

Se agota el potencial emancipador de lo post-moderno nº 107

Libertad, igualdad, identidades

¿Habrá guerra de las identidades?

Michel Eltchaninoff, publicado el 18 de febrero de 2021

El mundo académico y mediático está sacudido por un violento conflicto entre los defensores de los estudios de género, feministas y decoloniales, y sus adversarios. ¿Los pueden reconciliar algunos puntos de acuerdo? ¿Podemos sacar el máximo provecho de estos estudios sobre la identidad sin convertirnos necesariamente en activistas? Responden tres investigadores con perfiles muy divergentes.

El 13 de enero de 2021, más de 70 académicos lanzaron un “Observatorio del Decolonialismo y las Ideologías de Identidad”. Al denunciar “una ola de identidad sin precedentes en el seno de la educación superior y de la investigación”, están alarmados por el “relativismo extremo” que, según ellos, subyace a estas investigaciones: “Todo conocimiento se reduce exclusivamente a cuestiones de poder, y las ciencias son sistemáticamente denunciadas. debido a las dominaciones de raza, cultura, género, que estarían en su base.» Llegan incluso a denunciar “fenómenos de censura, intimidación, discriminación política [que] han creado divisiones sin precedentes y han llevado a jóvenes estudiantes de doctorado a alinearse con los nuevos mandarines, so pena de no conseguir nunca un trabajo”. Finalmente lanzan la acusación suprema: “Precisamente porque es crucial combatir la discriminación racista y sexista en nuestra sociedad, es necesario luchar contra estas nuevas formas de fanatismo. » Lo que en el lenguaje común hoy se llama “racismo inverso” permitiría “esencializar a las personas y los conocimientos”. Entre los primeros firmantes, la socióloga Nathalie Heinich, los filósofos Michel Fichant, Pierre-Henri Tavoillot y Jean-François Braunstein

Esta iniciativa es sólo uno de los episodios de una guerra intelectual que está adquiriendo una escala sin precedentes. Por un lado, representantes de los estudios decoloniales y de género; por el otro, sus adversarios, que se dicen universalistas. Cuando los primeros son acusados de racismo al revés, los segundos escuchan un “OK, boomer” silbar en sus oídos, lo que los condena al basurero de la historia. Pero, ¿qué hacemos cuando sentimos que no pertenecemos a ninguno de los dos bandos? ¿Cuando estamos interesados en la renovación conceptual que aportan los *studies* pero somos reacios a ver la cultura occidental como nada más que una empresa de dominación? ¿Existen terrenos de entendimiento o al menos temas sobre los cuales estos dos bandos podrían empezar a discutir nuevamente?

¿Un nuevo stalinismo?

Es cierto que Jean-François Braunstein no es el santo de devoción de los defensores de los estudios de identidad. Firmó el manifiesto del Observatorio del Decolonialismo y una columna en *Le Monde* en octubre de 2020 –“Sobre el islamismo, lo que nos amenaza es la persistencia de la negación”– que advierte contra el “indigenismo”. Este profesor de la Universidad Panthéon-Sorbonne, especialista en historia y filosofía de la ciencia, publicó en 2018 un ensayo bien documentado, *la Philosophie devenue folle. Le Genre, l'animal, la morte* (Grasset). Allí vuelve papilla a la filosofía estadounidense, que proporciona las respuestas “*más absurdas y escandalosas*” a preguntas relacionadas con el género o la identidad racial. Le preguntamos qué podía encontrar todavía de interesante en estas tendencias. Su respuesta es clara: denuncia una “*mezcla entre política y ciencia*” que sesga la investigación filosófica. “*Dentro del círculo de los studies, todos están de acuerdo. El problema es la homogeneidad de la contratación en estos departamentos. Estamos siendo testigos de un intento de reconstrucción radical que defiende únicamente su punto de vista. En resumen, estamos en una forma de lisenkismo, que bajo Stalin oponía la “ciencia burguesa” y la “ciencia proletaria”: incluso las ciencias más objetivas son analizadas desde el punto de vista de la identidad racial o de género de sus autores. Hoy empezamos a tratar de sexista al gran fisiólogo Claude Bernard, porque la dote de su esposa le permitió financiar sus estudios con animales. ¡Pero que se aprovechara del dinero de su esposa no tiene nada que ver con los problemas filosóficos que planteó!*»

Según Braunstein, el problema fundamental de los *studies* es que se basan en postulados que no pueden ser examinados. Los estudios de género se resisten a tener en cuenta el factor biológico, por ejemplo la separación entre sexos femenino y masculino. “*Para ellos, el cuerpo es una construcción social, y decir que hay una diferencia de género es falocrático o racista. No tienen en cuenta el trabajo de los médicos o neurocientíficos sobre estas cuestiones. Nunca podrás enseñar en un departamento de estudios de género si afirmas que la biología también juega un papel en la constitución de hombres y mujeres.* » El filósofo también se divierte con el “*lado barroco*” de los *studies*: “*Hay estudios de glaciología feminista que explican que la discriminación contra las mujeres es la responsable del calentamiento global.* » Asistimos también al surgimiento de *plant studies* sobre las plantas, que afirman que, después de los animales, “*hay que tratar a las plantas con empatía*”. Esto se debe a que, para Braunstein, existe un aspecto religioso en los estudios de identidad. En Estados Unidos, es obvio: son frecuentes las ceremonias en las que los hombres blancos piden perdón por su “*privilegio blanco*”. Esto no tardará en ocurrir en Europa, advierte el filósofo. La universidad pierde su estatus de lugar neutral, dedicado a la universalidad del conocimiento, y se convierte en la vanguardia de la lucha para reparar la sociedad.

¿Cómo podemos explicar el éxito de estos estudios de identidad entre estudiantes e investigadores? La clave última se encuentra en la noción de *lamento*, responde Braunstein. Cuando hacemos estudios sobre género es para decir hasta qué punto algunas personas son discriminadas. “*Buscamos ser la víctima final: mujer, negra,*

pobre, discapacitada, etc. » Es esta certeza de hablar en nombre de las víctimas lo que hace que estas ideologías sean muy agresivas. *“El concepto de apropiación cultural, por ejemplo, equivale a prohibir a determinadas personas expresarse sobre determinados temas. Prohibir las representaciones teatrales para luchar contra la apropiación cultural es tan despreciable como que Charles Maurras dijera que “un judío no puede entender un verso de Racine”... Nos estamos convirtiendo en una minoría en las universidades.* »

Y ¿si uno se decentrase?

Para escuchar al otro bando, nos pusimos en contacto con la filósofa Soumaya Mestiri, que acaba de publicar *Élucider l’intersectionnalité. Les raisons du féminisme noir* (Vrin). Profesora en la Universidad de Túnez desde 2005, trabajó sobre el pensamiento liberal antes de centrarse en el decolonialismo y el feminismo. De hecho, considera que *“las herramientas promovidas por el multiculturalismo liberal, como la discriminación positiva, no son más que cortinas de humo que enmascaran las verdaderas relaciones de dominación que afectan a las mujeres y a los no-blancos”*. Defiende el enfoque de los estudios descoloniales, que muestran que el problema de la dominación es *“sistémico”*. En lugar de rechazar las demandas de identidad al campo del comunitarismo y el separatismo, primero debemos comprender que *“el sentimiento de dominación que siente la gente no es una ilusión ni el capricho de un niño mimado”*.

¿Qué piensa de los filósofos que, como Braunstein, denuncian una filosofía-jerga, parcial y politizada? Lo ve como una forma de colonialismo filosófico: *“Estas personas creen que están llevando a cabo una misión civilizadora. Su habilidad es transmitir una visión muy particular del mundo, en la que domina el hombre occidental, para un marco puro y universal. Como resultado, demuestran una injusticia epistémica. Cuando un pensamiento no se expresa dentro de los cánones y normas del pensamiento liberal y académico, no se lo toma en serio. Los conocimientos locales, llamados indígenas, son vistos como puramente folclóricos y privados de toda credibilidad. Lo peor es que las personas que demuestran injusticia epistémica creen sinceramente que el conocimiento que poseen es conocimiento universal y universalizable. Pero es tan local y particular como el que desprecian.* »

Según Mestiri, ¿qué debería hacer alguien como Braunstein para iniciar un diálogo con los teóricos del género o del decolonialismo? La respuesta es inmediata: empezar por *“descentrarse”*, reconocer que su propia concepción del mundo es un particularismo en lugar de presentar su punto de vista como algo universal. En lugar de criticar la identidad de los demás, sería apropiado, según ella, tomar conciencia de la propia: *“¡La identidad es válida para todos!”* » Para llegar a los demás, debes empezar por asumir tus propias raíces y posicionamiento. *“Como un compás, primero debes clavar el punzón, que es el de tu identidad, para luego poder abrirte al otro.* » Pero esto no es suficiente: *“Deberíamos mirar hacia atrás y tomar en consideración la existencia de un*

cierto número de relaciones de dominación. » El problema es que “las personas que dicen ser víctimas de racismo inverso se niegan a hacer este diagnóstico, que es la base de un posible diálogo. Por tanto, estamos en un callejón sin salida”, admite.

Oprimido y opresor

¿Realmente no hay salida posible? Discutiéndolo con ellos, la solución quizás consista, en lugar de exigir al otro que comience por hacer su *mea culpa*, encontrar matices en su propia investigación que le permitan abrirse a la investigación de los demás. Para Braunstein, los objetos elegidos por los *studies* “no suponen ningún problema. Es bueno que la filosofía explore nuevos objetos, como el género, el cuerpo, las identidades”. Lo que más le molesta son “las identidades fijas, que suponen que sólo pertenecemos a una única comunidad. Es obvio que uno puede muy bien ser blanco y antirracista, negro y racista, blanco heterosexual y sin embargo vegano, etc. Podemos jugar con las identidades. Foucault, a quien tanto les encanta citar en los studies, propuso la idea de una pluralidad de normas y la posibilidad de jugar con ellas». Sin embargo, dice, esto es lo que rechazan los estudios de género o decoloniales.

Pero escuchando a Mestiri no estamos tan seguros. Trabaja en particular la interseccionalidad, que consiste en explorar las intersecciones entre diferentes planos de dominación: mujeres, negros, pobres, etc. Para ella, estos estudios a veces tienden a cosificar estas identidades, porque son incapaces de ver los matices dentro de las categorías. “Por eso es importante cuestionar la idea misma de categoría”, dice la filósofa, “como lo hace cierto pensamiento decolonial, el de la feminista argentina María Lugones en particular. Porque somos a la vez opresores y oprimidos, y en nuestra lucha contra lo que nos oprime no dejamos de ser opresores. » Esta observación es decisiva no sólo porque introduce el juego en la identidad sino también porque invita, una vez más, a la autocrítica permanente, ya que nadie puede ser eximido de su responsabilidad por el hecho de ser “*simplemente*” oprimido.

La filósofa tunecina afirma que debemos conseguir pensar en contra de nosotros mismos, incluso cuando estemos del lado de los dominados, porque “*nadie está a salvo del riesgo esencialista*”. Y él también existe por el lado decolonial. Incluso rechaza el proyecto de convergencia de las luchas de todos los oprimidos: “*No necesitamos tener un proyecto común sustancial para vivir juntos*”, asegura. Las mujeres, los negros, los trans, los pobres, todos los dominados deben intercambiar sus experiencias pero no necesariamente actuar de forma concertada. Mestiri pide una distinción entre “*identidad, que codifica e informa historias individuales a través de grandes narrativas, y pertenencia, que es más flexible, la suma de experiencias compartidas dentro de un tejido social y que se expresa a través de prácticas específicas, forjando el sentimiento de pertenecer a una comunidad*”. Las membresías son dinámicas, a veces múltiples. Están más vivos que el pesado concepto de identidad. “*No existe una solución lista para usar,*

la singularidad del viaje y la experiencia siempre prevalecerán sobre la solución llave en mano que te daremos”, concluye.

Polifonía ecofeminista

Podemos abordar esta división entre “identitarios” y “universalistas” de otra manera. Muchos investigadores jóvenes están interesados en nuevos objetos de estudio, a menudo procedentes de Estados Unidos. Comienzan entonces un itinerario que, aunque empático, no les impide mantener una mentalidad crítica. Es el caso de la filósofa Jeanne Burgart Goutal, profesora en Marsella y que publicó recientemente *Ser ecofeminista* (LÉchappée). Se embarcó en una investigación, que duró siete años, sobre el ecofeminismo. Este movimiento que vincula preocupaciones ecológicas y causas feministas nació en la contracultura estadounidense de los años 1970. En lugar de reforzar las divisiones, sus representantes prefirieron buscar formas de conciliación. Por eso citan fácilmente a Václav Havel, según quien “la línea divisoria no está entre ellos y nosotros, sino que se encuentra en el corazón de cada hombre y mujer”. Una mujer blanca de clase media, dominada en las relaciones de género, puede ejercer dominio sobre otras personas, por ejemplo sobre su ama de llaves o sobre los trabajadores chinos que le confeccionan la ropa. Esto es lo que interesaba a Jeanne Burgart Goutal: *“La preocupación por no crear bloques opuestos, pero sin negar las relaciones de dominación que existen. »*

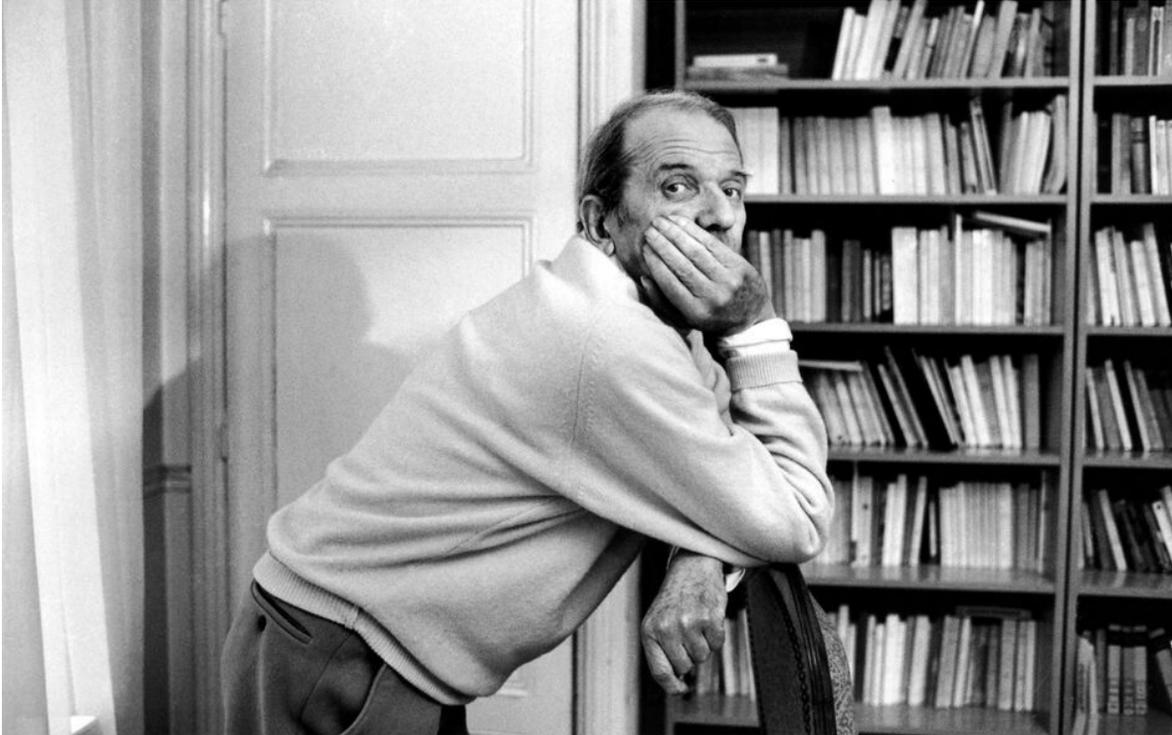
Aquí el matiz está en el punto de partida. Es más bien la experiencia la que a veces trae elementos de exclusión. Burgart Goutal relata su estancia en la ONG de Vandana Shiva, una activista ecofeminista india que lucha contra el patentado de semillas, la industrialización de la agricultura y la destrucción del pequeño campesinado vinculado al “*mal desarrollo*” impuesto a los países del Sur. Si bien había acudido con una mirada benévola pero también con el deseo de comprender cómo funcionaba la ONG, un día fue llamada por la directora para “*halarle las orejas, precisamente porque esa mirada de observadora les molestaba. Me dijeron: eres amigo o enemigo. Este tipo de razonamiento suele ser válido en los círculos activistas*”. Dejó la ONG al mes y medio después de ver que “*la verdad estaba siendo sacrificada por la causa*”. En su trabajo teórico sobre el ecofeminismo, Burgart Goutal, por el contrario, intenta “*hacer justicia a una especie de polifonía*”. En este ámbito, afirma, “*se pueden encontrar feministas constructivistas, diferencialistas, marxistas materialistas, anarquistas, seguidoras de la diosa Tierra, activistas de la India, América Latina, Europa, Estados Unidos, todos con creencias muy heterogéneas. Pero esta diversidad de posiciones sobre cuestiones vinculadas a lo femenino, a lo sagrado, a la naturaleza, al desarrollo, pone de relieve una combinación de opuestos en los que no es indispensable elegir*”.

¿Se ha convertido ella misma en ecofeminista? No se define así, como habremos entendido. Pero encontró contradicciones y complejidades a lo largo de su investigación, y eso le interesó más que preocuparse por tener razón o no. El ecofeminismo se ha insinuado en su forma de ver las cosas y de enseñar: “*Ya no*

enseño los mismos textos. Cuido que también haya extractos de filósofas, de pensamientos no occidentales. No quiero encerrar a los estudiantes en una "buena visión" sino, al contrario, abrirlos a una mayor pluralidad. El ecofeminismo también me hizo cambiar mis prácticas de evaluación de estudiantes. Me di cuenta de que, cuando calificamos exclusivamente trabajos escritos individuales, sólo formalizamos la categoría socioprofesional de los padres. Así que ahora también pongo notas sobre escucha, trabajo colectivo, participación en cursos, escritura libre, etc. »

La coexistencia de opuestos en el movimiento ecofeminista introdujo a Burgart Goutal en una forma de compartir entre la preocupación por la verdad y la tolerancia. Descubrió en la filosofía india la noción de *darshana*, que significa "punto de vista": *"Por ejemplo, si miro la montaña Sainte-Victoire desde Aubagne y tú desde Aix-en-Provence, veré una meseta y tú un triángulo. Y, sin embargo, ninguno de los dos se equivocará. El ecofeminismo me ayudó a alejarme de la lógica binaria del "o... o...".* » Finalmente, explorar este movimiento la convenció de la importancia de combinar la práctica con la teoría. Articular nociones de sexo, raza, clase y género de manera puramente intelectual está, según ella, condenada al fracaso. O terminamos eligiendo un criterio dominante que se supone abarca todos los demás, o continuaremos subdividiendo estas categorías hasta el infinito. *"Uno de los aportes de mi trayectoria es decirme después de un tiempo que es intelectualmente insoluble. Luego debemos pasar a la práctica, pero no necesariamente a la práctica militante.* »

Este enfoque personal, a la vez curioso y crítico, parece poco común en nuestra era de guerra de trincheras entre dos bandos que parecen irreconciliables. Sin duda habrá que esperar a que se produzcan discusiones internas dentro de cada partido que sirvan como medio para renovar la discusión. En cualquier caso, podemos esperar que así sea.



En el texto

Cuando Deleuze le escribió a Foucault que estaba horrorizado por “aquellos que se llaman a sí mismos marginales”

Virgile Ackah-Miezan publicado el 28 de junio de 2024

Gilles Deleuze, que exaltó al masoquista, al esquizofrénico y al pervertido como figuras éticas, afirma, en una carta dirigida a su amigo Michel Foucault, que comparte su horror “*por quienes se llaman a sí mismos marginales*”. ¿Cómo entender estas palabras aparentemente tan alejadas de los dos pensadores? Análisis

“Comparto el horror de Michel [Foucault] hacia aquellos que se llaman a sí mismos marginales: el romanticismo de la locura, de la delincuencia, de la perversión, de las drogas, me resulta cada vez menos soportable. » Sorprendentemente, encontramos esta frase de la pluma de Gilles Deleuze, que es más bien conocido por haber atribuido, por el contrario, un valor positivo a la marginalidad, como fuente de emancipación política y de experimentación vital. Este extracto está tomado de una carta de 1977 dirigida a Michel Foucault (a través de su asistente) después de la publicación de su primer volumen de *La historia de la sexualidad* llamado *La voluntad de saber* (1976).

El término horror es fuerte y proviene de nuestros filósofos. Son conocidos por haber luchado contra los prejuicios sobre los márgenes, especialmente sexuales y psiquiátricos, hasta el punto de que muchos discursos reaccionarios los convierten, o los han convertido, en figuras de decadencia. Según algunos detractores, Deleuze habría animado más o menos directamente a sus alumnos a consumir drogas, elogiando la experimentación vital del novelista drogadicto William Burroughs o del poeta Henri Michaux y sus dosis de mescalina o éter.

Foucault: los marginados no están fuera de la sociedad

El primer gran libro de Foucault, *La historia de la locura en la época clásica*, muestra los estrechos vínculos, en la historia, entre psiquiatría y reclusión, y cómo, por ejemplo, en el siglo XVII, la creación del Hospital general es la de una estructura que aísla a los “locos” del resto de la sociedad, pero también, entre ellos, simplemente de los pobres y los criminales. Posteriormente, abordará específicamente la delincuencia y la prisión (*Vigilar y Castigar*), o incluso la sexualidad (*La Voluntad de Saber*). En un prefacio que escribió para una obra que nunca vio la luz, *Les Vies des hommes infâmes* (opuesta a la *Vidas de los hombres ilustres* de Plutarco), que hubiera debido ser una recopilación de documentos venidos de archivos que cuentan «en un puñado de palabras» la existencia, luego la decadencia de delincuentes, de locos, de perversos que las instituciones médicas o penitenciarias han aplastado, Foucault declara haber sido profundamente conmovido por esos relatos, que han sacudido en él «más fibras que aquello que de ordinario se llama la literatura”. Sin embargo, no hay romanticismo porque estas “vidas infames” no surgen en una oposición heroica al poder. Si los hombres infames son marginales que no se ajustan a lo que la sociedad espera de ellos, no están fuera de ella. Es el poder el que los saca del anonimato y del silencio al que estaban condenados, el que arroja luz sobre su ignominiosa existencia. Extravagantes sin ser extraordinarios, son comunes, banales, ínfimos.

La carta de Deleuze sigue a la publicación de *La voluntad de saber*, cuya gran tesis es que la sexualidad, particularmente la que juzgamos perversa, no es una actividad vergonzosa que intentaríamos reprimir por todos los medios y durante siglos. Somos nosotros mismos quienes lo convertimos en algo prohibido y oculto, no para desviar la mirada sino al contrario para que proliferen discursos, confesiones y descripciones al respecto. Este es aún más el caso de las llamadas sexualidades desviadas. Tendemos a creer que están reducidos al silencio y prohibidos, pero Foucault afirma por el contrario que la violencia que la sociedad les inflige es obligarlos a revelarse y a describirse perpetuamente. De ahí, por ejemplo, las reservas que Foucault expresa respecto a la noción de salir del armario. En *Mal faire, dire vrai*, afirma: “En mi opinión, por mucho que pueda ser importante, tácticamente, en un momento dado poder decir: “soy homosexual”, a largo plazo, en una estrategia más amplia, ya no debería plantearse la cuestión de saber quiénes somos sexualmente. Por lo tanto, no se trata de afirmar la propia identidad sexual, sino de negarle a la sexualidad y a las diferentes formas de ella el derecho a identificarnos. Debemos rechazar la obligación en la que estaríamos de identificarnos a través y por un tipo de sexualidad. »

Foucault no romantiza la perversión, nos enseña que la hacemos todo el tiempo. No se trata, por supuesto, de condenar las sexualidades alternativas, sino de advertirnos contra la violencia que ejercemos cuando nos esforzamos, como inquisidores o confesores modernos, en revelarlas al público para desenterrar una verdad de nuestro ser, a la espera, por ejemplo, de que las minorías sexuales se revelen como tales.

Deleuze: los marginados son figuras conceptuales de intensidad y emancipación.

La cuestión es un poco más delicada en el caso de Deleuze, porque este último se refiere constantemente a los marginados para convertirlos en figuras de la emancipación, mientras que en Foucault, como hemos visto, son los objetos privilegiados sobre los que se ejerce el poder.

Si hay, para usar la expresión de Foucault, "hombres infames" en Deleuze, yonquis, masoquistas, esquizofrénicos, vagabundos, las historias que Deleuze cuenta de ellos se parecen a las de los "hombres ilustres" » de Plutarco o las hagiografías de los santos. Los sujetos han cambiado: tipos turbios que disfrutaban jugando al perro o al caballo (*Mil Mesetas*, 1980), personas desequilibradas que creen que su ano está lleno de rayos de sol (*el Anti-Edipo*, 1972), pero gráciles como santos, libres y poderosos como emperadores. *Mil Mesetas* muestra, por ejemplo, la programación que hace un masoquista de lo que espera de su verdugo. Es extremadamente violento. Sin embargo, Deleuze lo elogia como un experimento que pretende desviar el papel y la función de las diferentes partes del cuerpo. La degradación física y moral significa que el cuerpo del masoquista ya no tiene el mismo significado (social, práctico, orgánico) y ya no ofrece las mismas sensaciones. El sufrimiento no es deseado por sí mismo, sino como una descarga de intensidad que permite al masoquista desplegar su deseo en su confrontación con las normas sociales y biológicas.

Por tanto, en Deleuze existe una concepción de los márgenes como constitutivos de existencias más intensas y libres. Ser anormal, aunque Deleuze prefiera el término "*minoritario*", es obligarse o verse obligado a crear más libremente los propios valores en lugar de reproducir lo que es evidente, ya que se está excluido. Lo que es más natural para la mayoría no lo es para aquellos a quienes oprimen. Y si para Deleuze no se trata de evacuar el dolor y la miseria reales que sufren los marginados, se trata también de mostrar que esta condición implica, en cierto sentido, una vida más libre y más activa que la existencia fatigada de aquellos que por costumbre y gregarismo se muestran incapaces de crear nada.

¿No estamos aquí en el apogeo del romanticismo, del cliché e incluso de la indecencia? Realmente no, si tenemos en cuenta que cuando Deleuze habla del "esquizo" del "maso", o del "drogo", es en tanto que concepto. Esto significa, muy paradójicamente, que ser marginal en la práctica (consumir drogas, tener una patología mental, ser fetichista) no es una condición necesaria, ni siquiera suficiente, para participar en el concepto de marginalidad (y por tanto llevar una existencia intensa tal y como se presentó anteriormente). "*Lo que obtiene el drogadicto, lo que*

obtiene el masoquista, también podría obtenerse de otra manera [...]: en definitiva, drogarse sin drogas, emborrachándose con agua pura” (Mille Plateaux).

Para Deleuze, los verdaderos marginados quizás no sean aquellos que pensamos. Llamarse marginal, proclamar la propia diferencia, si esto significa definirse en oposición a la norma, es en cierto sentido volver a encerrarse en marcos y valores rígidos, resistentes a la experimentación y la emancipación. En Deleuze, una sociedad está constantemente atravesada por líneas de fuga, movimientos que llevan a las personas a convertirse en algo distinto de lo que eran, a no pensar, percibir o comportarse de la misma manera y con referencia a los mismos cánones definidos por la mayoría. El problema de quienes se llaman a sí mismos marginales no es, por lo tanto para Deleuze que sean anormales, sino, por el contrario, que constituyen una identidad en oposición a la norma, renovando así sus marcos y sus clichés. Para él, de hecho, oponerse o contradecir es lo inverso de diferenciarse, ya que no se trata de producir la imagen invertida o negativa de aquello a lo que nos enfrentamos. La idea no es hacer de Deleuze una figura insidiosamente reaccionaria, sino mostrar que si defiende y promueve el hecho de existir independientemente de los marcos rígidos establecidos por la sociedad, si critica la naturaleza opresiva de sus normas es con la condición de no hacer de la marginalidad misma una nueva norma.

No romantizar

Por tanto, Foucault y Deleuze no son alabadores ciegos de la marginalidad. La defienden sin romanticismo. Romantizar una cosa es encontrarla bella, o mejor, a pesar de lo que prescriben las personas razonables, prudentes o moralizantes; es hacer de la tristeza, de la decadencia, del caos, condiciones de emancipación del poder, de distinción de la norma y de lo común, de experimentación con una intensidad que va más allá de la facticidad cotidiana.

Los marginales serían entonces irregularidades, accidentes, errores, pero también los percibimos como depositarios de una cierta forma de sabiduría, y como participantes de una capa más auténtica (dado que es más profunda y más brutal, por lo tanto más directa, más inmediata, *ergo* más sincera) de la realidad. Como si la sociedad, las instituciones, los hábitos, las leyes y las buenas costumbres constituyeran un edificio en peligro por el caótico sin fondo sobre el que se alza y en el que se sumergen los marginados.

Deleuze pretende, junto con Foucault, distinguirse de estos dos estereotipos.

Foucault, porque muestra que las vidas de los marginados, quizás más que las de cualquier otra persona, están moldeadas por las relaciones de poder que constituyen el campo social. No están por tanto, por fuera de la sociedad, ni tampoco son los rebeldes indóciles que ésta no puede asimilar, los granos de arena de la máquina, sino que son aquellos en donde se manifiestan las relaciones de poder que se ejercen sobre todos nosotros (el mandato, por ejemplo, de tener que explicarse sobre su sexualidad).

Deleuze, por el contrario, denuncia a quienes estetizan al drogadicto o al esquizofrénico cuando se siente miserable, a quienes aman la emancipación sexual

porque la encuentran perversa, prohibida y condenada, y que, desde este punto de vista, no se diferencian en nada de los puritanos y moralistas a los que desprecian; cultivan la neurosis y el dolor. Y son, dice Deleuze, utilizando el vocabulario de Nietzsche y Spinoza, los defensores de las "*pasiones tristes*" y del resentimiento.

Traducido por Luis Alfonso Paláu, Envigado, co, julio de 2024



Entrevista

Bénédicte Delorme-Montini: “El momento post-moderne agotó sus potencialidades emancipadoras”

Bénédicte Delorme-Montini, entrevista hecha por Charles Perragin, publicada el 19 de julio de 2024

En filosofía, el post-modernismo cuestionó ese Yo que, desde el Renacimiento, ordena y jerarquiza el mundo. En política, hizo saltar en pedazos los horizontes revolucionarios de las grandes ideologías en provecho de una individualización radical. Para **Bénédicte Delorme-Montini**, historiadora de la cultura contemporánea y autora del *Moment post-moderne* (Gallimard, 2024), llegó el momento de superarlo para reencontrar «*el valor superior de lo colectivo*».

¿Cómo se podría definir el concepto de post-moderno?

Bénédicte Delorme-Montini: Es difícil definirlo porque es a la vez una ruptura y una prolongación. En tanto que ruptura, buscaba purgar a la modernidad de lo que ella conservaba de jerarquía y de imposición autoritaria a nombre de la unidad colectiva. Pero en tanto que prolongación, él comportaba los ideales igualitarios de la modernidad en su expresión radical.

Ud. hace del “*momento*” post-moderno un fenómeno histórico. ¿Dónde se sitúa su punto de partida?

Comenzó con una fase de incubación intelectual que corresponde a la época del [post-structuralisme](#), a saber la teorización filosófica del [estructuralismo](#) en los años 1960 y 1970. Para la generación de los [Foucault](#), [Deleuze](#), [Derrida](#) y [Lacan](#), el punto de vista estructural le da cuerpo a la crítica de la metafísica de la subjetividad desarrollada por [Heidegger](#) cuya [Carta sobre el humanismo](#) había echado la moda existencialista a la basura de la historia. El programa heideggeriano de deconstrucción del gran racionalismo occidental queda transpuesto por los post-estructuralistas al terreno de la lingüística, de la etnología, del psicoanálisis y de la crítica literaria. De acá resulta una refutación metódica de la filosofía del sujeto consciente y de su pensamiento fundamental de la identidad: no es el sujeto el que habla, *ello* habla; no es el sujeto el que construye una mitología, son los mecanismos del pensamiento salvaje los que general los mitos; no es el “autor” quien crea soberanamente su obra, son las estructuras textuales las que se despliegan a través de él. [Barthes](#) y Foucault concluirán en la muerte del autor. El pensamiento derridiano de la [«différance»](#) se encarga de desmontar la ilusión de [la presencia a sí](#) cultivada por el logocentrismo occidental. Más allá de la diversidad de las obras individuales, una empresa común reúne a todos estos autores: la deconstrucción del reino de la Razón con son designio unificador y sus clasificaciones jerárquicas – cultura/naturaleza, inteligible/sensible, civilizado/salvaje, masculino/femenino. A este imaginario vertical y unitario, los autores post-modernos le oponen un pensamiento del flujo, de la red y de lo múltiple. [La imagen del «rizoma»](#) de [Deleuze](#) y [Guattari](#) es su ilustración paradigmática.

¿Cómo fue que se pasó de este fenómeno puramente intelectual a un fenómeno social generalizado?

Esta fase de incubación intelectual sólo concernía en efecto a un público reducido de vanguardia. Pero todo cambia con la «revolución de 1975» que le da una traducción política y social a estos temas teóricos. Haciendo que las sociedades entren en la globalización, esta revolución impone una nueva rejilla de lectura política, cultural y social que descalifica los antiguos referentes. A un horizonte mundial por arriba responde una individualización radical por lo bajo. Todas las transcendencias son barridas por medio de una des-jerarquización que se difunde en el conjunto de los dominios de la experiencia colectiva, desde la política hasta el arte. La aparición del concepto de «post-moderno», en este

marco, denota la toma de consciencia de un cambio de mundo y de las sensibilidades. En los EE. UU., fue primero utilizado en la arquitectura para repudiar el racionalismo geométrico asociado a le **Corbusier**. En Francia, el termino se impone en el terreno de la reflexión social con el libro de **Jean-François Lyotard**, *La Condición postmoderna* (1979). A partir de entonces, asistimos a un vasto movimiento de difusión de las ideas post-modernas y a la apropiación por los individuos de las perspectivas que ellas ofrecían.

¿Cómo se manifestó esta apropiación?

El fenómeno prendió especialmente en el dominio de las identidades sexuales donde cada uno puede de ahora en adelante jugar con referentes antaño rígidos. Se puede cambiar de sexo o atenerse a la fluidez entre los géneros. Aquí como en otras partes, se rechaza la unicidad y la sustancia. Y es igualmente flagrante por ejemplo en la moda, donde la unidad de estilo desaparece dándole paso a un eclecticismo reivindicado hasta en la alta costura. Esta generalización es la que justifica que se hable de un espíritu del tiempo post-moderno.

Este “espíritu del tiempo” se revela también, escribe Ud., en el rap. ¿Cómo llega Ud. a esta constatación?

El rap nació con el movimiento post-moderno, y él aplica escrupulosamente sus principios a todos sus modos de expresión, de la escritura de los textos a la manera de enunciarlos, de la composición musical a los estilos vestimentarios de los raperos. Por todas partes se reencuentra el mismo rechazo de la jerarquía y de la unidad bajo todas sus formas, tanto en el plano político como estético. Todo lo que pretende unificar, desde la búsqueda del consenso hasta el conformismo, del discurso unívoco a la armonía del estilo, es deconstruido en provecho de la múltiple. Así mismo, todo lo que pretende dominar es echado por tierra en la horizontalidad igualitaria. Políticamente, el rap representa las minorías dominadas, por no decir discriminadas, y es pues desde el punto de vista minoritario, opuesto al punto de vista mayoritario, que juzga la democracia. En lugar y en vez de la lengua común, inventa una lengua fundamentalmente híbrida, abierta a todos los otros idiomas y a todos los neologismos. El lenguaje refinado se codea con los comentarios más vulgares, los temas nobles mas anecdóticos, con un gusto manifiesto por el choque de los contrarios y la transgresión de las normas. Y la misma constatación se encuentra en el plano musical: el eclecticismo estilístico y la polirritmia representan nuevas normas. El inmenso éxito del rap habla largo sobre la penetración de los valores post-modernos, más allá de la seducción estética de su creatividad musical. Sobre todo que es revelador del volteo que conoció la cultura bajo el golpe de la individualización y de la desjerarquización. Ella estaba debidamente jerarquizada, teniendo a la cabeza el arte occidental y las obras de la cultura legítima, opuestas a las culturas populares, tradicionales o comerciales. En la

actualidad, la cultura que se piensa como un legado común es puesta, en el mejor de los casos en el mismo plano que las expresiones culturales minoritarias que se benefician de la preferencia por lo «otro» y por lo «dominado». El público del rap es típico de esta evolución. Reúne un público cultivado que trocó el esnobismo por «el omnivorismo cultural», y un público juvenil que privilegia la cultura de los pares, generacional, a la cultura transmitida, intergeneracional, considerada como impuesta y fisgona.

La preeminencia del individuo con respecto a la tradición ha tenido un efecto despolitizador. ¿Cómo lo explica Ud.?

No hay que equivocarse sobre la despolitización. Hemos salido de la edad religiosa de lo político. Quedó clausurada la epopeya de las revoluciones. Por lo demás nada es más significativo el momento post-moderno que la borrada del horizonte revolucionario. Por tanto, la despolitización no se reduce a un desinterés completo por la política que se traduciría en su ausencia generalizada. Es la relación con la cosa política la que se ha invertido. La politización anterior, la de la época clásica de la ciudadanía, consistía en solicitarle a los ciudadanos que se olvidaran de sí para identificarse con el punto de vista del interés general o del bien común sobre la base de una pertenencia, ya fuera a la nación o a la clase. Y esto podía llegar hasta el sacrificio de sí en provecho de una causa superior – el nacionalismo o el comunismo. La individualización lo que induce en el ciudadano es una nueva manera de abordar el proceso político. Parte de su vivencia personal para buscarle una traducción pública en el proceso político. Dicho de otro modo, la anterior identificación colectiva fue sustituida por una demanda de reconocimiento individual a la que se esfuerzan por responder los candidatos a la representación. Incluso este se volvió el corazón de la oferta política. El punto de vista social, colectivo por definición, ha dado lugar a un punto de vista societal anclado en la experiencia íntima. En ausencia de identidad asignada, es necesario que cada uno haga sancionar su elección identitaria, incluso íntima, por la colectividad. Es el límite de la autodeterminación del nuevo individualismo. Si, en la operación, la perspectiva del común y del interés general se desvaneció, el vínculo entre el individuo y el colectivo de pertenencia se mantiene en modo inconsciente.

Luego de la ruine de los “edificios simbólicos y rituales de las sociedades anteriores”, la era de lo político entre los horizontes revolucionarios y el triunfo de la sociedad-mercado donde sólo cuentan los derechos individuales, finalmente duró muy poquito. ¿Cuáles son las grandes cuestiones que nos podrían ayudar a definir entonces la filosofía neo-moderna que se viene como superación del post-modernismo, que Ud. juzga necesaria?

Si es cierto que hablo de la necesidad de una filosofía neo-moderna, porque el mundo puede constatar que, después de medio siglo, el momento post-moderno agotó sus potencialidades emancipadoras. Seguro que logró concretar una

transformación de las sensibilidades sobre las que no se va a volver. El ejercicio de la autoridad nunca será ya el mismo si se tienen en cuenta las nuevas exigencias de libertad. Las desigualdades ya nadie se las tolera como lo pudieron haber sido en los comienzos de la modernidad. Pero hay que decir que el programa de deconstrucción post-moderna no ofrece los medios de ir concretamente hasta el fondo de sus aspiraciones. Estamos pues en un callejón del que sólo podemos salir si se reevalúa lo que los post-modernos liquidaron de la modernidad. De cierta manera tiraron al bebé con el agua del baño. Al sólo ver en el aspecto jerárquico y unitario de la modernidad sólo legados obsoletos y superfluos, minaron los fundamentos de la soberanía popular que no puede prescindir ni de los mecanismos de la representación ni de la aceptación del valor superior de lo colectivo. Ahora bien, toda la individualización y la despolitización que lo post-moderno indujo hizo perder de vista esta soberanía popular, que es el único instrumento capaz de dar su forma completa a la igualdad y a la libertad. Ciertamente que uno puede ser de los más vulnerables y ser no obstante considerado por un vecino privilegiado como su igual, en el sentido tocqueviliano del término, pero esto no impide que se pueda ir hacia más igualdad real, algo que tiene que pasar por la decisión colectiva. De la manera, la libertad privada se encuentra limitada sin la libertad pública, pues se es libre de otra manera en el marco de una sociedad que uno ha contribuido a definir.

Ud. también llama a reactivar la consciencia histórica, algo que también fue liquidado por la post-modernidad.

El nuevo individuo que tenemos ahora está privado en su encerramiento en el presente. La negativa a aceptar la existencia de la determinación social se duplica en el rechazo de la determinación ejercida por el legado del pasado. Podemos entender que a título privado el individuo se pueda sentir liberado; pero cuando esta amnesia se apodera del colectivo, las consecuencias son muchísimo más pesadas. Sin la comprensión del anclaje común en la historia, no hay proyección controlada en el porvenir. Al respecto, un rasgo sorprendente del clima ideológico-político actual es la imposibilidad de concebir verdaderas utopías actualmente, a saber: definiciones completas y precisas de lo que debe ser la ciudad futura.

Le Moment post-moderne, de Bénédicte Delorme-Montini, apareció en las Éditions Gallimard. 144 p., 14€ en edición física, 9,99€ en formato digital, [disponible aquí](#).



A medida que tomamos más distancia nos damos más y mejor cuenta de que nuestro mundo, en lo que tiene de nuevo, nació en el curso de los años 1970, con el gran giro de las políticas económicas conocidas como «neoliberales» que habrían de amplificarse con la mundialización. Pero este giro tuvo su equivalente en el dominio cultural con «el momento post-moderno» que cambió por completo la escena artística e intelectual, de la filosofía a la arquitectura. Surge en Francia con los teóricos de la generación post-estructuralista de los Foucault, Deleuze o Derrida, el post-modernismo encontró una formidable caja de resonancia en los EE. UU., desde donde sus temas se difundieron mundialmente. Fue así como llegó a inspirar los movimientos sociales que constituyen nuestra actualidad, a nombre del género o de las identidades. Es este momento-giro el que aclara el análisis de Bénédicte Delorme-Montini. Ella desenreda sus componente, entre estética, filosofía y sociología crítica. Ella sigue su difusión, desde la emergencia del paradigma de la deconstrucción a las reivindicaciones sociales de la actualidad. Una puntualización indispensable sobre una de las fuentes más mal conocidas y comprendidas del espíritu de nuestro tiempo.

Traducido por Luis Alfonso Paláu, Envigado, co, julio 19 de 2024