

SIN MUNDO: POÉTICAS GLOBALES DEL ESPACIO FRONTERIZO. HACIA UNA CARTOGRAFÍA ESTÉTICO-POLÍTICA DE LO COMÚN

WITHOUT WORLD: GLOBAL POETICS OF THE BORDER AREA.
TOWARDS AN AESTHETIC-POLITICAL CARTOGRAPHY OF THE COMMON

Àlex MATAS PONS
Universitat de Barcelona
alexmatas@ub.edu

Resumen: La voluntad de conocer lo que llamamos mundo se tradujo en un esfuerzo imaginativo por el que un supuesto todo reunía sus partes y englobaba sus particularidades. La historiografía ilustrada europea combinó esta dialéctica entre lo universal y lo particular con otra dialéctica entre lo geográfico y lo histórico. Logró así justificar su política y económica al enlazar un hipotético centro geográfico occidental con el progreso político, el desarrollo científico y el refinamiento cultural. Una vez agotada la narrativa de dicha imaginación, desde el ámbito estético-político surgen dos alternativas. La primera opción está relacionada con el orden postsoviético y promovería la imaginación del «demasiado mundo» mediante el «comunismo literario», a partir sobre todo de las propuestas de Jacques Rancière y Jean-Luc Nancy. La segunda opción se desmarcaría del cosmopolitismo retórico y promovería la imaginación cosmopolítica del sin mundo para pensar una hospitalidad literaria universal, sin límites ni restricciones.

Palabras clave: Literatura comparada. Literatura mundial. Cosmopolíticas. Comunismo literario. Cosmopolitismo.

Abstract: The desire to know what we call the world was translated into an imaginative effort by which a supposed whole brought together its parts and encompassed its particularities. European enlightened historiography combined this dialectic between the universal and the particular with another dialectic between the geographical and the historical. It thus succeeded in justifying its politics and economics by linking a hypothetical Western geographical center with political progress, scientific development and cultural refinement. Once the narrative of this imagination is exhausted, two alternatives emerge from the aesthetic-political sphere. The first option is related to the post-Soviet order and would promote the imagination of the «too much world» through «literary communism», based above all on the proposals of Jacques Rancière and Jean-Luc Nancy. The second option would dissociate itself from rhetorical cosmopolitanism and promote the «cosmopolitical» imagination of the «unworldly» in order to think a universal literary hospitality, without limits or restrictions.

Keywords: Comparative Literature. World Literature. Cosmopolitics. Literary Communism. Cosmopolitism.

Yo creo que la tecnología del espejo
va para otro lado.
Si va de un tiempo a otro del mismo mundo,
lo fragmenta y destella
ayudándolo a dejar de ser tan mundo,
animándolo a ser
más y menos que un mundo.

María Isabel Rueda, *Al final del mundo*

Ansantzpunkt: el espacio fronterizo como punto de partida

Si uno imagina cartográficamente, ¿qué sentido tendría una colección excéntrica, aparentemente arbitraria, de ciudades y espacios geográficos? ¿Qué podría esperarse de los textos literarios que se han hecho cargo de representarlos y qué relaciones o conexiones permitirían establecer entre ellos? ¿Por qué reunir y con qué finalidad reunir, por ejemplo, ciudades y espacios como Beirut, Johannesburgo, El Segrià, París, la frontera norte de México, Debabarrena, Londres, Santiago de Chile-Jaffa, Berlín, Central Valley, Chernóbil? ¿A partir de qué textualidades? ¿Qué vectores dibujan espacios que son coordenadas de no sabemos exactamente qué?

Para ensayar respuestas, aunque provisionales, sería conveniente regresar a aquel célebre pronóstico o advertencia que hizo Erich Auerbach en 1952. Tras la Segunda Guerra Mundial, y bajo la condición de exiliado, sugería que quizás había que enfrentarse a la idea de que, en una tierra con una organización unitaria, como resultado de un proceso de concentración, sólo quedarían vivas «una sola cultura literaria y unas pocas lenguas literarias, pronto tal vez solo una». Entonces, decía él, la idea de literatura universal —Weltliteratur— «resultaría a un tiempo consumada y destruida» (Auerbach, 2005: 809). Ante lo apremiante de dicho interrogante, regresa con intensidad aquella confianza suya en una metodología, la de la filología sintética, más centrada en la «intuición combinatoria» que en la preparación de los materiales de acuerdo a las habituales compartimentaciones cronológicas, geográficas o por géneros; una predilección por la actividad creadora donde el hallazgo intuitivo de un punto de partida fuera más determinante que la recopilación de carácter enciclopédico. Es así como su noción de *Ansantzpunkt* equivalía a un principio metódico para él irrenunciable: «para conseguir un gran objetivo sintético hay que encontrar ante todo un punto de partida, un asidero, por así decirlo, que permita abordar el asunto» (817).

La alerta ante el avance de la homogeneización de Auerbach es hoy quizás una actitud recomendable, aunque no sea tan tentadora la ambición o vocación sintética que reservaba para la práctica filológica. Ahora bien, si, como él sostenía al delimitar el *Ansantzpunkt*, la detección intuitiva de un preciso y concreto punto de partida persigue menos «el placer por el detalle, tranquilizante en sí mismo» que la «conmoción que genera el movimiento del conjunto» (819), entonces sí parece que su práctica de lectura es igualmente valiosa y vigente hoy en día. Por ello, Djelal Kadir se afiliaba a Erich Auerbach y proponía una práctica comparatista donde los puntos de partida eran ciudades sitiadas: *Memos from the Besieged Cities*. Y por ello mismo tiene sentido una cartografía donde los puntos de partida sean los textos literarios de los espacios fronterizos, gracias a los cuales las líneas de interpretación serán compatibles con las itinerancias descentradas de la contemporaneidad y la atención crítica recaerá en aquellas intersecciones estéticas menos compatibles con la linealidad que con la sugestiva interacción.

Heterotopías y heterocronías: alternativas a la imagen del mundo

Para abordar esta suma inconexa de espacios fronterizos, se podría partir de uno de los lugares más comunes con respecto a las cartografías literarias. Se trataría de la célebre enciclopedia ideada por Borges en el *El idioma analítico de John Wilkins*, según la retoma más adelante Michel Foucault en *Las palabras y las cosas*.

Si se recuerda, aquella extraña enciclopedia china ideada por Borges sugería la existencia de una modalidad inaudita de libro erudito: una enciclopedia china donde el conocimiento se organizaba bajo categorías excéntricas, inconcebibles. Esta anómala enciclopedia incumplía la función habitual del modelo enciclopédico de la ilustración, que aspiraba a delimitar con nitidez las fronteras de lo conocido y lo incognoscible: se quería eliminar así del orden del conocimiento la mayor parte de los fenómenos que los hombres habían creído hasta entonces sagrados, o sobrenaturales (Darnton, 1984: 195).

La alegoría borgeana llamó la atención de Foucault precisamente porque arroja interrogantes acerca de esta delimitación enciclopédica de las fronteras del mundo del conocimiento. Hoy la enciclopedia borgeana y la lectura de Foucault son lugares comunes y es ya evidente qué vínculo liga inherentemente a la clasificación —la vocación taxonómica— con el ejercicio del poder. Un vínculo que la parábola de Borges precisamente quiere poner en entredicho.

Fue en 1966 cuando Foucault reparó en el cuento de Borges y explicó, en el prólogo a *Las palabras y las cosas*, cómo la enciclopedia china, al enfrentarnos a un conjunto de categorías inconcebibles, evidenciaba la arbitrariedad de la manera como clasificamos las cosas. Fue entonces cuando elaboró el célebre y exitoso concepto suyo de la «heterotopía», para referirse a la posibilidad, procurada por las lógicas excéntricas de aberrantes categorías inimaginables, de que existieran lugares donde las cosas se encontraran «colocadas y dispuestas» de formas tan diferentes las unas de las otras que resultara «imposible definir un lugar común a todas ellas» (Foucault, 2004: 3).

Esto es precisamente lo que Foucault retomará un año más tarde en su célebre conferencia «*Des espaces autres*», ante el Círculo de Estudios Arquitectónicos. En este caso, el concepto de «heterotopía» significaría un impulso favorable a lo que retrospectivamente podría interpretarse como el «giro espacial» en los estudios humanísticos: «Nos hallamos en un momento en que el mundo se experimenta, creo, no tanto como una gran vida que se desarrollaría a través del tiempo sino como una red que relaciona puntos y que entrecruza su madeja» (Foucault, 2010: 63-64). No es extraño que lo heterotópico obtuviera desde los años sesenta en adelante una gran repercusión: impugnaba aquella «utopía localizada», que no era más que un «no lugar» —acontecía siempre en otro lugar— que postergaba sin fin una soñada e ideal enmienda de lo real e implicaba la posibilidad real de que, al margen del orden social dominante, aconteciera lo subversivo. De hecho, la definición de lo heterotópico es cualitativa en un sentido político, porque allí acontece de manera efectiva lo que matiza, atenúa o contradice al orden social dominante.

Pero esta propuesta teórica no llamó tanto la atención de quienes piensan según las premisas del materialismo histórico, porque dicha celebración de la contingencia y el dinamismo puede que sea, en último término, insustancial. Aquella visión relacional de la libertad, abierta a una diferencia y alteridad ilimitadas, podía incluso resultar banal. El desorden ecléctico de espacios heterogéneos y diversos en los que potencialmente cualquier cosa «diferente» podía ocurrir puede llegar a ser en realidad un subterfugio de la evasión. Por ejemplo, ante la afirmación de Foucault de que «el barco es la heterotopía por excelencia» y ante el supuesto de que «en las civilizaciones sin barcos los sueños

se mustian», David Harvey respondía con ironía: «Un crucero comercial es de hecho un lugar heterotópico con todas las de la ley; pero ¿dónde está su fin crítico, liberador y emancipador?» (Harvey, 2017: 186).

¿Qué es en realidad lo que se juega en esta discusión? Se juega o se da vueltas, en realidad, alrededor de una antinomia sobre lo «común». El reproche a lo heterotópico que se esgrime desde el materialismo sugiere que no es menos irrealizable el sueño utópico, pretendidamente impugnado, que este sucedáneo heterotópico, según el cual se pretende viable la coexistencia mediante juegos espaciales de las utopías históricas como la feminista, la anarquista, la socialista y la ecologista.

Esta antinomia es la expresión de un nuevo marco cultural donde el debate intelectual acerca del *mundo* no puede ya dar por válida la vieja oposición histórica entre el universalismo de la ciencia occidental y el relativismo de los particularismos culturales. Ni cualquier remedo que se haga hoy de todo ello. Esto es así porque parece haberse agotado ya la persuasión de una modalidad narrativa que surgió de la Europa ilustrada: una historia secular que administró una supuesta dialéctica entre lo universal y lo particular mediante la conjugación de factores geográficos e históricos; espaciales y temporales. Se trataba de una calculada previsión del futuro que integraba a los pueblos no europeos en la historia universal, siempre dentro de un marco cuyo patrón narrativo lo controlaba el proceso de la civilización europea. Esto implicaba que la distinción entre lo «civilizado», que era a su vez lo próximo, y lo «primitivo», que estaba lejos en el espacio y el tiempo, se conjugaba siempre a favor de la correspondencia entre el desarrollo del comercio europeo y el refinamiento moral de la civilización europea.

Aunque no sea ésta una fórmula simple, y cuente ciertamente con múltiples ambivalencias, sí parece poco discutible la base material que la inspiró. De manera recurrente pueden hallarse los nexos existentes entre esta historiografía secular ilustrada y un próspero y benéfico desarrollo comercial. Esto es lo que se lee, por poner un ejemplo claro, en las *Cartas filosóficas* de Voltaire, cuando el filósofo convierte un encuentro interreligioso bajo el templo económico de la bolsa de Londres, donde tiene lugar un ideal intercambio mercantil, en una propuesta a favor del laicismo: «Aquí el judío, el mahometano y el cristiano discuten juntos como si fueran de la misma religión» (Ginzburg, 2010: 159). Véase un segundo ejemplo: David Hume razonaba en su *Ensayo acerca del auge y progreso de las artes y las ciencias* que no hay nada «más favorable al crecimiento de la cortesía y el saber que varios Estados vecinos e independientes, unidos por el comercio y la política» (Lilti, 2024: 121). El mismo diseño del mundo, en un tercer y último ejemplo, que puede verse en *La paz perpetua*, de Immanuel Kant, donde se promueve también una estructura federal de carácter interestatal como antídoto contra la guerra y la injusticia, que serían propias de una «libertad salvaje» no sometida a la coacción de las «Leyes públicas»: «El espíritu comercial, el cual no puede coexistir con la guerra, antes o después se apodera de todos los pueblos» (Kant, 2016: 114). Donatella Di Cesare resumía esta elevación de la hospitalidad a una categoría jurídica administrativa mediante una pregunta retórica: «¿Cómo, si no es por el dinero, podrían tener relaciones pacíficas los pueblos alejados entre sí? El comercio deviene no solo medio, sino también un fin, ya que requiere la creación de una comunidad». (Di Cesare, 2019: 109).

Voltaire, Hume y Kant son sólo algunos de los ejemplos significativos de la emergencia durante el siglo XVIII de un imaginario específicamente europeo acerca del mundo. Un imaginario que difunde por todo el planeta una determinada concepción de la civilización ilustrada, y cuya proyección universal codifica a su vez la realidad geográfica bajo el paradigma del desarrollo emancipatorio durante

varios siglos. La lentitud había sido una cualidad inherente del largo proceso de progreso moral, pero tampoco sufrió ningún sustancial correctivo cuando estalló una modalidad del tiempo corto como es el de la transformación revolucionaria. El ideal civilizatorio mantuvo su vigor incluso después de las revoluciones americana y francesa: si no fueron vistas como la culminación de dicha progresión, devinieron profecías autocumplidas de la emancipación. El ideal civilizatorio, como mucho, pasó a depender de otras modalidades de generalización universal, además de la conocida difusión benéfica de la Razón.

En definitiva, la fortaleza de la imagen del mundo diseñada por la historiografía ilustrada europea se mantuvo mientras duró la hegemonía política europea. Al fin y al cabo, la realidad colonial del siglo XIX se sostuvo sobre las disciplinas científicas del orientalismo, cuya delimitación de la alteridad reproducía un exotismo cultural la función del cual era la de atribuir los roles y las funciones de la subsidiariedad política y económica (Said, 1990): una estrategia, hoy evidente —el «robo de la historia», al decir de Jack Goody—, por la que Occidente capitalizaba una imagen industriosa de vanguardia y Oriente vivía, pretendidamente, en una irrevocable tardanza. (Goody, 2021).

Al igual que había sucedido con las transformaciones revolucionarias de finales del siglo XIX, la Segunda Guerra Mundial sería una oportunidad para desmentir las lecturas más simples y unívocas de aquella supuesta temporalidad larga del proceso civilizatorio, que hermanaba progresivamente el desarrollo científico y el refinamiento cultural del Occidente ilustrado. El colapso civilizatorio debería haber implicado la asunción de una conceptualización históricamente teñida de eurocentrismo, dispuesta en parte para glorificar el destino de Europa en un momento de evidente predominio a escala mundial.

Esto es algo que se le hizo ya evidente a Lévi-Strauss cuando respondía en 1952 a un encargo de la Unesco con su texto *Raza e historia*, del mismo modo que se haría evidente conforme se sucedieran exitosamente diversos movimientos de emancipación nacional en las antiguas colonias y se acompañaran de la influyente discursividad partidaria de «provincializar Europa». Ahora bien, el texto de Lévi-Strauss, significativamente, es al mismo tiempo, la muestra de la timidez, en términos conceptuales y epistemológicos, de esta tentativa de revisión historiográfica. Su texto sí denuncia, efectivamente, el «falso evolucionismo» que había embargado el conocimiento de la historia de las civilizaciones, que el viajero occidental tendía a ver como «escalonadas en el tiempo». Frente a este falso evolucionismo, que se correspondía con la actitud de un viajero que creía «volver a encontrar» en sus acercamientos a los pueblos no europeos aquello perdido y remoto en un tiempo originario, Lévi-Strauss ensaya efectivamente una nueva analogía entre el viajero y el jugador, que ya no ascendería ninguna escalera, en el sentido acumulativo de la historia del progreso, sino que repartiría su suerte entre varios dados. Cualquier ascenso sería fruto de una esporádica o acertada combinación y no de un logro acumulativo.

Si antes se ha visto como el materialismo matizaba las virtudes de la propuesta heterotópica foucaultiana y daba pie a la antinomia contemporánea sobre lo común, ahora resulta oportuno recordar cómo fue la deconstrucción de Derrida la que matizó también las hipotéticas virtudes de la propuesta etnológica de Lévi-Strauss. Derrida no podía dejar de ver en el remordimiento del etnólogo los restos del buenismo rousseauiano que preservaría la dialéctica entre unas sociedades ideales y unas sociedades reales. (Derrida, 2003: 140-180). Dicho remordimiento se explicita, de hecho, en *Tristes trópicos*, en el episodio donde narra la prohibición del empleo de los nombres propios por parte de la tribu de los nambikwara, cuando la intrusión del etnólogo en la comunidad del Brasil, y el ardid con

el que hace hablar a los niños, reemplaza la intrusión del colonizador o el misionero. Al dañar la inocencia de los niños se perturba el orden pacífico de una sociedad ideal primigenia, que el antropólogo querría restituir mediante el gesto de la confesión:

Los pueblos no-europeos no sólo son estudiados como el índice de una buena naturaleza enterrada, de un suelo nativo recubierto, de un «grado cero» con relación al cual se podría delinear la estructura, el devenir, y sobre todo la degradación de nuestra sociedad y de nuestra cultura. Como siempre, esa arqueología es también una teleología y una escatología; sueño de una presencia plena e inmediata que cierra la historia, transparencia e indivisión de una parusía, supresión de la contradicción y de la diferencia (Derrida, 2003: 150).

Queda claro que Derrida insiste en aquello que ya señaló al referirse a Lévi-Strauss en su conferencia pronunciada en Baltimore el año 1966: «Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas». En este texto, considerado hoy una suerte de canción fúnebre del estructuralismo, se leía cómo cualquier arqueología, o cualquier escatología, era «cómplice de esta reducción de la estructuralidad de la estructura e intentaba siempre concebir la estructura desde la base de una presencia completa que se encontraba fuera de juego» (Derrida, 1972: 270). De este modo, Derrida revocaba las bases sobre las que fundó Lévi-Strauss la analogía entre el viajero y el jugador, con la que pretendía substituir la imaginación de las formas de civilización como «escalonadas en el tiempo» para imaginarlas como «desplegadas en el espacio», a favor de la diferencia y la diversidad cultural.

Post-89: el anhelo del porvenir y el retorno de lo común

Las intervenciones de Foucault y Lévi-Strauss, más allá de la razón que tuvieran o no el materialismo y la deconstrucción en sus críticas hacia ellas por su endeblez política y conceptual, no fueron síntomas relevantes de ningún cambio de paradigma en lo que respecta a la imaginación del *mundo*.

Sin embargo, dicha imaginación, heredada de la filosofía ilustrada, sí sufrió un revés sustancial a partir de los años noventa del siglo XX. El colapso del imperio soviético añadió una inédita problemática de escalas geopolíticas a partir de la cual la frontera imaginaria entre el Norte y el Sur —y las cualidades supuestamente diferenciadoras de vanguardia y retraso según fuera la proximidad o la lejanía con respecto al «centro»— debía conjugarse ya con otra frontera imaginaria, la que separaba el Este del Oeste.

Si, por un lado, todo colonialismo y postcolonialismo implica modalidades de tráfico con «otra» gente u «otros» pueblos —«la desfamiliarización de la familiaridad de una supuesta humanidad común, por decirlo de alguna manera» (Spivak, 2009: 95)— las modalidades de tráfico propias del vector post-soviético obligan a pensar la heterogeneidad a una escala diferente. Al fin y al cabo, el imperio soviético, que se había apropiado del sueño del socialismo universal, figuraba como un agente histórico validado en la imaginación dicotómica del *mundo* en reconstrucción de la postguerra, aunque éste hubiera quedado, paradójicamente, detenido mediante la disuasión nuclear. Si, por un lado, la democracia económica y la distribución igualitaria soviéticas competían en apariencia con la democracia política y el sufragio universal occidentales, por el otro, ambos partían igualmente de una misma tradición modernizante y albergaban idénticos sueños de transformación social (Buck-Morss, 2004).

De ahí que la realidad post-soviética significara el inicio de la historia de los desastres: el colapso imperial ponía en tela de juicio la totalidad de la narrativa occidental. Es en los noventa cuando puede detectarse una «estructura de sentimiento» comprometida emocional e intelectualmente con ese instante pasajero, cuya dimensión no ha sido representada habitualmente en los grandes relatos de la Historia. El tan cacareado «fin de la historia» decretado por Fukuyama —como aquel otro vestigio del *mundo* de la «guerra de civilizaciones» declarada por Huntington— no sería tanto la prueba de dicha forma de sensibilidad como, por ejemplo, sí lo fue la intervención de Jacques Derrida con *Espectros de Marx* (1993). Allí cobraba consistencia la teoría del porvenir anunciada por el filósofo en 1971, cuando respondía a las preguntas de Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta¹. Advirtió entonces contra el concepto metafísico de la Historia, como historia del sentido: «historia del sentido produciéndose, desarrollándose, realizándose. Linealmente [...]: en línea recta o en línea curva.» (Derrida, 2014: 89).

En *Espectros de Marx* regresa a esta suspicacia, una vez constatada la desaparición, sostiene él, de la «máquina de dogmas» y de los «aparatos ideológicos «marxistas»». Ante el colapso de los lugares históricos de la producción doctrinal —sindicatos, partidos, estados, etcétera— uno no puede desentenderse de la lectura, la relectura y la discusión acerca de Marx: «No habrá porvenir sin ello», afirma Derrida. «No sin Marx. No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx: de su genio, de al menos uno de sus espíritus.» (Derrida, 2012: 27).

Esta teoría del porvenir, contraria a cualquier metafísica de la Historia, emerge junto a otros muchos textos que sugieren reflexiones afines a lo largo de la última década del siglo XX. Giorgio Agamben, por ejemplo, publica un libro enormemente influyente: *La comunidad que viene* (1990). Pero es sobre todo en Francia, cuya historia intelectual había estado, más que en otros países de Occidente, muy imbricada con la deriva del imperio soviético, donde se asume con mayor intensidad dicha gran transformación de los paradigmas históricos, estéticos y políticos. Jean-Luc Nancy, por ejemplo, regresaba en un libro escrito junto a Jean-Christophe Bailly, *La comparution* (1991), a sus reflexiones acerca de *La comunidad desobrada* (1986), que había actualizado, a su vez, las reflexiones de Maurice Blanchot en *La comunidad inconfesable* (1983). Las palabras de Jean-Luc Nancy al inicio de *La comunidad desobrada* presentan evidentes coincidencias con las Jacques Derrida:

Es ante todo la cuestión de la comunidad la que es puesta de nuevo en juego, pues de ella depende la necesaria redistribución del espacio. Antes de empeñarse en ello, es necesario plantear, sin retirar nada de la generosidad resistente ni de la inquietud activa de la palabra —«comunismo»—, y sin renegar del exceso al que se precipita, pero sin olvidar ni las hipotecas que la gravan, ni el desgaste sin azar que ha padecido, que el *comunismo* no puede ya ser más nuestro horizonte insuperable.» (Nancy, 2001: 25).

1 Esta entrevista es valiosa porque Derrida razona sobre la relación de la deconstrucción con el materialismo histórico y dialéctico a raíz de la polémica derivada del artículo publicado por Jean Pierre Faye en 1969: «Camarada Mallarmé». La entrevista se le hace precisamente tras habersele señalado, a Derrida, como el responsable de la «desgracia heideggeriana»: la supuesta apropiación por parte del pensador de la filosofía de la derecha que lo haría, pretendidamente, responsable del alejamiento de la juventud francesa del comunismo. La entrevista, que fue hecha por dos antiguos miembros del PCF que habían pasado a formar parte del equipo de Tel Quel como consecuencia de la polémica, hay que interpretarla en este contexto. (Posiciones, 2014: 61-150).

La reflexión acerca de la comunidad acusa la pérdida —el estrepitoso fracaso del régimen comunista—, pero reniega de la resignada aceptación del triunfo del régimen democrático; de su renovado impulso y de su vigorosa nueva hegemonía como sistema político último. En cambio, su respuesta a la circunstancia histórica de la pérdida es la reafirmación del persistente atractivo del comunismo, como «expresión de una «sociabilidad» originaria u ontológica, de la que depende la posibilidad misma de comunicar y comunicarse» (Petrovski, 2020:32). Como sucede en *Los espectros de Marx*, Jean-Luc Nancy desmiente que haya una relación entre lo comunitario y lo social que pueda elaborarse en términos arqueológicos o escatológicos —en unidades de origen o unidades de destino—: «La sociedad no se construyó sobre las ruinas de la comunidad». Como no hay vínculo genético ni histórico entre la comunidad y la sociedad —la comunidad no precede cronológicamente a la sociedad—, la pérdida sólo puede ser interpretada como prueba de una identidad inmanente de lo comunitario: como recreación y destrucción siempre renovadas. Así lo explicaba Maurice Blanchot a partir de una precisa anécdota: el cortejo fúnebre que despidió a los muertos de Charonne en 1961²:

«Nos separamos por la misma necesidad que había juntado a lo innumerable [...] En eso es temible para los detentadores de un poder que no lo reconoce: al no dejarse aprehender, al ser tanto la disolución del hecho social como la obstinación reacia a reinventarlo como una soberanía que la ley no puede circunscribir.» (Blanchot, 2016: 59).

Es la categoría de lo *inconmensurable* la que permite pensar esta «comunidad de la comparecencia». La teorización de J.L. Nancy insiste en que la comparecencia, anterior a todo vínculo, es una modalidad del ser-en-común ajena al mito, porque aquello que acaece no es ni un origen ni un fin. De ahí que sea precisamente durante la interrupción del mito de la reunión cuando se revele con mayor claridad la naturaleza disjunta de la comunidad. Una comunidad infinitamente irrealizada que se caracteriza precisamente por aquello que tiene de espectral, ya que no es fruto de ninguna determinación social que prescriba categorías, jerarquías o mecanismos de la participación. Si la comparecencia es tan determinante es porque es el ámbito de lo inconmensurable que deviene comunitario, ajena a cualquier cálculo que pretenda construir un sistema de relaciones jerarquizado según las modalidades convencionales de la identificación política: soberanía, nación, estado, clase, etcétera.

El «comunismo literario» del que habla J.L. Nancy tiene que ver con la comunidad creada, según Blanchot, por y para la escritura. Una tarea de amistad no complementaria de la tarea de la creación de sistemas, que sugiere una equivalencia entre el «comunismo literario» y la comunicación abierta: el circuito de textos que se entrecruzan.

Por supuesto, actualizan definiciones de la *escritura* ensayadas por el postestructuralismo —«la escritura se conoce más bien como ilegítima, jamás autorizada, arriesgada, expuesta en el límite» (Nancy, 2001:128)—³ para remitir a esta comparecencia de singularidades, que no sólo se resiste

2 Víctimas argelinas de la represión sangrienta en París el año 1961. La policía asesinó a los manifestantes que protestaban (militantes del FLN, del PCF y de la CGT) ante la Guerra por la Independencia de Argelia.

3 «En la singularidad tiene lugar la experiencia literaria de la comunidad —es decir, la experiencia «comunista» de la escritura, de la voz, del habla dada, representada, jurada, ofrecida, compartida, abandonada. El habla es comunitaria en la medida de su singularidad, y singular en la medida de su verdad de comunidad. Esta propiedad en forma de quiasmo no pertenece sin a lo que llamo aquí habla, voz, escritura o literatura— y la literatura, en este sentido, no tiene otra esencia última más que esta propiedad.» (Nancy, 2021: 129).

a cualquier sublimación de lo comunitario a partir de alguna instancia substantiva que calificaría un desarrollo, sino que se mantiene fiel al entrelazamiento de singularidades que forman una red ramificada. Una suerte *Ansatzpunkt* sin vocación ni ambición de síntesis, se decía antes, que permitiría la interacción entre sujetos precarizados, deportados, expatriados y exiliados de Beirut, Johannesburgo, El Segrià, París, la frontera norte de México, Debarrena, Londres, Santiago de Chile-Jaffa, Berlín, Central Valley, Chernóbil.

Tras la estela de Blanchot, J.L. Nancy conjuga el pensamiento político y la teoría literaria con esta propuesta del ser-en-común bajo el refugio que proporciona una comunidad siempre «desobrada». Una comunidad incompatible con cualquier imaginada modalidad de fusión simple de una unidad indiferenciada, que invoque como forma de identidad cerrada en ella misma a la «patria», a la «nación» o a la «humanidad». En fin, una vez ha sido vetada esta unidad, lo comunitario emerge como una forma de comparecencia donde las singularidades coparticipan de la ausencia de identidad.

Ahora bien, en aquellos años noventa, puede que fuera la propuesta de Jacques Rancière la que signifique un primer punto de inflexión. En parte, *Mésentente* (1995) es también un libro que debe comprenderse en el contexto de aquel último decenio del siglo XX, donde los restos del marxismo determinaban la escena intelectual: el «comunismo real» pasará a ser visto como una encarnación del «espectro comunista» que ahora, al decir de Derrida, se vuelve a espectralizar más allá de cualquier categoría de origen y fin. Rancière tampoco regresa, como eran los casos de Derrida y Nancy, a ninguna lógica programática de la realización de lo social, pero él sí lleva a cabo una relevante redefinición de los marcos del pensamiento al referirse al «repartimiento de lo sensible».

En un sentido equivalente a la definición del «comunismo literario» de J. L. Nancy, Rancière abandona el paradigma estructuralista y ensaya una definición de la «democracia literaria» que depende también de la conjugación de lo poético y lo político. En su caso, es el «demasiado mundo» lo que justifica esta concepción de la democracia literaria donde se da cabida a la insignificancia y donde ya no es viable aquel reparto de lo sensible que la ficción verosímil realizaba mediante «una selección de caracteres significativos para el desarrollo armonioso de una trama» (2015: 22). En un régimen estético-político, la democracia literaria imposibilitaría la distribución de los papeles y revocaría aquel «orden antiguo de consecuencias causales y de conveniencias narrativas y sociales» (24).

Ahora bien, todo ello hay que entenderlo, en su caso, en el marco del conjunto de su obra, que se orienta hacia la periodización. Si Foucault conducía la periodización hacia la definición de los regímenes epistémicos, él la conduce hacia la definición de los regímenes del arte. Los regímenes de las artes —ético, mimético y estético— designan menos categorías internas del mundo de las artes —estilo, temas, personajes, etc.— que regímenes de la identificación del arte, que se establecen a partir de elementos cuya emergencia artística obligan a modificar el paradigma del arte (2014: 11). Pero la inserción de la «democracia literaria» en el ámbito del comparatismo la procura en verdad dicha periodización al ser combinada con la periodización de la historia política: archi-política platónica, para-política aristotélica, meta-política marxista y la era nihilista.

En el capítulo final de *La Mésentente*, «La política en su era nihilista», Rancière revoca la definición de lo público que hizo Habermas desde la sociología histórica. La relectura que hizo el filósofo alemán del célebre texto de Kant, *¿Qué es la ilustración?* (1784), supuso la prórroga de la idealización de la sociedad comercial; la prórroga además de la que había sido la interpretación hegemónica del régimen político contemporáneo. Hoy resulta tentador asociar la defensa que hizo Habermas de la modernidad, en tanto que proyecto inacabado, con su descripción del nacimiento de la esfera pública

durante el siglo XVIII, porque así se explica cómo la idealización de la sociedad comercial perseguía el propósito de denunciar mejor su posterior degeneración (Habermas, 2009). Habermas interpretó que una serie de instituciones vinculadas a la cultura impresa —los cafés, los clubes, los salones, etcétera—, cuyas prácticas de sociabilidad él asociaba con el intercambio de argumentos racionales, eran la fuente del desarrollo de un sistema político tolerante. Sin la emergencia de los intereses económicos privados del mundo burgués y la discusión pública acerca de los asuntos comunes no se hubiera desarrollado un régimen contrario a la voluntad absolutista de los reyes, capaz de hacer desaparecer, por un lado, los vínculos personales de dependencia y, por otro lado, procurar la paz duradera entre las naciones. Es decir que no se habría desarrollado una prosperidad que, si se vio truncada, fue por la degeneración que supuso la racionalidad burocrática del Estado, según una interpretación, como se ha dicho, dominante desde la postguerra.

Hoy resulta evidente que dichas instituciones y sus prácticas de sociabilidad no eran tan ideales, ya que estaban inextricablemente unidas a mecanismos de cooptación de sus miembros, además de constituirse mediante la expulsión de las mujeres y de todos aquellos sujetos políticos que carecieran de la condición de propietarios. Como sugirió desde una perspectiva materialista Terry Eagleton, la burguesía encontró en el intercambio discursivo —en la aparente deliberación desinteresada— una imagen idealizada de sus propias relaciones sociales: el simple acto de habla revelaba «una sociedad cuasi trascendental de sujetos, un modelo universal de intercambio racional.» (1999: 18-19).

Rancièrre revoca esta consolidada imagen idealizada acerca de un Estado de derecho consensual, tolerante e inclusivo. Explica qué procesos de subjetivación ha conllevado el triunfo de un sistema político consensual, donde el «derecho habría vencido sobre el no derecho y el realismo sobre las utopías.» (2006: 154) El sistema consensual se representa a sí mismo como el mundo del derecho, y sus mecanismos deliberativos son inclusivos, siempre y cuando pueda organizarse un todo a partir del recuento de individuos, grupos sociales y comunidades culturales. Pero para Rancièrre, la política acontece precisamente cuando dicho recuento de las fracciones se ve perturbado por la irrupción de la parte supernumeraria, la parte de los sin parte; la que falsea la cuenta de la comunidad (154). Para entender cómo lo policial ha desplazado a lo político y qué relación guarda con la «democracia literaria», Rancièrre parte de dos episodios particulares con valor ilustrativo.

El primero se remonta al mayo del 68 francés y uno de sus lemas en particular: «todos somos judíos alemanes». El escenario democrático de aquel movimiento permitió una modalidad heterológica de la subjetivación política: frente a la expresión estigmatizante del adversario, los manifestantes, sin ser en su mayoría ni judíos ni alemanes, le daban la vuelta a la expresión para hacer de ella una «subjetividad abierta de los incontados, un nombre sin confusión posible con cualquier lista de identidad» (157). En aquel entonces la reivindicación legítima no fue sólo posible cuando grupos reales tomaban la palabra para dar a conocer ellos mismos su propia identidad. Si se trata de un acontecimiento de la «historia efectiva», según releía Foucault la genealogía nietzscheana, es porque una relación de fuerzas se invierte —«un vocabulario recuperado y puesto contra los que lo utilizan» (1992: 48)—: muestra cómo los acontecimientos, en una «historia efectiva», no tienen nada que ver con un destino ni con una mecánica, sino con el azar de la lucha, ajeno a cualquier teleología del encadenamiento natural.

Si hoy es inimaginable esta modalidad de la subjetividad abierta de los incontados, no es sólo porque no hay historia efectiva posible, en el sentido foucaultiano, ante la hegemonía de la racionalidad del encadenamiento en términos historiográficos, sino también porque la ciencia participa del

régimen de creencia del sistema consensual: el realismo. Para legitimarse, los gestores de lo único posible convirtieron en impensable dicha subjetividad abierta: en nombre de la víctima absoluta, se suspendió la subjetivación del desacuerdo y de la distorsión, porque en la era del humanismo son las leyes que acuerdan los estados de derecho las que impiden ultrajar a la víctima del daño absoluto:

«El obrar político se encuentra actualmente atenazado entre las policías estatales de la gestión y la policía mundial de lo humanitario. Por un lado, las lógicas de los sistemas consensuales borran las marcas de la apariencia, la cuenta errónea y el litigio políticos. Por el otro, convocan a la política expulsada de sus ámbitos a establecerse en el terreno de una mundialidad de lo humano que es la mundialidad de la víctima, definición de un sentido de mundo y de una comunidad de humanidad a partir de la figura de la víctima.» (169).

En este sentido, resulta crucial el segundo episodio con valor ilustrativo que rememora Rancière en el último capítulo de *La Méésentente*. Recuerda el mismo episodio ya evocado por Blanchot cuando habló de la comunidad inconfesable y que ya ha sido recordado aquí: los muertos de Charonne en octubre de 1961. El anti-colonialismo significó entonces la comparecencia política del litigio ante la desaparición de los cuerpos de los argelinos asesinados y arrojados al Sena. Ninguno de los movimientos políticos que actúan dentro del régimen consensual-humanitario consigue mediante la compasión y el sentimiento de injusticia, mediante la condena ética, el vínculo político.

Rancière se aleja del modelo que representaba Sartre y su célebre prólogo a *Los condenados de la tierra*, de Fanon, porque al reclamar la solidaridad de los franceses con los argelinos reeditaría la expectativa humanista acerca de una supuesta solidaridad transnacional que sería el origen de una futura ciudadanía universal. Por el contrario, en Francia, en 1961, se produjo una *desidentificación*: no una identificación con las víctimas ni con su causa, por muy justa que fuera, sino una desidentificación con la nación francesa; con el sujeto «francés» que las había masacrado y distraído de toda cuenta; una relación litigiosa de la ciudadanía francesa con ella misma. Es así, en definitiva, como Rancière concluye su ensayo con una definición de lo político:

Es el arte de la construcción local y singular de casos de universalidad. Esta construcción es posible mientras la singularidad de la distorsión —la singularidad de la argumentación y la manifestación locales del derecho— se distingue de la particularización de los derechos atribuidos a las colectividades de acuerdo con su identidad. Y también lo es mientras su universalidad se separe de la mundialización de la víctima, separada de la relación desnuda de la humanidad con la inhumanidad.» (172).

Las contrageografías de la cosmopolítica: contra el cosmopolitismo retórico

Si Rancière revoca el humanitarismo de los regímenes de derecho, como se ha visto, no es porque proponga ningún «necesario» repliegue a lo local, o admita la necesidad de administrar de manera realista las competencias de los estados nacionales. Es todo lo contrario. Su propuesta política favorable a la desidentificación como modalidad de acción política global recusa precisamente el imperativo del sistema consensual —lo único posible— en un sentido que coincide con la práctica comparatista sugerida por Spivak en la *Muerte de una disciplina*:

Hoy estamos llamados a imaginar la planetariedad [...]. Bosquejo esta idea Utópica como una tarea de pensar lo fundamental, porque de otro modo una visión literaria comparada «reformada» podría quedarse presa en las diversas formas del relativismo cultural, la alteridad especular

y la cyber-benevolencia. La alfabetización transnacional podría quedar confinada dentro de una política de reconocimiento del multiculturalismo o de ayuda internacional, en interés del «Desarrollo» del que forma parte cada vez más la promesa de cyber-alfabetización» (101).

La conocida utopía planetaria de Spivak, contraria a lo «único posible» del realismo consensual, se desmarca de las premisas pragmáticas que se resignan y optan por la gestión de la inclusión o el reconocimiento de las identidades culturales. Dicho de otro modo, la utopía planetaria no da por supuestas las bondades inherentes a las lógicas deliberativas de la esfera pública burguesa definidas por Habermas ni suscribe la aprobación que haría Axel Honneth, de acuerdo con la teoría intersubjetiva de la agencia moral kantiana, del logro individualista que entraña el «reconocimiento» (Honneth, 2007).

Habermas y Honneth consideraron que el valor del reconocimiento residía precisamente en el hecho de que no se distribuía de un modo igualitario y, por lo tanto, se ganaba mediante un principio de mérito. Una novedad benéfica, según ellos, respecto a viejos sistemas jerárquicos dependientes de los principios de la tradición y el ritual. Desde el siglo XVIII, habría emergido esta inédita concepción de la identidad personal, que se desarrollaría a través de las relaciones sociales y que Charles Taylor asociaría al concepto de la autenticidad interior para, finalmente, inscribirlo dentro de los márgenes del debate acerca del multiculturalismo en las sociedades globales (Taylor, 2009).

Por supuesto, hoy en día, toda esta renovada teorización acerca del reconocimiento no puede ser retomada sin hacer las debidas enmiendas. Por un lado, enmiendas indeseables en términos ideológicos, como las de un pensamiento neoconservador que se habría alarmado ante el riesgo que supondrían hipotéticamente las exigencias de reconocimiento identitario para el orden liberal-democrático. Ahora bien, por otro lado, y una vez han sido descartados recelos reaccionarios como éste, sí debería atenderse a las enmiendas que se han hecho a este análisis de las políticas del reconocimiento desde la misma teoría crítica, para las que resulta evidente que hoy, paradójicamente, son las identidades culturales de la mayoría las que despliegan en su defensa el lenguaje de los derechos de las minorías (Davies, 2021). Esto es algo que se analiza desde la conciencia de que hoy en día la amenaza a la que debería responder una supuesta esfera pública ya no sería la de rutinización burocrática o industrial de la que habla Habermas, sino la de una acción comunicativa que se da a través de interfaces digitales: la esfera pública digital promueve en la actualidad la exposición continua del yo interior, ansioso por obtener «reconocimiento», y generaliza una conducta acelerada que responde a la urgencia de subsanar precisamente el sentimiento de falta «reconocimiento». En resumen, la supuesta esfera pública hoy en día forma parte de un entramado de diferencias reputacionales basado en dinámicas de rivalidad y competencia. El «reconocimiento» no podría explicarse a partir del desarrollo social, como se pretendía, porque hoy sólo existe la erosión de aquello que había sido definido como lo privado, al no poder ya uno abstenerse de publicar el propio valor en forma de capital humano para responder así, de manera necesariamente acelerada (Rosa, 2016), al requerimiento moral de los inversores, o de cualquier otro que invierte su tiempo y su energía emocional con la esperanza de obtener algún rendimiento futuro.

Ahora bien, la enmienda que Spivak lleva a cabo, mediante su «utopía planetaria», ante las lógicas consensuales de la ideología del realismo no se inscribe estrictamente en esta actualización hecha desde la teoría crítica, que cuestiona las pretendidas bondades inclusivas de las políticas del reconocimiento de la identidad cultural. Como en el caso del «demasiado mundo» de Rancière, la utopía planetaria de Spivak es una enmienda a la misma ontología del «mundo», de la que depende la

lógica consensual. Una enmienda al régimen de saber y de poder que permite representar el espacio mundial como un «todo» dividido en «partes».

En realidad, dicha ontología del «mundo» se imbrica con aquella supuesta emergencia de la esfera pública en el siglo XVIII europeo, que había relevado el viejo sistema de valoración basado en el honor por el nuevo de la deliberación, con el que pretendidamente se habría conseguido que se respetara por igual la dignidad de todos los seres humanos. De este modo, el hipotético logro de la acción comunicativa se esgrime como prueba de la virtud del proyecto civilizatorio, ya descrito, que para algunos teóricos actuales del cosmopolitismo sigue vigente gracias a las democracias deliberativas, y la protección que brindan al pluralismo y la diversidad humana. (Benhabib, 2006; Appiah, 2007; Kymlika, 2006).

Spivak, por el contrario, se desmarca de esta noción del mundo. Rehúye el principio de la «dignidad», que supuestamente todos los Estados nacionales —«partes» de este «todo»— atribuyen a sus «ciudadanos». Una dignidad con la que se calificaría la humanidad, compartida por aquellos que han nacido o habitan dentro de los márgenes territoriales de un benéfico orden jurídico-administrativo. De hecho, es esta calificación la que está detrás del ideal cosmopolita, de una comunidad política virtual de aspiración moral, que une a toda la humanidad bajo unas leyes que ella misma se ha otorgado mediante una libre elección moral. En resumen, la tradición cosmopolita de la que habla M. C. Nussbaum (2020), y que no es otra cosa que una operación historiográfica que dibuja una línea ascendente de perfectibilidad, desde el «ciudadano del mundo» de Diógenes Laercio —que metonímicamente ilustra el rechazo a cualquier definición a partir de elementos divisivos como la estirpe, la clase social, el género, etcétera— hasta dicha federación supranacional kantiana. Es más, la sustitución que propone Spivak del «mundo» por el «planeta» está motivada por la misma sospecha expuesta por Paul Gilroy (2000) acerca de esta imposibilidad de disociar dentro de un régimen epistémico mundial la relación entre el «todo» y las «partes» con una inherente orientación del sentido que rige las relaciones entre un «centro» y una «periferia»: una relación secreta entre el ideal cosmopolita y la representación «raciológica» del mundo, al sugerir una definición teleológica de la distribución geográfica de las «razas humanas» en la perspectiva del desarrollo de la cultura.

Dicha operación historiográfica convierte espacios más o menos indefinidos y heterogéneos en territorios homogéneos, cuya uniformidad dependerá del control administrativo, judicial, fiscal, militar y lingüístico de un Estado. Según Deleuze y Guattari, calificar al sujeto como ciudadano en función de su dignidad humana forma parte de esta territorialización, que clasifica e individualiza al sujeto dentro de unas determinadas estructuras de poder para abolir simultáneamente otras «formas» del sujeto —el nómada, el apátrida o el extranjero— abocadas a habitar esos otros espacios de la anti-política o la contra-política. (Balibar, 2022: 223). Spivak revisa críticamente las operaciones historiográficas de la territorialización desde las premisas derridianas de una hospitalidad sin restricciones (Spivak, 2008), convencida también como él de que la teorización kantiana acerca del cosmopolitismo, y la renovada confianza de Habermas en la función que deberían desempeñar hoy las estructuras redistributivas de los Estados (Habermas, 2023), no puede conducir de ningún modo a un futuro democrático de alcance global.

Spivak, por supuesto, se alinea con la revisión generalizada que, como se ha visto, llevó a cabo el pensamiento político, de la que participaron también Derrida, J-L. Nancy, Rancière y E. Balibar, entre otros. Una crítica al ideal cosmopolita ilustrado —de la que es fruto, por ejemplo, el decisivo volumen *Cosmopolitics* (1998), coordinado por Pheng Chea y Bruce Robbins, que incidió en la poca

verosimilitud de las nociones heredadas de razón, libertad, autonomía o soberanía nacional ante la realidad del nuevo contexto geopolítico post-soviético y del trabajo en red global de la economía neoliberal. Ante esta evidencia, se diluye cualquier confianza en la protección de los derechos humanos mediante las declaraciones o los tratados internacionales, que respondían al mencionado ideal kantiano de una paz perpetua lograda mediante el equilibrio de intereses entre naciones federadas (Cheah, 2006).

No podía ser de otro modo, al ser desplazada la era de los Estados Nación por otra donde proliferan órdenes muy diversos. Esta nueva era globalizada no sólo se explica por el potencial de las nuevas tecnologías de las comunicaciones para comprimir el tiempo y el espacio, aunque éste sea sin duda un factor determinante (Harvey, 1990). Ciertamente, sin este factor no habría surgido una red de negocios liderada por sectores digitalizados (desmaterializados y globalizados) que atraviesa las fronteras territoriales de los Estados Nación, y las ciudades globales (Sassen, 1999), no habrían devenido los nuevos centros de decisión de estas redes multifacéticas y transfronterizas que incluyen simultáneamente los órdenes nacionales, subnacionales y supranacionales —operaciones internacionales de las empresas y mercados nacionales—.

Todo esto es algo que va más allá de la simple dialéctica que opone lo local a lo global, que sugiere a menudo como novedad última una supuesta erosión del papel o la función tradicionales del Estado Nacional. Se trata más bien de un inédito y complejo ensamblaje entre «territorio, autoridad y derechos» (Sassen, 2010), que promueve en efecto la desnacionalización de algunos de los componentes de las economías estatales, pero que al mismo tiempo promueve la renacionalización de componentes de las políticas migratorias; por un lado promueve, en efecto, una centrífuga dispersión geográfica de las actividades económicas en una amplia red transfronteriza, pero por el otro, consolida también una inercia centrípeta hacia las grandes capitales estatales y sus regímenes de seguridad jurídica, porque es allí donde se concentran los niveles altos de gestión que coordinan o prestan los servicios asociados a la financiación de unas cada vez más estratégicas funciones centrales (Sassen, 2012: 77).

La complejidad de esta realidad contemporánea, descrita aquí a partir de su carácter antinómico, implica también una resemantización de unos marcos conceptuales que no pueden ser vistos como neutros y que no definen inequívocas geografías políticas y culturales. De ahí que sea necesario fijar la atención en la renovada ilusión cosmopolita que impulsó la pretendidamente benéfica globalización posterior al año 89, porque implicaba en realidad un programa económico neoliberal de dominación del mercado. Y dicha dominación se impuso «mediante la dominación de un Estado hegemónico, obsesionado con el mercado, sobre la diversidad de socialización humana encerrada dentro de dicho Estado y sometida a la presión de la competencia» (Streeck, 2021: 11).

Dicho de otro modo: es evidente que la teoría acerca de la libertad de los mercados no reniega de los métodos coercitivos estatales, y que el «libre mercado» y el «Estado fuerte» conviven sin que ninguna antinomia lógica impida su conjugación. Hoy se da la paradójica presencia simultánea de dos vectores complementarios que orientan al mismo tiempo la uniformización técnico-económica y una diferenciación ético-cultural, una desterritorialización y una reterritorialización, un desarraigo y un re-arraigo (Marramao, 2006: 248): es la cohabitación de la mundialización tecnológico-mercantil, con sus estandarizadas modalidades del consumo, y la localización de las identidades y los valores de pertenencia. De ahí que no pueda invocarse como novedad última una oposición entre lo local y global —que reedita la esclerótica oposición moderna entre lo central y lo periférico, como correlato

del dualismo entre lo orgánico y lo mecánico; lo natural y lo artificial— porque los localismos pertenecen en todo y por todo a la lógica de la globalización: la autorreferencia tecnocrática de la lógica global y la deriva populista de la identificación simbólica se relacionan entre sí como las dos caras de la misma moneda, diseñando *en forma conjunta* un eje de relaciones conflictivas con respecto a las políticas de la universalización (248-249).

En resumen, el nuevo ensamblaje —territorios, autoridad y derechos— del orden político y cultural contemporáneo no puede ya, como dice Saskia Sassen, interpretarse a partir de las recetas de las ciencias sociales. Éstas, herederas del dualismo modernizador que divide lo natural y lo artificial según el diagrama de la flecha del tiempo civilizatorio, acostumbran a describir el nuevo orden global según la hipotética decadencia de los estados nacionales dado el crecimiento de las interdependencias y el auge de las instituciones globales. Sin embargo, la revisión crítica del cosmopolitismo hecha desde la filosofía política, atenta a la estética literaria, incide precisamente en la complejidad de dicho inédito ensamblaje al hacerse cargo de lo que Saskia Sassen describió como la «constrageografía de la globalización».

Dichas constrageografías podrían incidir en la *desnacionalización* de la ciudadanía si verdaderamente los derechos humanos internacionales socavaran «la autoridad exclusiva de los Estados sobre sus poblaciones y, por tanto, contribuyeran a la transformación del sistema interestatal y el orden legal internacional» (Sassen, 2003: 82). Una constrageografía de la globalización que deviene más escurridiza conforme el análisis depende más de las herramientas y metodologías de las ciencias sociales convencionales. Costará más observar el crecimiento de circuitos globales alternativos, igualmente determinantes para la generación de ingresos, la obtención de rentas y la financiación de los gobiernos. No sólo la economía desmaterializada de las redes financieras de carácter digital, sino también circuitos en red que operan con frecuencia fuera de las leyes o tratados, sin ser exclusivamente criminales, y que a menudo no son suficientemente representados por ser sobre todo femeninos: las «exportaciones» organizadas de mujeres como cuidadoras o asistentes del servicio doméstico, el tráfico de mujeres para la prostitución o las remesas enviadas a los países de origen por la creciente fuerza de trabajo femenina que decida emigrar (65).

Todo ello remite a la infraestructura institucional de una economía global favorecedora de desplazamientos a través de las fronteras. La utopía planetaria de Spivak, precisamente, hace suyo el desmentido que la filosofía política ha hecho, bajo la noción de lo *cosmopolítico*, a ciertas modalidades del derecho cosmopolita, ajeno a la realidad de las constrageografías de la globalización contemporáneas y productor él mismo de injusticias laborales mediante la extensión global de las biotecnologías: los derechos humanos como instrumentos de la codificación neoliberal de las condiciones de vida a través de un discurso jurídico. Spivak, en *La muerte de una disciplina*, asume precisamente estos planteamientos de lo *cosmopolítico* sin disociarlos de la reflexión acerca de unas prácticas de la lectura. Es decir, en su caso, la enmienda se dirige contra las prácticas del comparatismo literario que, en connivencia con los estudios de literatura mundial, dependen todavía de la estabilidad territorial, donde la topología organiza la línea narrativa de la circulación y la hospitalidad.

Con su intervención, Spivak aspira a desviar la práctica del comparatismo de los cauces de la sociología y la geopolítica hacia los que la había llevado, por ejemplo, la aséptica labor computacional de los laboratorios de literatura promovida por Franco Moretti. Éste adoptó la teoría del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein, según la cual el capitalismo habría procurado una progresiva unificación del mundo: un sistema en el cual delimitar los espacios geopolíticos en función de una

ubicación central, periférica o semiperiférica (Moretti, 2000; 2003). De idéntico modo, Pascale Casanova sumó a las teorías de Wallerstein las herramientas geográficas de F. Braudel y sociológicas de P. Bourdieu para delimitar, en su caso, la ubicación de los espacios dentro de un sistema mundial que se explicaba a partir de su muy célebre y conocida metáfora del meridiano de Greenwich: comparó la ciudad de París con el meridiano porque le concedió una ubicación central, consecuente con la posición privilegiada que había ocupado en las viejas cartografías imperiales y coloniales del eurocentrismo (Casanova, 1999). Finalmente, Spivak también desvía su propuesta de la tan influyente teoría de David Damrosh acerca del carácter beneficioso de una libérrima circulación por el mundo de los textos, sea en su lengua original o mediante traducciones. De hecho, para él, el sistema de la literatura mundial dota a los textos de mayor valor y calidad conforme más circulen dentro de un espacio elíptico de doble refracción, dice él. Cobran mayor valor por su doble pertenencia, a la cultura de origen y a la cultura de recepción, sin circunscribirse exclusivamente sólo a una de ellas (Damrosh, 2003).

Spivak recela de todos estos planteamientos al ser subsidiarios de las ciencias sociales y remitir a un benéfico principio de la traducción dependiente de una concepción del *mundo* que todavía se ordenaría según las coordenadas de la circulación historiográfico-literaria; las «euro-cronologías» que desmiente lúcidamente Emily Apter (2013). Así pues, son todos ellos métodos derivados de un decimonónico humanismo cosmopolita, bienintencionado —retórico—, que confía en el valor intrínseco de la comunicación —de la traducción— cuando se refiere a un horizonte cultural común, de compacidad civilizatoria. Frente a ello, Spivak propone una utopía «planetaria» como paradigma alternativo al «sistema-mundo», y coincide así con aquel «demasiado mundo» de Jacques Rancière, y su concepción de la democracia estética, y con el «sin mundo» de Mario Siskind, que alude explícitamente a la inverosimilitud del ideal cosmopolita desde una posición que también podría definirse como «cosmopolítica». Siskind considera que, si hubiera que hablar aún de cosmopolitismo, sólo podría hablarse de un «cosmopolitismo de la pérdida», ante la certeza de que el «mundo» ya no puede ser entendido como aquella «estructura simbólica que acostumbró a sostener el imaginario humanístico de la emancipación universal, la justicia y la igualdad.» (Siskind, 2019: 206).

Rancière, Spivak y Siskind acompañan su suspicacia ante las metodologías sociológicas con una práctica de la lectura crítica de los textos, que resume precisamente Spivak al discutir con David Damrosh en unos términos que evocan de manera parcial el *Ansatzpunkt* de Auerbach, y que ayudan a entender por qué son «puntos de partida» las representaciones literarias de los espacios fronterizos de Debabarrena, Johannesburgo, El Segrià, París, la frontera norte de México, Beirut, Londres, Santiago de Chile-Jaffa, Berlín, Central Valley, Chernóbil:

Our concern is not how to situate the peaks of the literary production of the world on a level playing field but to ask what makes literary cases singular. The singular is always universalizable, never the universal (Spivak, 2011: 466).

Esta misma preocupación y esta idéntica atención al valor universalizable de lo singular las retoma Mario Siskind en *Deseos cosmopolitas* mediante una formulación muy similar:

Me interesan aquellos lugares, prácticas, subjetividades y obstáculos que, al menos de manera momentánea, se resisten a ser colonizados epistemológicamente por la conciencia moderna e impiden la sutura del mundo como totalidad global. Se trata de zonas opacas que exhiben las fisuras de la articulación discursiva de la modernidad y el proceso de globalización. (Siskind, 2016: 59)

Estas fisuras sólo son visibles si la cartografía literaria del «sin mundo» se corresponde con lo que se ha designado ya aquí como una contrageografía, capaz de registrar antes que nada los desplazamientos y sus múltiples modalidades: una contrageografía, como sugirió hace ya mucho Marc Augé al hablar de los «no-lugares» de la sobremodernidad, donde la «contractualidad solitaria» de los pasajeros que circulan de manera acelerada por franquicias, aeropuertos, autopistas o grandes centros comerciales no sea ajena o disociable del tiempo de espera de los refugiados del planeta detenidos en los campos de tránsito prolongado (Augé, 2004: 41); una contrageografía donde el cuerpo del desplazado no está ya sujeto al muro físico que dibuja las soberanías territoriales de los Estados sino que es un cuerpo que sufre al ser atravesado por el capital contemporáneo: por los regímenes heterogéneos del trabajo y de la acumulación por los que se expande la noción clásica de frontera física con el fin de obtener rédito del tiempo detenido y del tiempo acelerado (Mezzadra y Neilson, 2017); una contrageografía por la que hacer visibles las «vidas inmundas» de la fragilidad nómada —«nuda vida» de los *fuera-de-la-ley*, de Agamben—, y procurar una democracia u hospitalidad literaria que resista a la teleología racional del capitalismo mediante alternativas temporales al principio de causalidad que rige, según la definición clásica de Aristóteles, el orden temporal de la narrativa (J.E. Valls, 2023); una contrageografía que *disemine* el tiempo autogenerante de la Nación al insertar temporalidades intersticiales —la temporalidad del entre-medio— y frustre así la narración lineal y el tiempo homogéneo de los procesos de normalización y territorialización de las identidades: el nexo entre nacimiento, ciudadanía, afiliación étnica e identidad nacional (H.K. Bhabha, 2013, E. Fornari, 2017); una contrageografía donde las coordenadas delimitadas por las zonas de «contacto» o las de «traducción» orienten el sinsentido del sin mundo, en un mapa donde la visibilidad de los conflictos de naturaleza multilingüe sean antídotos contra el monolingüismo y obstáculos ante las tentaciones de cualquier traducción que pretenda domesticar lo ajeno para satisfacer así expectativas y prejuicios de consumidores: un mapa de espacios cuya intraducibilidad interrumpa la circulación de los textos e impida la reproducción de las trayectorias neoimperiales del orden financiero y del consumo (E. Apter, 2005; Sh. Simon, 2012; B. Cassin, 2019).

Cartografías, en fin, cosmopolíticas, como el paisaje planetario de los campos de refugiados que describió certeramente Octavi Rofes:

La consciencia del paisaje se adquiere solo cuando la percepción deja de estar centrada en los elementos puntuales e impone sobre ellos una nueva unidad, una unidad que emerge más allá de la suma de las partes y de su disposición: pero la unidad-paisaje no es el mero resultado de una acción exterior que construye unos límites singulares identificables. Al paisaje no se le puede aplicar la lógica del «enclave entre fronteras» porque su individualidad, decía Georg Simmel, se disuelve en la oscura consciencia de su conexión infinita. Pensar los campos como paisaje es substituir los inventarios de componentes y las tipologías funcionales por modos de integración atmosférica que entrelacen fracturas territoriales, asentamientos discontinuos, conexiones parciales y temporalidades en conflicto. El sentimiento del paisaje permite ver en los campos los lugares de tránsito por donde discurren las fuerzas de la existencia contemporánea.» (Rofes, 2018: 39)

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (2006). *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos.
- APPIAH, Kwame Anthony (2007). *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires: Katz.
- APTER, Emily (2005). *The Translation Zone: A New Comparative Literature*. Princeton University Press.
- (2013). *Against World Literature. On the Politics of Untranslatability*. Londres: Verso.
- AUERBACH, Erich (2005). «Filología de la literatura universal». En CUESTA ABAD, J. M. y JIMÉNEZ HEFFERMAN, J. (eds.) *Teorías literarias del siglo XX*, Madrid: Akal, pp. 809-820.
- AUGÉ, Marc (2004). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- BALIBAR, Étienne (2022). *Cosmopolitique. Des frontières a l'espèce humaine*. Paris: La Découverte.
- BENHABIB, Seyla (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz.
- BHABHA, Homi K. (2013). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- BLANCHOT, Maurice (2016). *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena Libros.
- BUCK-MORSS, Susan (2004). *Mundo soñado y catástrofe. La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*. Madrid: Machado Libros.
- CASANOVA, Pascale (1999). *La república mundial de las letras*. Barcelona: Gedisa.
- CASSIN, Barbara (2019). *Elogio de la traducción. Complicar el universal*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- CHEAH, Pheng y ROBBEINS, Bruce (1998). *Cosmopolitics. Thinking and Feeling beyond the Nation*. Minneapolis: University of Minnesota.
- CHEAH, Pheng (2006). *Inhuman Conditions: On Cosmopolitanism and Human Rights*. Cambridge: Harvard University press.
- Damrosh, David (2003). *What is World Literature*. Princeton University Press.
- DARNTON, Robert (1984). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México, D.F.: F.C.E.
- DAVIES, William (2021). «La política del reconocimiento en la era de las redes sociales». *New Left Review* 128, pp. 95-114.
- DERRIDA, Jaques (2003). *De la gramatología*. México, D.F.: S. XXI.
- (2012). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- (2014). *Posiciones*. Valencia: Pre-Textos.
- (1972). «Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas». En DONATO, E. y MACKSEY, R. (eds.). *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre. Controversia estructuralista*. Barcelona: Barral, pp. 269-293.
- DI CESARE, Donatella (2019). *Extranjeros residentes. Una filosofía de la migración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- EAGLETON, Terry (1999). *La función de la crítica*. Barcelona: Paidós.

- FORNARI, Emanuela (2017). *Líneas de frontera*. Barcelona: Gedisa.
- FOUCAULT, Michel (1992). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- (2004). *Las palabras y las cosas*. México, D.F.: S. XXI.
- (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- GILROY, Paul (2000). *Against Race*. Cambridge. Harvard University Press.
- GINZBURG, Carlo (2010). *El hilo y las huellas*. México, D.F.: F.C.E.
- GOODY, Jack (2021). *El robo de la historia*. Madrid: Akal.
- HABERMAS, Jürgen (2009). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- (2023). *Un nou canvi estructural en l'esfera pública i la política deliberativa*. Barcelona: Edicions 62.
- HARVEY, David (1990). *La condición de la postmodernidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2017). *El cosmopolitismo y las geografías de la libertad*. Madrid: Akal.
- Honneth, Axel (2007). *Reificación. Un estudio de la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- KADIR, Djelal (2011). *Memos from the Besieged Cities. Lifelines for Cultural Sustainability*, Stanford University Press.
- KANT, Immanuel (2016). *La paz perpetua*. Madrid: Alianza.
- KYMLICKA, Will (2006). *Fronteras territoriales*. Madrid : Trotta.
- LILTI, Antoine (2024). *La herencia de la ilustración. Ambivalencias de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- MARRAMAIO, Giacomo (2006). *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*. Buenos Aires: Katz.
- MEZZADRA, Sandro y NEILSON, Brett (2017). *La frontera como método o la multiplicación del trabajo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- MORETTI, Franco (2000). «Conjeturas sobre literatura mundial». *New Left Review* 3. pp. 65-75.
- (2000). «Más conjeturas sobre literatura mundial». *New Left Review* 20. pp. 83-92.
- NANCY, Jean-Luc y Bailly, Jean-Christophe (1991). *La comparution*. Paris : Christian Bourgois.
- NANCY, Jean-Luc (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros.
- NUSBAUM, Martha C. (2020). *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*. Barcelona: Paidós.
- PETROVSKI, Helen (2020). *Las comunidades anónimas*. Madrid: Brumaria.
- RANCIÈRE, Jacques (2006). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2014). *Aisthesis. Escenas del régimen estético del arte*. Santander: Shangrila.
- (2015). *El hilo perdido. Ensayos sobre la ficción moderna*. Madrid: Casus Belli.
- ROFES, Octavi (2018). *Paisajes desbordados. El campo de refugiados en el horizonte contemporáneo*. Barcelona: àmbit.
- ROSA, Hartmut (2016). *Alienación y aceleración*. Buenos Aires: Katz.
- SAID, Edward (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- SASSEN, Saskia (1999). *La ciudad global. Nueva York, Londres, Tokio*. Buenos Aires: Eudeba.

- (2003). *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de sueños.
- (2010). *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Buenos Aires: Katz.
- (2012). *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.
- SIMON, Sherry (2012). *Cities in Translation. Intersections of Language and Memory*. Londres: Routledge.
- SISKIND, Mario (2016). *Deseos cosmopolitas. Modernidad global y literatura mundial en América Latina*. México, D.F.: F.C.E.
- «Towards a Cosmopolitanism of loss: an essay about the end of the world». En MÜLLER, Gesine y SISKIND, Mario (eds.). *World Literature, Cosmopolitanism, Globality. Beyond, Against, Post, Otherwise*. De Gruyter, pp. 205-235.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2009). *Muerte de una disciplina*. Santiago de Chile: Palinodia.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty y DAMROSH, David (2011). «Comparative literature/World Literature. A Discussion». *Comparative Literature Studies*, Vol. 48, Núm. 4. pp. 455-485.
- STREECK, Wolfgang (2021). *Entre globalismo y democracia. Economía política en el neoliberalismo saliente*. Buenos Aires: Katz.
- TAYLOR, Charles (2009). *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*. México, D.F.: F.C.E.
- VALLS, Juan Evaristo (2023). *Literatura motel. Vidas inmundas en la narrativa breve estadounidense contemporánea*. [Tesis doctoral. Universitat de Barcelona: <http://hdl.handle.net/2445/205061>].