



## 2. RAZA, CLASE, GÉNERO. DESCOLONIZANDO A LA IZQUIERDA

### Universalismo esquizofrénico y modernidad

*Santiago Alba Rico*

#### 1. El origen de los derechos humanos

Entre 1898 y 1907, dos de los más grandes juristas europeos de la época mantuvieron una polémica cuya pasión misma ilumina ya los límites paradójicos de su objeto: el origen de la declaración de derechos humanos (DDHH). El alemán Georg Jellinek, profesor de Derecho Público en Viena y Heidelberg y mentor del conocido positivista Hans Kelsen, defendía su origen anglosajón; Émile Boutmy, profesor en París, reivindicaba por su parte su linaje francés. La tesis de Jellinek es más histórica que nacional y relaciona la declaración francesa de agosto de 1789 con la trabajosa construcción de las colonias inglesas en América; a su juicio, los DDHH no habrían sido el resultado del descubrimiento revolucionario de una universalidad caída del cielo, sino el efecto colateral de los acuerdos religiosos –entre diferentes grupos *sectarios*– que desembocaron en los *Bill of rights* de los Estados de la Unión: los fugitivos europeos que huían de las persecuciones en el siglo XVII, enfrentados también entre sí por razones religiosas, estaban obligados a separar el gobierno de la religión en aras de la convivencia. De esa componenda pacificadora se desprendió un *contrato social* en el que se positivizaron por primera vez los derechos naturales del ser humano; derechos que, según el razonamiento de Jellinek, son precisamente la consecuencia de ese contrato social o armisticio constituyente.

La respuesta airada de Boutmy insistía, en cambio, en atribuir la formulación de los DDHH a los trabajos filosóficos del Siglo de las Luces y de manera particular a Rousseau, cuyas doctrinas sociales cristalizaron en la revolución francesa de 1789. Para Boutmy, en consecuencia, la declaración se debía enteramente al genio francés, era y es un producto francés; la *humanidad universal* se forjó enteramente en Francia y está orgánicamente asociada a su destino nacional. Siguiendo su argumentación se podría deducir que todo el que pretenda que la universalidad no es una particularidad francesa está de algún modo despojando a Francia de sus recursos naturales y de su identidad más íntima.

### 3. PLURAL

Si existe la universalidad –como yo creo– es evidente que hay que llegar a ella; y que este *llegar-a* es lo que llamamos historia; la construcción o conocimiento de la humanidad común, con sus derechos inalienables, será por tanto un proceso histórico, aunque de ninguna manera fatal y necesario: si se produce, se producirá obviamente en un lugar concreto y en circunstancias concretas. El problema no reside en admitir la historicidad de lo común, sino en explorar sus modos de engranaje; en dilucidar si la idea de humanidad universal puede surgir en distintos lugares y por distintos motivos, si está necesariamente asociada a un proyecto tribal violento y si, una vez descubierta, su extensión se vuelve siempre –en cualquier otro mundo posible– la paradójica maldición de sus beneficiarios. En su famosa polémica, Jellinek y Boutmy están de acuerdo en que la idea de una humanidad universal es un descubrimiento europeo y esta verdad –lo veremos– determina la propia historia de Europa en el exterior. Ahora bien, mientras que Jellinek inscribe la declaración de DDHH en una historia de luchas sin victoria –una negociación liberadora–, Boutmy la reivindica como una proeza nacional. Si aceptamos la tesis del alemán, los DDHH son tan universales como lo son las luchas históricas y pueden ser *descubiertos* en cualquier lugar del mundo y por cualquier pueblo combativo y cansado. Para el orgulloso nacionalismo del francés, en cambio, hacía falta esperar a los franceses para que la humanidad, gracias a su genio y enseguida a su iniciativa liberadora, pusiese fin a sus luchas fratricidas y ciñese, frente a la selva hobbsiana, un marco de entendimiento y un verdadero contrato social. La conclusión de Boutmy es la de que, precisamente porque es una idea francesa y no el resultado de una lucha universal, la humanidad está forzada a afrancesarse si quiere realmente humanizarse. Esto es lo que en antropología se conoce con el nombre de *etnocentrismo*.

### 2. Continuidad y esquizofrenia

Esta convicción –que fue también, por ejemplo, la del nacionalismo alemán fichteano– es la que ilumina el fatal engranaje histórico entre las ideas y las luchas: a los ojos de los pueblos no europeos, en efecto, la idea de universalidad es inseparable de una empresa tribal concreta: el colonialismo. “De nosotros los civilizados –decía Anatole France–, los bárbaros solo conocen nuestros crímenes”. Esto es un *hecho*, pero obliga enseguida a una pregunta: estos crímenes, ¿quién los comete? ¿La idea de Europa? ¿La idea de universalidad? ¿Es la modernidad una expresión –y solo eso– de etnocentrismo expansivo? No lo creo. Con el término *modernidad* designamos al mismo tiempo unos procesos de conquista (el colonialismo europeo), un sistema económico (el capitalismo) y una concepción del mundo (la Ilustración, que incluye a autores tan diferentes como Hegel, Kant y Marx). El carácter global –globalmente invasivo– del colonialismo ha determinado no solo que se confundan sobre el terreno estas distintas fuerzas en concurso, sino que tanto la barbarie como el

salvajismo –por citar la diferencia de Schiller entre la razón sin juicio y la sensibilidad sin juicio– queden absorbidas, sin afuera posible, en la modernidad misma. Todo es ya *moderno*, incluidas las prácticas y discursos que deconstruyen o combaten la modernidad. En su extraordinario *Atlántico negro*, el investigador Paul Gilroy repasa la compleja, tensa, enrevesada historia de la “tradicción radical negra” y sus relaciones con “Europa”: “Estas prácticas –dice Gilroy refiriéndose a las tareas cognitivas y performativas que permiten la reinención y conservación de la identidad negra– han constituido el Atlántico negro como una tradición no tradicional, un conjunto cultural irreductiblemente *moderno*, excéntrico, inestable y asimétrico que no puede ser percibido por medio de la lógica maniquea de la codificación binaria”. Es decir, ni por medio de la oposición capital/trabajo ni por medio de la oposición *blanco/negro*. Ni a través, claro, de la oposición civilizados/bárbaros.

Detengámonos un momento aquí. Si aceptamos que la modernidad es la matriz etnocéntrica del capitalismo y el colonialismo (y por lo tanto del racismo, el orientalismo, la islamofobia, etc.), la lucha contra el capitalismo, el colonialismo y sus expresiones antropológicas será equivalente a la lucha contra la modernidad, y ello de tal manera que juzgaremos igualmente liberador, por ejemplo, el pensamiento decolonial, el carlismo tra-

**... ese hecho histórico  
brutalmente integrador se  
llama colonialismo;  
el discurso, civilización**

dicionalista y el islamismo yihadista. Si consideramos, en cambio, que es un *hecho histórico* el que ha reunido bajo el rubro *modernidad* vectores nacidos al mismo tiempo, pero por separado, y que tienen por eso mismo su propia historia alternativa –un etnocentrismo expansi-

vo, un modo de producción virtualmente global, una universalidad local–, nos moveremos mejor, a la hora de conocer y de intervenir, en ese *medio excéntrico, inestable y asimétrico* que constituye nuestro mundo irremediablemente *moderno*. Hay que llamar la atención, pues, sobre ese *hecho histórico* brutalmente integrador y sobre el discurso que lo legitima. El hecho se llama *colonialismo*; el discurso, *civilización*.

¿Por qué el republicanismo ilustrado defendido por Robespierre se toma menos en serio en París que en Haití? ¿Por qué, según nos cuenta C.L.R. James, son los “jacobinos negros”, y no los revolucionarios franceses, los verdaderos herederos de 1789? La respuesta es tan sencilla como perturbadora: porque la revolución francesa, cuyos efectos no se pueden desdeñar, no rompió realmente con el *ancien régime*; al inscribirse en un contexto colonial, apenas cuestionado al principio y apenas de manera balbuciente, la revolución no solo no hizo realidad la universalidad en Europa, sino que impidió su realización en las colonias que se alzaron

### 3. PLURAL

en su nombre; por eso mismo, en realidad, fracasó en Europa. El resultado es esa *esquizofrenia* que denuncian Frantz Fanon y Toni Morrison: universalidad y esclavitud, universalidad y racismo, universalidad y antisemitismo, universalidad e islamofobia (y también, esta vez en la izquierda: universalidad y gulag, universalidad y machismo). Esa *esquizofrenia* –resultado de la incompatibilidad radical entre ilustración y colonialismo– es la causa de las disonancias y espejismos que han acabado por identificar, en los medios militantes decoloniales, también contra la izquierda clásica, la *diversidad* –en sus formas a veces más atómicas y reaccionarias– con la resistencia y la emancipación.

### 3. Condorcet, Fernando VII, Napoleón

La cuestión es, por tanto, la continuidad del *hecho histórico*. ¿Qué cambia? Cambia, si se quiere, el pretexto; o el texto mismo. Para Hesiodo, los “bárbaros” se oponen a los “griegos”; para Santo Tomás a los “cristianos”; para Condorcet a los “civilizados”. En su obra *El remedio en el mal*, el filósofo Jean Starobinski se ocupa largamente del proceso en virtud del cual el término *civilización*, usado hasta mediados del siglo XVII en el ámbito jurídico, sustituye en el discurso colonial al de *evangelización*, motor ideológico, por ejemplo, de la conquista de América. Ya no se trata de apoderarse de tierras en nombre de una superstición fanática, sino de llevar a los huérfanos del exterior las ventajas de la civilización: “la pesada carga del hombre blanco”, según la conocida expresión de Kipling. De esta manera, el *hecho* del colonialismo convierte el concepto de *civilización* –reivindicable en otros sentidos y en otros espacios– en un concepto teológico, y a sus mejores defensores, los mejor intencionados, los más honestos, los más materialistas, en teólogos mistificadores. Es el caso del gran Nicolas de Condorcet, enciclopedista ilustrado, feminista, revolucionario, al que debemos la primera reforma educativa plebeya de Francia y, de alguna manera, el concepto de educación laica y universal. Pues bien Condorcet, tajante anticlerical preocupado sinceramente por el destino de los hombres y mujeres de las colonias a las que –al mismo tiempo– no está dispuesto a renunciar, defiende la empresa colonial francesa denunciando el papel de la iglesia y exaltando, frente a ella, “el dulce comercio” y “el celo por la verdad universal”. En su hermoso *Esbozo para un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, de 1793 (año decisivo en la revolución francesa), Condorcet escribe enfervorizado: “Se verá cómo a esos monjes, que no llevaban a esos pueblos sino afrentosas supersticiones y les hacían revolverse al amenazarles con una nueva dominación, les suceden hombres ocupados en difundir en esas naciones las verdades útiles para su bienestar, en iluminarles así acerca de sus intereses como de sus derechos. El celo de la verdad es también una pasión, y debe llevar sus esfuerzos a las lejanas comarcas cuando no vea ya a su alrededor más prejuicios groseros que combatir ni vergonzosos errores que disipar. Esos vastos países le ofrecerán, aquí,

pueblos numerosos que no parecen aguardar para civilizarse, sino recibir de nosotros los medios y hallar en los europeos hermanos para volverse amigos y discípulos suyos”.

De la continuidad y transversalidad de esta idea da buena cuenta, apenas 25 años después, en la Europa de la Santa Alianza, la frase con la que el muy católico Fernando VII justifica su renuncia a la trata de esclavos. España solo abolió la esclavitud definitivamente en 1880, pero el 19 de diciembre de 1817 Fernando VII, a remolque de los acuerdos del Congreso de Viena, prohibió el tráfico, que continuó de manera clandestina en las décadas sucesivas. Hasta esa fecha, y durante tres siglos, los europeos habían obligado a viajar a 14 millones de negros africanos contra su voluntad para ponerlos a trabajar como esclavos en las colonias de América. Si por cada negro que llegaba vivo a su destino morían al menos tres durante la captura, el confinamiento en barracones a la espera del traslado y la travesía en pequeños Auschwitz flotantes, solo un escalofrío es capaz de calcular las dimensiones de este genocidio. En su decreto de 1817, el rey español comenzaba por elogiar “la providencia de sus augustos antepasados”, cuyo generoso interés humanitario había ideado la esclavitud “para salvar de la muerte a los negros”, los cuales, transportados a América, recibían “no solo el incomparable beneficio de ser instruidos en el conocimiento del Dios verdadero”, sino también “todas las ventajas que trae consigo la civilización”. Entonces, ¿por qué suspender tan caritativa iniciativa en favor de los africanos? ¿Por qué interrumpir la trata que tantos beneficios reportaba a sus víctimas? Fernando VII hace gala de un refinamiento retórico tan ignominioso que parece más propio del siglo XXI que del XIX; si se podía poner fin al tráfico de esclavos era porque –dice el decreto– “el bien que resultaba a los habitantes de África de ser transportados a países cultos no es ya tan urgente y exclusivo desde que las naciones ilustradas han tomado sobre sí la gloriosa empresa de civilizarlos en su propio suelo”.

Como vemos, la *lógica* argumental del revolucionario Condorcet y la del muy católico Fernando VII es la misma. Estamos hablando, si se quiere, del *espíritu* del siglo XIX, centuria en la que Europa, a través del reparto colonial, pasa de poseer el 30% de los territorios del planeta a controlar el 85%; en el que, por eso mismo, se construye ese funcional objeto de saber que Edward Said llama *orientalismo*; en el que la población europea naturaliza el antisemitismo como una verdad *laica* y en el que se confiere rango de ciencia a la craneología, la fisiognómica y la eugenesia. Y en el que, por tanto, se prepara la gran explosión esquizofrénica del siglo XX: el cortocircuito íntimo –la fricción catastrófica– entre la universalidad y la alofobia que devorará Europa y con ella el resto del mundo entre 1914 y 1945.

En el mundo musulmán esa *lógica* colonial, transversal a las clases e ideologías europeas, se impondrá a finales del siglo XVIII a través del gran Napoleón –“la razón a caballo”, según Hegel–, síntesis contradictoria

### 3. PLURAL

de las ambiciones imperiales absolutistas y del progresismo ilustrado: hijo, por así decirlo, de Condorcet y de Fernando VII. Hasta entonces el mundo musulmán, de la mano del imperio otomano, había opuesto con bastante éxito a Europa su propio “imaginario de conquista”. Pero cuando Napoleón, aún cónsul revolucionario, conquista Egipto, su debilidad es manifiesta. Así que en junio de 1798 el futuro emperador puede *conectar* sin resistencia Europa con Egipto, utilizando a ese propósito 37.000 soldados, 1.000 cañones y 167 científicos. Juan Cole, profesor en la Universidad de Michigan y especialista en Oriente Próximo, abordó esta famosa y decisiva expedición en un libro de 2015, *Bonaparte y la revolución francesa de Egipto*, en el que subraya esta “continuidad” epocal, cuyos ejes propagandísticos eran y son la misión civilizadora y la tolerancia religiosa: “El eco poderoso de las proclamaciones de Bonaparte resuena en los discursos de los neoconservadores de la administración Bush que intentaron justificar su catastrófica aventura en Iraq (en 2003)”. A partir de esa fecha –nos recordará Edward Said–, entre 1815 y 1918, las potencias europeas se adueñan de toda la superficie de la tierra, y ello en paralelo a un aumento del *poder discursivo*, lo que en opinión del escritor palestino respondería a la pregunta de “por qué Marx, Carlyle, Disraeli, Flaubert, Nerval, Renan, Quinet, Schlegel, Hugo, Rúckert, Cuvier y Bopp emplean todos ellos la palabra *oriental* con el fin de designar esencialmente el mismo fenómeno colectivo, a pesar de las enormes diferencias ideológicas y políticas entre ellos”. La continuidad de la que tiene que ocuparse cualquiera que aborde con preocupación y compromiso la cuestión de la islamofobia es de entrada el colonialismo, que el propio Marx a veces (solo a veces y más concretamente en la década de los 50, en sus artículos para el *New York Tribune*) interpretó también como una necesaria *conexión esencial* con Europa. El orientalismo y su vertiente islamofóbica, en efecto, “no pueden disociarse del colonialismo europeo (blanco y masculino)”, resume Said, y por eso “su moderna progenie soporta ese feo pasado sobre sus espaldas y su trabajo: toman al oriental por un ser humano esencialmente atrasado, primitivo, que requiere del control civilizador”.

### 4. Colonialismo interior e islamofobia

Así que el *hecho* que funde todas las modernidades sueltas y genera este gran deseo de particularidad –frente a la universalidad esquizofrénica– se llama *colonialismo*, cuya sombra se prolonga hoy en las metrópolis europeas, a donde se ha trasladado –mientras se sigue bombardeando el exterior– *la misión civilizadora*. Siguiendo el hipócrita itinerario propuesto por Fernando VII podríamos describir esta continuidad a través de un triple movimiento: en un primer momento –decía nuestro monarca absoluto–, la civilización arrancó de sus tierras a los colonizados para *civilizarlos* en las colonias europeas de América; en un segundo momento, la *civilización* cargó sobre sus hombros la pesada tarea de *civilizarlos*

en sus propios territorios. Ahora, en un tercer momento, en el mundo devastado por la descolonización fallida y la globalización cumplida, son los colonizados los que van por su propio pie a *civilizarse* a las metrópolis europeas. La *relación colonial* se ha interiorizado y la esquizofrenia –universalidad/alofobia– estalla intramuros de esas fronteras lamidas una y otra vez –y a veces traspasadas– por los bárbaros, fundamentalmente musulmanes. La *locura* europea de la que hablan Fanon y Morrison se traduce hoy en este esfuerzo íntimo, neciamente heroico y finalmente trágico, de justificar en nombre de la universalidad el cierre de las fronteras, el rechazo de los refugiados y la criminalización de los inmigrantes. Nada tiene de extraño –tras el rápido trayecto de estas páginas– que esta universalidad esquizofrénica cristalice en una islamofobia europea que comparten por igual la derecha y la izquierda.

Lo he escrito otras veces: me irrita la *defensa de la diversidad* –o el discurso antioccidental sumario– que acaba irresponsabilizando a los sujetos colonizados de sus propias decisiones políticas, pero me preocupa aún más ese sector de la izquierda que invoca los dos grandes logros objetivos de la universalidad republicana ilustrada para construir un *enemigo interno*, en este caso musulmán, al que estaría justificado combatir por cualquier medio.

¿Cómo justifica un sector de la izquierda su islamofobia? Como defensores progresistas del laicismo y el feminismo. Digamos dos palabras

### **... las víctimas preferidas de la islamofobia europea son las mujeres musulmanas**

al respecto. Si comenzamos por el laicismo, se trata de una peligrosa confusión. El laicismo no es una cuestión social ni una doctrina ni una identidad; es un simple presupuesto jurídico de los Estados democráticos mo-

dernos. Consiste básicamente en establecer y defender dos garantías indisociables: la garantía de que todos los ciudadanos van a poder desarrollar libremente su culto religioso, cualquiera que este sea, y la garantía de que ninguna comunidad (ningún credo religioso, pero tampoco ningún *lobby* económico) va a controlar el Estado. En este sentido, y a la espera de establecer también el laicismo económico, no está de más insistir en la necesidad de defender la libertad de los creyentes y, al mismo tiempo, la libertad del Estado frente a los creyentes, y recordar, como lo hizo el padre del liberalismo francés Benjamin Constant (muerto en 1830), que lo que es *religioso* es la persecución, tanto si se trata de la persecución de un credo por parte de otro como si se trata de la persecución de los credos religiosos por parte del *laicismo*. Cuando se utiliza el laicismo para perseguir y criminalizar un determinado credo, en este caso el islam, el laicismo deja de ser laico y pasa a ser tan *religioso* como el wahabismo en Arabia Saudí o el chiismo duodecimano en Irán.

### 3. PLURAL

En cuanto al feminismo, hay que recordar de entrada que las víctimas preferidas de la islamofobia europea son las mujeres musulmanas. Según el último informe de la *European Network Against Racism*, el 90% de las agresiones islamofóbicas en los Países Bajos, el 81% en Francia y hasta el 54% en Inglaterra van dirigidos contra mujeres musulmanas, en general por razones de indumentaria. Mientras la izquierda feminista discute sobre el velo, las mujeres veladas, también europeas o en cualquier caso humanas, abandonadas a su suerte y hasta señaladas por el feminismo continental, sufren discriminación, rechazo y violencia. Al mismo tiempo conviene llamar la atención de nuevo sobre la voluntad criminalizadora subyacente a la arbitraria relación islam/vestimenta, que deja poco margen a las prácticas resemantizadoras, y sobre la necesidad de defender, como valor laico y de izquierdas, la libertad indumentaria. Y recordar asimismo las luchas feministas que, dentro del islam mismo, tratan de combatir el patriarcado mediante desplazamientos de la hegemonía cultural interna, luchas autóctonas que evitan el riesgo de confundir la liberación feminista con la prolongación del yugo colonial.

### 5. Conclusión

Resumiendo la cuestión diría que la modernidad no es el problema; el problema es el colonialismo. Modernos son Robespierre y Napoleón, Marx y Disraeli, Mohamed Talbi y Said Qutb, Bokassa y Thomas Sankara, los sindicatos, el Burger King y el Estado Islámico, el jazz, Wall Street

y Gadafi. No hay ningún pasaje posible a la premodernidad, salvo la catástrofe nuclear, y solo podremos frenar la poshumanidad capitalista o mafiosa apostando por una u otra modernidad. La

**... solo podremos frenar  
la poshumanidad capitalista  
o mafiosa apostando  
por una u otra modernidad**

modernidad es tan antigua que tiene ya su propia tradición; se trata de explorar, espigar y movilizar una de sus tradiciones.

El problema tampoco es la civilización; el problema es el colonialismo. Civilización es quedarse en casa; civilización es no bombardear; civilización es domesticar el falo, el ego, la injusticia, la violencia de unos seres humanos sobre otros. Civilización es también, al contrario, no dejarse domesticar; es decir, politizarse, y en consecuencia rebelarse contra las fuerzas –políticas o económicas– que quieren confinarnos en el ámbito doméstico.

Tampoco la Ilustración es el problema; el problema es el colonialismo. Como escribe el citado Gilroy, solemos olvidar que el problema de la Ilustración es que “la universalidad y la racionalidad de la Europa y los Estados Unidos ilustrados se utilizaron para sostener y resituar,



y no para erradicar, un orden de diferencia racial heredado de la época premoderna”. El problema de la universalidad no es que lo sea, sino que pretenda serlo al mismo tiempo que la destruye –la universalidad– mediante tanques, invasiones y desprecios racistas. En todo caso, si la “universalidad ilustrada” no llega a ser universal no es porque falle en integrar a los negros –indígenas, musulmanes, etc.– que el colonialismo mata y desprecia, sino porque no ha integrado aún la historia de sus resistencias, el conjunto de tradiciones radicales –tanto razonables como sensibles, tanto cognoscitivas como culturales– gracias a las cuales los *negros* han podido sobrevivir, resistir y hasta doblegar a veces el colonialismo. Por el mismo motivo que los principios ilustrados arriba citados contradicen la empresa colonial (por mucho que Condorcet la apoyara), la lucha contra el colonialismo forma parte de la universalidad ilustrada todavía en construcción. Mientras la izquierda no integre esa otra mitad de la historia, la izquierda, española, argentina o tunecina, seguirá siendo tribalmente europea y, por lo tanto, antiilustrada, islamófoba y racista.

Si el problema es el colonialismo, *descolonizar* debe querer decir esto: universalizar por fin las luchas de las que se desprenden los lugares comunes habitables. En la polémica entre Jellinek y Boutmy, Jellinek tenía razón, pero esas luchas –y sus negociaciones– se ceñían a los europeos, y a los europeos del sexo masculino, de manera que el universal resultante se mantenía fraudulentamente incompleto. La importancia de la descolonización –y del feminismo– consiste precisamente en la posibilidad que brinda esta moderna *ampliación del campo de batalla* a la hora de *completar el género humano*. La declaración de DDHH que salga de esta lucha inclusiva –porque compromete a todos los otros hasta ahora subalternos o ignorados– no se limitará a nombrar el universal –y a negarlo– porque ahora el universal se nombrará a sí mismo.

Por eso, no menos preocupante que esa izquierda que sigue blandiendo su universalismo esquizofrénico para alimentar la hegemonía destropopulista me parece la otra izquierda, la relativista y decolonial, que considera que el peligro es hoy el *universalismo ilustrado*, en harapos y totalmente derrotado, y no precisamente su derrota. Si el único universalismo que sabemos defender es el depositado en la *clase proletaria* y en los viejos aparatos de partido, será difícil reprochar a nadie la tentación de la *diversidad*. En sentido contrario, si la reivindicación de la diversidad se traduce en multiplicación arbitraria de los sujetos de derecho, disolución solipsista de los sujetos políticos colectivos y afirmación reaccionaria de cualquier diferencia, será difícil evitar del otro lado el retorno de falsos universalismos autoritarios. En todo caso Europa –o una de sus tradiciones modernas, la que llamamos *izquierda*– debe repensar su papel. Hace poco el provocativo y a veces irritante Slavoj Žižek recordaba con bastante perspicacia aquello que caracteriza en la actualidad el nuevo orden geopolítico colonial y capitalista: la proliferación y legitimación de los *modos de vida* en su formato identitario-nacional. Frente a ese

### 3. PLURAL

“respeto islamófobo del islam” –fuera de nuestras fronteras–, Žizek se permitía esta tajante conclusión: “Nuestro deber no es humillarnos a nosotros mismos como los principales culpables de la explotación colonialista, sino luchar por *la parte* de nuestro legado que es importante para la supervivencia de la humanidad”. Habrá que construir la civilización y completar el “género humano”; no apropiárselo para aniquilar las diferencias; tampoco pulverizarlo para lanzarlo y dispersarlo en el viento.

*Santiago Alba* es escritor y miembro del Consejo Asesor de **viento sur**

#### Referencias

- Cole, J. (2014) *Bonaparte et la République française d’Égypte*. Paris: La Découverte.
- Condorcet (2004) *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*, [http://classiques.uqac.ca/classiques/condorcet/esquisse\\_tableau\\_progres\\_hum/esquisse\\_tableau\\_hist.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/condorcet/esquisse_tableau_progres_hum/esquisse_tableau_hist.pdf)
- Constant, B. *Principios de política aplicables a todos los gobiernos representativos*, <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=1330>
- Fanon, F. (1986) *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gilroy, P. (2014) *Atlántico negro*. Madrid: Akal.
- Jellinek-Boutmy (1984) *Orígenes de la declaración de derechos del hombre y del ciudadano* (Edición preparada por el profesor de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense Jesús González Amuchástegui). Madrid: Editora Nacional.
- Said, E. (1990) *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- (1996) *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- (2004) *El mundo, el texto y el crítico*. Barcelona: Debate.
- Starobinski, J. (2000) *El remedio en el mal*. Madrid: La Balsa de la Medusa.