjamin, W. (1968). *The Storyteller. In Illuminations* (pp. 83-110). Harcourt, Brace & World.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Ítaca.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ítaca.
- Bosnic, D. (20 de octubre, 2022). EU Foreign Policy Chief Calls “Europe a garden, the world a jungle”. Global Research. <https://www.global-research.ca/eu-foreign-policy-chief-calls-europe-garden-world-jungle/5796748>
- Bouteldja, H. (2017). *Los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del amor revolucionario*. Akal.
- Butler, J. y Spivak G. (2009). *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Paidós.

- Castro-Gómez, S. y Mendieta, E. (1998). Introducción: la translocalización discursiva de 'Latinoamérica' en tiempos de globalización. En *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (pp. 5-30). Universidad de San Francisco/Porrúa.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 24-33). CLACSO.
- Dussel, E. (2008). Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa*, (9), 153-197. <https://doi.org/10.25058/20112742.344>
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. FCE.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.
- Frederick, D. (2010). *Vida de un esclavo americano escrita por él mismo*. Capitán Swing.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001>
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. Simon & Schuster.
- Gilles, D. (2013). *Les intercesseurs. En Pourparlers. 1972-1990* (pp. 165-184). Éditions de Minuit.
- Gines, K. T. (2014). *Hannah Arendt and the Negro Question*. Indiana University Press.
- González Casanova, P. (2006). *Sociología de la explotación colonial*. CLACSO.
- Grosfoguel, R. (2011). Decolonizing Post-colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(1), 1-37. <https://doi.org/10.5070/T411000004>
- Göçek, F., Suny, R. y Naimark, N. (2011). *A Question of Genocide: Armenians and Turks at the End of the Ottoman Empire*. Oxford University Press.
- Habermas, J. (1994). Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. En A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism* (pp. 107-148). Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt7snkj.10>
- Habermas, J. (2008). Apostillas sobre una sociedad post-secular. *Revista Colombiana de Sociología*, (31), 69-183.
- Hayes, C. J. H. (1926). *Essays on Nationalism*. The Macmillan Company.

- Hayes, C. J. H. (1966). *El nacionalismo: una religión*. UTEHA.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (2002). *La invención de la tradición*. Crítica.
- Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of the New Order*. Simom & Schuster.
- Jameson, F. (1995). *Postmodernism, or, The Cultural logic of late capitalism*. Duke University.
- Krebbers, E. (2016). Dialogue autour du Parti des Indigènes de la République: articulation entre antiracisme et lutte de classe. mondialisme.org. <http://mondialisme.org/spip.php?article2438>
- Malcolm X (23 de enero, 1963). Malcolm describes the difference between the “house Negro” and the “field Negro”. Columbia. Center for Teaching and Learning. <https://ccnmtl.columbia.edu/projects/mmt/mxp/speeches/mxa17.html>
- Milner, J. C. (2023). On Some Paradoxes of Social Analysis. *Crisis and Critique*, 10(1), 238-246.
- Rousseau, J. J. (2008). *El contrato social*. Losada.
- Spivak, G. (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Akal.
- Spivak, G. (2010a). *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*. Columbia University Press.
- Taylor, Ch. (1994). The Politics of Recognition. En A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism* (pp. 25-73). Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt7snkj.6>
- Todorov, T. (1998). *La conquista de América. El problema del otro*. México Siglo XXI.
- Žižek, S. (1998). Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En F. Jameson y S. Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (pp. 137-188). Paidós.
- Žižek, S. (2009). Notes on a Poetic-Military Complex. *Third Text*, 23(5), 503-509. <https://doi.org/10.1080/09528820903184534>
- Žižek, S. (2016). *Contragolpe absoluto. Para una refundación del materialismo dialéctico*. Akal.
- Žižek, S. (febrero, 2019). Nomadic//Proletarians. The Philosophical Salon. <https://thephilosophicalsalon.com/nomadic-proletarians/>
- Žižek, S. (4 de julio, 2023). The left must embrace law and order. The New Statesman. <https://www.newstatesman.com/world/europe/2023/07/age-of-anarchy-slavoj-zizek>
- Žižek, S. (agosto, 2023a). Manipur is not only in India. The Philosophical Salon. <https://thephilosophicalsalon.com/manipur-is-not-only-in-india/>