

Joseba Gabilondo

Globalizaciones

La nueva Edad Media
y el retorno de la diferencia

SIGLO
XXI
ESPAÑA



Siglo XXI / Serie Filosofía y pensamiento

Joseba Gabilondo

Globalizaciones

La nueva Edad Media y el retorno de la diferencia

Después de que el neoliberalismo haya erosionado la política, alienado nuestras subjetividades y transformado la realidad, los valores y los conceptos que nos brindó la modernidad se muestran hoy yermos. Las categorías que nos eran familiares no sirven para comprender la actualidad y nuestro papel en ella. ¿Quién estaría dispuesto hoy a morir por el mercado como el soldado hacía por su patria antaño?, ¿quién rendiría tributo al pie del cenotafio del consumidor desconocido?

Frente a lo que el discurso dominante señala, que nuestro presente desarrolla una nueva modernidad llamada posmodernidad, en *Globalizaciones. La nueva Edad Media y el retorno de la diferencia* se muestra cómo nuestro mundo se enraíza, más que en la caída del Antiguo Régimen y la Ilustración, en el Medievo y el feudalismo. Joseba Gabilondo, en este brillante ensayo, explica cómo la visión utópica de la ideología moderna, cuyo eje central del Estado-nación giraba en torno al ciudadano, ha sido reemplazada por una nueva en la que el consumismo, el populismo de corte fascista y el fin del Estado de bienestar han venido para quedarse generando contradicciones insostenibles para el neoliberalismo. Estas abren puertas a una heterogeneidad de globalizaciones sociales y políticas que podrían implicar el final del capitalismo y una ecología post-apocalíptica.

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

beranía global e independencia vasca (2017). Su próxima obra se titulará *Postimperialism, Postnacionalism, and Populism in Spain*.

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

Diseño de portada
RAG

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

Nota editorial:

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

Nota a la edición digital:

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

© Joseba Gabilondo, 2019

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

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.sigloxxieditores.com

ISBN: 978-84-323-1941-1

INTRODUCCIÓN

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

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

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

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

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

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

mentar cualquier detalle y minucia del territorio. Los mapas resultaron completamente inservibles, inútiles, pues redoblaban la incomprensible complejidad de la propia realidad, a fuerza de exactitud.

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

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

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

mo, populismo, etc.), ese mapa tridimensional se vuelve imposible, pero, al mismo tiempo, de imperiosa necesidad.

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

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

oportunidad de imponer su versión. Así pues, la desesperada promesa de este ensayo es el anuncio de un saber –un mapa– sobre la imposibilidad del conocimiento de la globalización –si es posible saber qué es lo que no sabemos, como dijo Donald Rumsfeld, ya que lo que ignoramos que no sabemos no puede preocuparnos, aunque es ahí donde reside el mayor potencial de sabiduría.

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

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

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

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

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

HIPÓTESIS

PRELUDIO

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

I. HISTORIA DE LAS GLOBALIZACIONES

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

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

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

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

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

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