

## AFECTO Y POLÍTICA DE LA COSMÓPOLIS LATINOAMERICANA

POR

FERNANDO ROSENBERG  
*Yale University*

Encontrei o cidadão do mundo no canavial na beira do rio  
Josué!!!  
Nação Zumbi, “O cidadão do mundo”

Resulta en principio ilustrativo comprobar que, mientras hibridez, antropofagia y transculturación han sido y siguen siendo objeto de reencarnaciones, defensas, ataques, deconstrucciones y sesudos análisis, el concepto de cosmopolitismo no parece despertar un equivalente entusiasmo en ningún pensador del latinoamericanismo. El etos cosmopolita había sido una ideología posible e insistente desde el XIX (con el ecuatoriano Juan Montalvo, por ejemplo, en donde se opone a un retrógado parroquialismo de tradición hispano-colonial), pero desde los movimientos modernistas y vanguardistas de principios de siglo XX el concepto de cosmopolitismo trae a muchos oídos notas superficialmente festivas, celebratorias de una emancipación individualista que sin embargo depende de sistemas de transporte y privilegios de clase. Por otro lado, sin duda antropofagia, hibridez y transculturación son algunos nombres con que el imaginario postvanguardístico latinoamericano ha elaborado un cosmopolitismo alternativo, sureño, pero que estos imaginarios (al querer superar luchas políticas transformándolas en tesoro cultural) domestican y subsumen la heterogeneidad a la que supuestamente están haciendo justicia. Digamos que estas metáforas maestras de la autoconciencia latinoamericana son formas de negociar entre tres factores: la multiétnicidad constitutiva, las sucesivas olas globalizadoras que incluyen la primera invasión imperial, y las ideologías que dan cuerpo a la nación. Efectivamente, antropofagia, hibridez y transculturación convierten a las ideologías nacionales en el significante de peso que subsume a los otros dos, la colonización y la multiétnicidad, para volver a reinscribir la nación en el lenguaje y la temporalidad vacía de la historia universal. Volver al cosmopolitismo para reinventarlo nuevamente es volver a poner a esos tres elementos –heterogeneidad, globalización y nación– en continua renegociación, ya sin un claro ni preestablecido punto de llegada.

La izquierda latinoamericana, a veces bajo la influencia de Antonio Gramsci, siguió la tradición de pensar el cosmopolitismo como un paso (todavía alienado) hacia la autoconciencia legítima. Las discusiones en nuestro campo a este respecto han partido más directamente de las elaboraciones de figuras como José Carlos Mariátegui (1928) y Ángel

Rama (1982), quienes de un modo u otro condenan lo que es posible pensar bajo el concepto de cosmopolitismo. En “El proceso de la literatura” (en *Siete ensayos*), la articulación de lo colonial, lo cosmopolita y lo nacional, está pensado bajo una narrativa teleológica, cuyo último eslabón representa una superación e integración de las tendencias cosmopolitas para un fin más auténtico. Después de la mímica y la incorporación, sigue la maduración y “por caminos universales, ecuménicos... nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos” (325). También en Rama el cosmopolitismo es el nombre de una adscripción desviada o equivocada, ideológicamente alieanda, contraria a una ligazón más orgánica con el campo cultural (que se comprueba en Vallejo y Mário de Andrade) que para el teórico uruguayo lleva el nombre de transculturación. La noción de cosmopolitismo está muchas veces asociada con ideas tan desencontradas como las pretensiones universalistas eurocéntricas de la alta cultura, con adscripciones imperiales al nivel de la política, y con el desapego, el desprendimiento, o simplemente la posición irónica, esteticista o hedonista al nivel del sujeto (una vida de lujos y placeres, como dice algún tango, y lo sigue afirmando hoy el nombre del trago). Al cosmopolitismo se lo relaciona con una estudiada distancia, cuando no un menosprecio y falta de sensibilidad, respecto a los problemas locales y/o nacionales.

Quisiera colocar sobre la mesa a otros intelectuales y otras discusiones para trazar una genealogía diferente sobre el problema del cosmopolitismo, que entre otras cosas deje de leerlo como distanciamiento intelectual y afectivo, para interpretarlo como una modalidad de la acción política. Creo que esta discusión es una deuda intelectual de los estudios latinoamericanos, sólo reconocible en un momento como el actual en donde no hay política emancipatoria que no sea a la vez cosmopolítica, y en donde las narrativas que dieron legitimidad a los discursos nacionales o latinoamericanistas han perdido poder de convocatoria. Las narrativas híbridas postvanguardistas de las que he estado hablando tienen todas un cuño culturalista; es decir, de uno u otro modo (y los pensadores de izquierda no se salvan de esto) participan de la idea de la redención a través de la cultura. El cosmopolitismo, por el contrario, y para dar una definición provisional siguiendo a Boaventura de Souza Santos, es siempre una política del cosmos, desplazada con respecto a su centro cultural de preocupación, irradiación, y acción.<sup>1</sup> Oposiciones tales como nativo-extranjero, naturaleza-cultura, ciudad-campo, pierden así vigencia como polos gravitacionales y semánticos de organizar la política. Pero esas oposiciones, que de hecho sí funcionan como campos semánticos en los textos que analizaré a continuación, cuando se los despoja de su condición antagónica, dejan sueltas sus cargas utópicas que pueden ser reanudadas en nuevas constelaciones ideológicas. A través de la idea de cosmópolis quiero señalar una forma de ver la política, y la política desde Latinoamérica, que deje de lado nociones cristalizadas de “cultura latinoamericana”, ya sea como objetivo teleológico o como argumento mimético.

“Cosmopolitanism has been a project of empires, of long-distance trade, and of cities” (89) sostiene Craig Calhoun en un fundamental artículo, que sin embargo concluye diciendo: “but some form of cosmopolitanism is needed” (113). Para comenzar a analizar los cosmopolitanismos que hoy nos tocan, y cómo entender desde allí una cosmopolítica

---

<sup>1</sup> Véase especialmente el capítulo 6.

latinoamericana, comenzaré mi recorrido con el argumento de una novela norteamericana reciente, que leo en forma de una parábola que habla de cosmopolitismos contrapuestos. Se trata de *Cosmopolis* (2003) de Don DeLillo, que retrata a un protagonista megabillonario que recorre las calles de Manhattan en su limusina, monitoreando electrónicamente las fluctuaciones del yen, moneda a la que apostó muy fuerte, y recibiendo en su fortaleza móvil a sus diversos asesores que lo aguardan en diversos puntos de la ciudad. En una secuencia, su asesora en materia teórica, Vija Kinski, sube a la limusina para suministrarle a su jefe una dosis de teoría con la cual dar sentido político y financiero, pero sin faltar a su bonus, un superavit de complacencia estética, a acontecimientos globales cotidianos. En ese momento, una manifestación antiglobalización enciende las calles de Manhattan con protestas y la limusina blindada es atacada. “The market culture is total –dice Vija Kinski, desplegando una vez más su notable don discursivo– This is the free market itself. These people [los manifestantes] are a fantasy generated by the market. They don’t exist outside the market... There is no outside” (90). ¿Les suena de algún lado? Cualquiera de nosotros, casi todos oficientes de esta misma escuela, podríamos ganar un buen salario extra ejerciendo el rol de la Kinski. El cinismo de la asesora otorga momentáneo solaz, la satisfacción de entender, a la desazón del joven megabillonario atrapado, del otro lado de un vidrio oscuro, en un embotellamiento y entre manifestantes. Pero algo diferente sucede fuera de la limo; alguien se auto-incinera, y aunque la asesora siga diciendo que se trata en realidad de una apropiación –más precisamente orientalista; interesante, sí, pero sin duda inauténtica, y tan lejos de lo real como todo el resto, mero espectáculo– la escena para el protagonista es algo más que un signo flotante, y hasta ha atravesado los límites blindados de lo sensible. Desafía entonces a su asesora “Imagine the pain. Sit there and feel it” (100). Quiero leer la novela como el pasaje de un cosmopolitismo a otro. Digamos que, por un lado, tenemos aquel cosmopolitismo promovido como diseño empresarial, el que conocemos muy bien porque es el de nuestra vida cotidiana, del imperio mundial de flujos desenraizados que en su aparente multiplicidad y cambio constante están diseñados para reproducir el orden, esas olas que el protagonista de *Cosmopolis* navega ágilmente, y cuyas subidas y bajadas aparecen estadísticamente representados (o sublimados) en innumerables monitores –es ese cosmopolitismo el que administra el presente de las repúblicas latinoamericanas como un factor variable, y que se presenta como la única versión de lo real. El otro, que provisoriamente llamaremos cosmopolitismo accidental, es el cosmopolitismo invisible de los personajes fuera de foco y sin voz del relato de DeLillo, en el que de repente, al final del más accidentado trayecto de su vida en la limo, el protagonista se pone a pensar:

in the bodyguard with the scarred face and... the hard squat Slavic name, Danko, who’d fought in wars of ancestral blood. He [the protagonist] was thinking of the Sikh with the missing finger, the [taxi] driver he’d glimpsed... He was thinking of Ibrahim Hamdou, his own driver, tortured for politics or religion or clan hatreds, a victim of rooted violence driven by the spirits of his enemies’ forebears... Finally he thought of the burning man and imagined himself back at the scene, in Times Square, watching the body on fire, or in the body, was the body, looking out through gas and flame. (194)

Enumeración caótica que nos recuerda a la visión de “El Aleph” de Jorge Luis Borges, pero aquí la totalidad no cuaja en cuanto tal. Frente al abstracto *cognitive mapping* de los monitores omnipresentes que registran con plástica flexibilidad el movimiento financiero global como la única versión capaz de dar cuenta de lo real, de hacer cercano y administrar lo distante e incomprensible, los cuerpos dolientes son el negativo que ha sido expulsado, reencontrado donde no se lo espera, y quebrando la ilusión totalizadora del mapa. Los cuerpos resistentes traen otro tiempo, el tiempo de la historia local en forma negativa de sangre ancestral y violencia de clan, que se opone al tiempo no sólo homogéneo, vacío, sino al espacio puramente navegable y transitable. Algo extraño que no ha sido convertido en signo para ser asimilado, consumido o predado, que no puede ser procesado por dispositivos en red multimediática ni por la ironía teórica que presta su prestigio intelectual. Ese que sólo puede ser juzgado desde la mirada omnipresente del protagonista en términos de resto arcaico, nos remite a un sujeto político más allá de su articulación con el Estado, o sea, trascendiendo el problema de la ciudadanía.

Esos cuerpos afectados por la historia, por la política, por la pertenencia étnica, por la fe, interrumpen el localismo globalizado (de un lugar hegemónico, los Estados Unidos, que se postula como sinécdoque de lo universal) y el globalismo localizado (New York como ciudad que intercepta flujos financieros, poblacionales, etc).<sup>2</sup> Si la modernidad globalizó la forma nación-Estado y elaboró la relación entre sujeto y nación en términos de *ius solis* y *ius sanguinis*, suelo y sangre están presentes en la novela ya desarticuladas del argumento nacional, como un primitivismo que resiste a la nueva globalización financiera. Más aún, suelo y sangre presentan también un resto intraducible para los discursos que festejan el cosmopolitismo migrante; introducen una nota de cautela ante un vacío festejo de la desterritorialización y el hibridismo postcolonial. La secuencia de un cuerpo marcado por una cicatriz, otro amputado, otro torturado, otro incendiado, nos señala que la profunda marca local es la marca de origen, una herida histórica indeleble, y nada más alejado de la libertad sin condiciones ni ataduras que se adscribe al cosmopolitismo. Los diseños globales hacen que el cosmopolitismo sea, más que una elección (virtuosa, individualista o cínica), un destino. *Politics, or religion, or clan hatreds*, todas esas cosas primitivas que un cosmopolitismo neoliberal del capital financiero prometía superar, son recuperadas ahora desde otro inesperado cosmopolitismo (que en esta novela no tiene voz propia). A esos cosmopolitismos no programáticos quiero llegar.

Pero nuestro deseo es encontrar un punto de disidencia cosmopolítica dentro del latinoamericanismo. Me parece sintomático el hecho de que DeLillo no coloque a ningún latinoamericano en ese ejército de trabajadores o sirvientes globales que anclan en New York, un síntoma que quizá habla del imaginario geopolítico de nuestro nuevo siglo. El

---

<sup>2</sup> Esta diferenciación (localismo globalizado-globalismo localizado) es desarrollada por Boaventura de Souza Santos. El primero, en el que entran las corporaciones multinacionales, cierta cultura masiva, pautas de consumo, etc., “consiste no processo pelo qual determinado fenômeno local é globalizado como sucesso”, mientras que en el segundo caso se trata del “impacto específico de práticas e imperatives transnacionais nas condições locais ... desestruturadas e reestruturadas de modo a responder a esses imperatives” (*Reconhecer* 435).

imaginario que da cuenta de lo latinoamericano dentro del localismo globalizado que es la cultura norteamericana de hoy, es supuestamente más reconocible, se encuentra ya más domesticado, espectacularizado, convertido en una opción posible de todo cajero automático, consumible, traducible, transformado en mero signo de la diferencia puramente cultural, es decir irrelevante, comparado con el imaginario sobre aquellos otros (europeos orientales, árabes de esquiva filiación, hindúes) que en la novela sí llevan las marcas inasimilables de su particularidad geopolítica. Desde el punto de vista de las tendencias globalizantes, lo latinoamericano ya no molesta; es traducible bajo el amparo de la diferencia cultural, y no de la cosmopolítica.

Frente a este latinoamericanismo consumible quiero hacer ahora un recorrido por poéticas latinoamericanas entre dos fines de siglo, para elaborar desde ese pensamiento un cosmopolitismo disidente. Un cosmopolitismo que sigue habitando afuera, al menos afuera de los esquemas teóricos de Vija Kinski. Un cosmopolitismo no equivalente a los diseños globales, pero que se posiciona estratégicamente en relación a los cambios hegemónicos planetarios.

Comencemos evaluando algunos cosmopolitismos *fin-de-siècle*, un momento fundamental del pensamiento cosmopolita latinoamericano, y al que se caracteriza habitualmente como una adscripción universalista a la idea de alta cultura europea. Por supuesto esta idea está presente, pero el efecto de nuestra lectura pretende ser el de desarticular los modos en que se los ha leído como portavoces de la República de las Letras, para enriquecer su lectura con preocupaciones presentes. En *Minha formação* (1900), la biografía intelectual del monárquico abolicionista brasileño Joaquim Nabuco, Europa es el equivalente a la idea de humanidad y a su sentido histórico. “Atração do mundo” [atracción del mundo] –tal el título de uno de los capítulos– justifica una consumada vocación por un “mundo” que equivale a Europa que equivale a la marcha de la historia. Nada hay de sorprendente en esto en una formación intelectual decimonónica, pero su articulación es notable. “De um lado do mar sente-se a ausência do mundo; do outro, a ausência do país” [de un lado del mar se siente la ausencia del mundo; del otro, la ausencia del país] (47). Las dos ausencias no son equivalentes, ya que Brasil, razona Nabuco haciendo propia una teoría muy extendida sobre la geografía psíquica, son los afectos, locales y arraigados; y el mundo es el pensamiento, universal, cosmopolita. Pero ya desde el comienzo del capítulo Nabuco traduce esto al lenguaje de la política, y aquí lo que dice se vuelve para nosotros más relevante. Identifica a la política del Brasil con el negocio de lo local, que provoca en él un interés escaso; pero lo que sí lo atrae es lo que él refiere como la interrupción de la política, interrupción de la administración de lo local, cuando el espíritu de la humanidad se expresa en el Brasil, como sucedió con la abolición de la esclavitud. En algunas partes dirá que este espíritu es europeo, en otras que es humano, y que es una manifestación de la imaginación histórica. Pero quería rescatar de Nabuco esa definición del cosmopolitismo, que aunque atrapada en un historicismo claramente eurocéntrico, sin embargo intenta pensar la política como trascendiendo el ámbito doméstico y de hecho, al mostrar al espíritu universal manifestándose en el Brasil, descentra hasta cierto punto el eurocentrismo inmanente del espíritu hegeliano en su conquista de sí mismo. En una forma de articular políticas del yo y políticas globales, pasión y razón, lo local despierta entonces el entusiasmo de su espíritu cultivado, lo rescata

de su apatía cosmopolita, ya que en lo local Nabuco lee un signo que lo emparenta con su idea (sin duda marcada por el ideario iluminista) de política con un horizonte mundial: de cosmópolis. Hoy podemos leer a Nabuco pensando en que ya ninguna orilla en la que uno se encuentre puede ser imaginada como afuera del mundo; el mundo ha llegado a todas partes, y ese movimiento ha redistribuido la economía y la política de los afectos. Si lo local interesaba a Nabuco de manera afectiva, particular, y no en principio política, universal, el nuevo cosmopolitismo, caída la polaridad local-global, es una política afectiva. El mundo presenta una carga afectiva en el corazón mismo del terruño nativo, por lo cual el cosmopolitismo no puede ser pensado ya como un modo del desapego, sino como un sentimiento del mundo –sobre el cual volveremos.

Vayamos ahora a una parábola que nos presenta el argentino Ricardo Rojas al comienzo de su libro de ensayos *Cosmópolis* (1907?), y que nos da otro modo tradicional de caracterizar el cosmopolitismo.<sup>3</sup> Dos grupos se encuentran en el puerto de Buenos Aires, uno que podríamos llamar los cosmopolitas letrados, caracterizado como “pintoresco y reducido” (7), de “solitarios excelsos” (8), que desde su esteticismo y espiritualismo modernista miran ansiosamente a la abstracta Europa, mientras que algo que Rojas llama las “indigentes multitudes” (8) desciende de los barcos del viejo continente, jubilosos ante una tierra “de resurrección y de victoria” (9). Los excelsos no parecen percibir en ningún momento a los indigentes, a pesar de que son la encarnación pesadillesca, grotescamente distorsionada por cierto, de esa Europa de sueños. Rojas cita una misteriosa “ley de compensación humana” que lleva y trae gente de una orilla a otra. El carácter consumidor y contemplativo de cierto cosmopolitismo aparece aquí encarnado en los excelsos, aferrados a la nostalgia de otra escena lejana y apetecible, en donde la vida transcurre más digna o más plena. Sin duda en el oximorónico “grupo de solitarios”, la parábola también se une al modo común de caracterizar al cosmopolitismo como aferrado a una noción individualista de subjetividad –desde la cual el cosmopolitismo fue ensalzado como posición liberadora contra todo tipo de opresión comunitaria, al mismo tiempo que criticado como incapaz de servir para la constitución de ningún lazo o asociación política. Y al mismo tiempo, se muestra la tensión, difícil de resolver, entre el aferramiento a lo individual y la necesidad intersubjetiva, grupal, que acarrea la idea de cosmos.

La parábola de Rojas muestra, entre nostalgias y promesas, la ceguera existente entre unos cosmopolitas y otros, entre excelsos intelectuales e indigentes inmigrantes. La otra cara del cosmopolitismo teleológico, con puntos de llegada, es la decepción y el entusiasmo, junto a la abyección de aquello que no comulga con su ideal de universalidad. No hay duda de que ambos cosmopolitismos, el de la América soñada como promesa y el de la Europa soñada como nostalgia, son factores de una imaginación constituida en el ámbito del historicismo eurocéntrico. El cosmopolitismo en Rojas está cargado de afectos maníaco-depresivos: la seguridad de haber llegado que alienta a los indigentes, y la mirada nostálgica por lo perdido e irrecuperable que afecta a los excelsos. Quizá la parábola de Rojas sirva hoy para afirmar, sin duda contra Rojas o leyéndolo al sesgo, una característica fundamental del cosmopolitismo que hoy queremos rescatar: que se piensa siempre en términos de aspiración, la aspiración de una comunidad por venir. Pero queremos ubicar

---

<sup>3</sup> Agradezco a Fernando Degiovanni esta referencia fundamental.

un punto de apego, de identificación, un afecto que mediatice las aspiraciones de uno y otro grupo, que la parábola de Rojas señala sólo como ausente. Esta ausencia se sostiene como tal sólo en el punto en que la escena quiere dar cuenta de una falta (que como toda falta, desde Freud en adelante, está en el ojo del que mira), la del pueblo argentino. La pregunta que queda pendiente, y que recorre muchas de las polémicas más recientes sobre el cosmopolitismo, es qué ocuparía el lugar de la pasión en una ciudadanía universal; es decir, qué significante podría cargar con el afecto que supone la categoría de pueblo, afecto ahora cesante o enrarecido, y que es necesario para cualquier movilización política.

Más allá del abrazo voluntarioso al cosmopolitismo como teleología en Nabuco, y a pesar del rechazo al cosmopolitismo nostálgico de Rojas, tanto uno como el otro, entre confesiones y adscripciones, suspicacias y rechazos, dejan en claro, al menos desde nuestra lectura desfasada, que el cosmopolitismo no esconde, como sí lo harían luego las metáforas transculturadoras e hibridizantes desde su festín culturalista, su carácter político –que se trasluce ya en su mismo nombre. Y al mismo tiempo, que hay una dimensión subjetiva siempre presente, que hoy podemos reconsiderar lejos de la división entre lo privado y lo público, lo estético y lo político, lo individual y lo comunitario. El cosmopolitismo, a menudo acusado de individualista, sirve para traer al terreno de la política la pregunta por el sujeto, obliterada dentro de la problemática recurrente, en el siglo pasado, de la identidad colectiva. Como vimos, Nabuco participa de esta idea común por la cual la división patria-mundo se corresponde con la del sentimiento y la razón; una asociación que le ha valido a todo pensamiento cosmopolita de la acusación de ser una abstracción sin consistencia ni poder de convicción –en comparación, claro, al ideal de pertenencia a una nación, que se autorrepresenta como principio categórico. Uno de los lugares comunes de este argumento lo ilustra el axioma de que nadie mata o muere por una idea cosmopolita, mientras que día a día se mata y se muere por la patria.<sup>4</sup> Pero ya desde Nabuco se podría poner esta misma noción entre signos de interrogación, ya que la atracción hacia el mundo –como la llama Nabuco– es sin duda un sentimiento. La cara positiva del individualismo a ultranza que se atribuye al cosmopolitismo, y que aparecía en Rojas con la idea de los solitarios excelsos, es que, a diferencia del universalismo, el cosmopolitismo siempre implica la perspectiva del sujeto, es decir, del participante en una práctica; y por lo tanto la ligazón de la cosmopolítica a un cierto componente afectivo que venimos rastreando a lo largo de este trabajo, y que no es un mero suplemento ornamental.

Siguiendo con nuestro recorrido histórico pero salteando las articulaciones hibridizantes elaboradas desde los años veinte a los años cuarenta (y en las cuales estas preguntas se dejarán de lado para apelar a la construcción de culturas nacionales sobre parámetros no europeos), encontramos una articulación cosmopolita que responde de modo diferente a los problemas que transculturación, antropofagia e hibridez quisieron

---

<sup>4</sup> El argumento tuvo una más o menos reciente e interesante reelaboración en la polémica entre Martha Nussbaum (quien reaccionó en el *Boston Review* a una defensa del patriotismo hecha por Richard Rorty en el *New York Times*) y Robert Pinsky, a la que Bruce Robbins hace referencia en su artículo “The Village of the Liberal Managerial Class”. El mismo autor debate en contra de la común equivalencia pueblo/sentimiento/nación en el marco de la discusión sobre el cosmopolitismo en su *Feeling Global. Internationalism in Distress*, especialmente en el capítulo 3.

cerrar. Si para Nabuco la patria es el sentimiento y el mundo el pensamiento, ¿dónde colocar ese indomesticado *Sentimento do mundo*, como Carlos Drummond de Andrade titularía su fundamental libro de poesía (1935-1940), un sentimiento sin duda intelectual, un afecto de la mente, y por eso quizá una manifestación de lo sublime en el sentido kantiano? En el poema que abre y da título al libro, leemos: “Tenho apenas duas mãos / e o sentimento do mundo, / mas estou cheio de escravos /... Sinto me disperso / anterior a fronteiras, / humildemente vos peço / que me perdoeis [Tengo apenas dos manos / y el sentimiento del mundo, / pero estoy lleno de esclavos / ... Me siento disperso / anterior a las fronteras, / les pido humildemente / que me perdonen]” (101). La identificación entre el sujeto y el planeta y su historia conduce a un universalismo que no es un universalismo abstracto. El sujeto decimonónico atraído por el mundo leía un signo de la historia universal en un evento local como la abolición de la esclavitud en Brasil, y podía seguir sosteniendo la división subjetiva entre razón cosmopolita y afectos nacionales. La subjetividad confirmaría y haría de espejo a la historia universal, y en ambos se registraría un pasaje de lo concreto a lo abstracto, de los sentimientos a la razón, etc. El sentimiento del mundo de Drummond de Andrade rompe al mismo tiempo con esta idea del sujeto y esta idea de historia, y es por eso que la esclavitud no es un evento simplemente superado por la fuerza indiscutible de las luces.

Este humanismo (ya que una idea de la humanidad está en juego) del sentimiento del mundo anterior a las divisiones de fronteras no promete una transparencia comunicativa (como las filosofía política neokantiana, a la Habermas, propone hoy en día), ni tampoco adquiere el desapego de un cosmopolitismo de tradición cínica, ni le otorga al sujeto hablante una superioridad epistemológica. Dicho de otro modo, ser anterior a las fronteras no debe interpretarse como una posición magnánima o virtuosa, ni individual o nihilista, ni imperial o expansiva, sino como lo que Drummond califica de “disperso”; es decir, al borde de su propia desintegración, ya que el sentimiento del mundo es un sentimiento sin centro, y no participa de la incorporación (nacional o globalizante) festiva y antropofágica –no es parte, digámoslo de otro modo, de lo que Levi Strauss llamó “el canibalismo de la historia” (41). En el poema de Drummond habla un sujeto cosmopolita construido desde la diferencia colonial, no sólo por la referencia a los esclavos de los que el mundo está lleno, sino por la certeza de la incompletud necesaria de su proyecto, de su lenguaje, de su topos cultural (al decir de Souza Santos). Esta incompletud necesaria del proyecto es algo que Julia Kristeva y Souza Santos han señalado, desde lugares muy diferentes (el psicoanálisis y el derecho internacional respectivamente), como un punto necesario en la construcción de cosmopolitismos disidentes. Drummond se tacha a sí mismo como maestro oficiante del lenguaje común con el cual hacer hablar entre sí a los esclavos del mundo; es decir, no hay lenguaje universal que prometa una superación de la diferencia. Los esclavos no están aquí, por decirlo así, “culturalizados”, transformados en meros signos e incorporados en un todo cultural superador. Esta es la diferencia estratégica con la articulación contemporánea de Pablo Neruda en sus “Alturas de Macchu Picchu” (véase Moreiras). El ser “disperso” y “anterior a las fronteras”, lo señala no como un cosmopolita identificado con la marcha triunfal de la historia, la “superación” de las fronteras, sino sacando sus fuerzas y estableciendo sus puntos nodales en la historia catastrófica de la conquista. La base cristiana de la cual tal vez procedan la humildad y la culpa que el poema



transparentan, está puesta en función de este cosmopolitismo y no como factor de un ideal de hermandad universal que iguala a través de la exclusión y la opresión de cualquier otra forma de universalidad. La culpa y la humildad tienen una razón histórica, y es que el sentimiento del mundo establece lazos solidarios entre personas cuyo amor mutuo no está para nada garantizado por razones naturalizadas de suelo o de sangre –que conforman, claro, la narración que da legitimidad a los afectos nacionales. Nuevamente encontramos el afecto, el sentimiento que anuncia la implicación del sujeto, desde lo más arraigado de su ser, en una u otra forma de cosmopolitismo.

Un buen lugar para seguir por ese camino de una ética ecuménica que tiene raíz en el universalismo cristiano, es la parábola o la sátira de Carlos Monsiváis. En *Nuevo catecismo para indios remisos* narra la historia de la virgen provinciana y la virgen cosmopolita. Desafiada por la intrépida virgen cosmopolita, la provinciana demuestra no poder comunicarse con los ángeles en más que un idioma, y no posee una adecuada abstracción conceptual para definir el concepto de pecado. La cosmopolita, convencida de su superioridad epistemológica, impreca al cielo “¡que me parta un rayo si esta no es la criatura más dejada de la mano de Dios!” y por supuesto un rayo la parte inmediatamente en seis porciones (¿continentes?) iguales. Flexibilidad lingüística, capacidad de abstracción y el pecado de la vanidad, he aquí las características de la engreída cosmopolita que el cielo termina castigando. En este sentido, la parábola se hace eco de nociones comunes, que atribuyen al cosmopolitismo una complejidad barroca, mientras el monolingüismo nativo encarna una simpleza clásica. La virgen provinciana de la parábola permanece sintomáticamente opaca, sólo definida negativamente a través de la carencia, quizá eclipsada en sus atributos por el brillo rutilante de la cosmopolita, quizá simplemente más cerca de un indescriptible estado más natural, o más simple. La virgen provinciana es en sentido estricto, indigente, falta de recursos, y paradójicamente se acerca entonces a esos inmigrantes ya no tan provincianos que Rojas imagina recién bajados de los barcos.

Pero el castigo de la parábola confirma la sentencia de que la opaca virgen provinciana no está sin embargo abandonada por Dios, a pesar de ser una condenada de la tierra, mientras que en la virgen cosmopolita, en realidad no se puede confiar ya que encarna una lengua con dobleces. A las vírgenes de Monsiváis la tormenta de la historia parece haberlas dejado repitiendo diálogos vaciados de sentido, interpretando roles en un escenario fantasmagórico. El ángel de la historia las ha flechado y se encuentran enamoradas de sus antiguas encarnaciones. Monsiváis y su Dios iracundo confirman lo que ya habían dicho primero Mariátegui, y luego Ángel Rama, y que hoy nos parece inaceptable: que el cosmopolitismo, pese a sus excelsas posturas y a su elaborada locuacidad, es una salida equivocada, o en el mejor de los casos de tránsito, hacia la consumación de una identidad localizada. Pero la carencia de atributos de la provinciana quizá indique que el localismo, pensado lejos de una forma de cosmopolítica, no es hoy sólo nostálgicamente conservador, sino simplemente imposible. En cuanto a los atributos de la virgen cosmopolita, podemos especular que la condena, de ser divina, está vinculada solamente al pecado de la vanidad, y no así al polilingüismo ni a la capacidad de abstracción para elaborar la propia práctica. Estos dos atributos de la virgen cosmopolita, purgada de la vanidad en la que descansa su superioridad epistemológica, podrían ser movilizados por un otro cosmopolitismo, no provincial (que en su raíz latina remite a un

lugar ya vencido por el imperio) pero sí localizado.<sup>5</sup> La mera posibilidad de pensar políticas emancipatorias depende de esa capacidad de articulación translocal que supone tanto el recurso de la traducción, la posibilidad de cierta abstracción, pero también la conciencia de una incompletud.<sup>6</sup>

Hoy las vírgenes latinoamericanas se parecen más a aquella otra virgen, *La virgen de los sicarios*, ni provinciana ni cosmopolita en el sentido de Monsiváis, sino urbana, arraigada a una ciudad por la que atraviesan bárbaros flujos transnacionales. La novela de Fernando Vallejo contrapone el cosmopolitismo estetizante de la voz narrativa, o sea de nuestra perspectiva de lectores educados en las artes literarias, quizá hasta de solitarios excelsos, con el estómago convulsionado y la libido fascinada por la muerte gratuita. Esta última es la forma que adopta aquí la querencia, ese resto no-cosmopolita atado a la raíz del origen que Nabuco extrañaba cuando estaba en el mundo. El protagonista está calcado a imagen y semejanza del viajero cultural, lo que se entendía en la cultura latinoamericana por un cosmopolita, en su etapa de regreso al terruño —una etapa que parece ser necesaria para cierto imaginario cosmopolita que se constituye como *Bildungsroman* del intelectual, y que se comprueba en cada una de las diversas generaciones de practicantes.<sup>7</sup>

Es necesario aquí dar marchas atrás y al costado para hacer alusión, por un lado, a la ligazón que siempre unió al cosmopolitismo con la vida en las ciudades, desde el momento en que las ciudades fueron representadas como nichos de civilidad, y el cosmos y el orden se reflejarían mutuamente; es decir, la polis como reflejo del orden cósmico trascendente. Por otro lado, si nuestra concepción de ciudad ha cambiado radicalmente, también lo ha hecho el cosmopolitismo. En la novela de Vallejo la ciudad es “el laberinto de calles ciegas de construcciones caóticas, vívida prueba de cómo nacieron: como barrios ‘de invasión’ o ‘piratas’, sin planificación urbana, levantadas de prisa las casas sobre terrenos robados y defendidos con sangre” (68-9). La relación entre esta nueva polis y el cosmopolitismo aparece iluminada por el fenómeno que investiga Mike Davis en un artículo de la *New Left Review*, “The Planet of the Slums”. Los pueblos nuevos-favelas-villas miseria forman parte de la experiencia de billones alrededor del mundo, y parece hoy atinado volver a llamar a estos asentamientos ilegales con un eufemismo que se usó por algunas décadas en Argentina: villas de emergencia. No ya con la intención de incorporar el fenómeno al discurso de la sanidad social que señala lo que requiere y promete ser curado, sino para señalar el carácter emergente del fenómeno, el nuevo régimen de visibilidad e invisibilidad de esos actores sociales que el Estado liberal sólo incorpora bajo el estatuto de la criminalidad. Aquí ya no vale pensar en categorías culturales tradicionales (ciudad-campo, provincial-nacional-internacional, etc), y quiero señalar que el esquema de Nabuco en donde la historia universal se manifiesta y determina la política local, si logramos imaginarlo despojado de su idea teleológica de progreso de la humanidad, quizá tenga más relevancia que toda idea conciliadora de la hibridez y el mestizaje. Lo que señala

<sup>5</sup> Este valioso punto me fue señalado por Lisandro Kahan, a quien agradezco su atenta lectura crítica de este trabajo.

<sup>6</sup> Lo que Boaventura de Sousa Santos llama una hermenéutica diatópica. Véase *Reconhecer* capítulo 9.

<sup>7</sup> Véase a este respecto Rosenberg, capítulo 5.

Mike Davis en su artículo es algo que se comprueba sin duda en Latinoamérica: la falta de inversión en y la falta de inserción de lo que se entiende formalmente por política en ese cuerpo omnipresente de la villa. No hay discurso partidista o del Estado que lo ampare, no hay sujeción de los sujetos a los discursos que sostienen al Estado; el Estado se manifiesta sólo en el relámpago de las incursiones policiales.<sup>8</sup> Ante el vacío paralelo del discurso de una izquierda enredada en los mecanismos de poder estatales –demuestra Davis con ejemplos que dan la vuelta al mundo– la experiencia comunitaria está sostenida por instituciones cristianas e islámicas, cuya cosmopolítica se encuentra lejos de los discursos políticos reconocidos por las humanidades y las ciencias sociales; o sea, por Veja Kinski y por nosotros.

Son nuevas formas de la sociabilidad que todavía nos resistimos a comprender (y en definitiva el cosmopolitismo siempre refiere a formas poco reconocibles de lazo social). Es un cosmopolitismo indigente cuya cara fervientemente desconocemos, porque como los nostálgicos excelsos y los nostálgicos indigentes de Rojas miramos para otro lado, y que religa al problema del cosmopolitismo no con una movilidad más o menos circunstancial, ni con un deseo individualista, ni con el acceso a cierta cultura que se piensa abstractamente internacional, y menos con el cultivo de una virtud moral, sino con el problema kantiano, siempre pendiente, de una justicia que sólo puede ser concebida a nivel global. De hecho, esta justicia es equivalente para Kant al cosmopolitismo, pensado como sentido de la historia hacia un orden mundial calcado bajo el modelo del Estado europeo. Pero mi intención es rescatar estas preocupaciones de su servidumbre teleológica, de la utopía iluminista de la paz eterna, y pasar de la utopía comunitaria al terreno del deseo como lugar común.

Volviendo entonces al libro de Fernando Vallejo, es el afecto (en este caso, el amor del protagonista por un sicario, o por la clase de los sicarios) lo que liga a un cosmopolitismo con otro, al narrador esteticista de la alta cultura con la virgen de los sicarios que toma los lugares que el Estado ha dejado vacantes, y los enlaza con un ideal de justicia, aunque carente ya de toda idea prefijada del sentido de la historia –y por lo tanto carente de nostalgia y de entusiasmo. También aquí, como señala Davis en su artículo, la política toma la forma irreconocible de la pasión (una pasión en este caso cristiana y amorosa). Una justicia que, habiendo perdido la cabeza, en esta novela está imbricada en una cadena mortal de venganza fratricida. “Hay leyes, pero no hay ley” –dice el narrador (97). Pero pese al nihilismo del narrador, el ideal de justicia es lo que une a los personajes de la novela más allá de la unidad que alcanzan a través de ciertos patrones unificados de consumo. Efectivamente, a pesar de que todos los jóvenes aspiren a poseer unos calzados Nike, es el deseo pendiente de justicia lo que oficia de ciego denominador común.

Aquí encontramos una de las posibilidades más importantes de un cosmopolitismo disidente y contemporáneo. Si la justicia moderna fue elaborada solidariamente con el Estado y la categoría de ciudadano, para esos sujetos ciudadanos pero no ciudadanos, es decir, descartados por los discursos nacionales, que habitan el planeta de las villas, el viejo anhelo cosmopolita de ser ciudadano del mundo adquiere una nueva dimensión. Muchos

---

<sup>8</sup> Sin duda es interesante, dentro de la reciente literatura latinoamericana, la novela de César Aira *La villa* (2001), que aquí no tendré tiempo de discutir.

teóricos contemporáneos han llamado la atención a esa superposición fundacional, que revela una fisura interna, entre derechos del hombre y del ciudadano.<sup>10</sup> La política del cosmos contemporáneo se asume bajo la premisa del derecho natural de la humanidad, más allá de los organismos del Estado y muchas veces en contra, o como defensa ante la lógica territorial de la soberanía y la ciudadanía estatal.

Esta pasión la volvemos a encontrar en otro cosmopolitismo descentrado, en la película *María Full of Grace* (dirigida por Joshua Marston, 2004) que nos retorna al comienzo de nuestro viaje. No a una limusina atascada en el tráfico de Manhattan, sino a alguna sección de Queens en donde los tráficoes son diferentes. Entre cadáveres que flotan en el limbo hasta que retornan al terreno, y “mulas” que eligen quedarse de uno u otro lado de la frontera, la pasión (y aquí el eco cristiano del título, como en la novela de Vallejo, vuelve a insistir) que moviliza a los protagonistas no es la del pueblo, sino que es la justicia. Una justicia que no es realizable dentro de los parámetros del Estado soberano, pero que, lejos de todo universalismo abstracto, no desconoce la solidaridad local y actúa como lazo entre el terreno de los afectos y el ideal cosmopolítico.

Hacer este recorrido del cosmopolitismo entre dos cambios de siglo me ha permitido destacar componentes que creo que son válidos para una cosmopolítica actual situada en el lugar de enunciación latinoamericano. El haber llegado a señalar una cosmopolítica que no se autodenomina tal, no pretende señalar la falta de autoconciencia (y un complementario historicismo del esclarecimiento) del actual sujeto cosmopolita, sino el deseo de pensar los lazos solidarios entre actores sociales diversamente situados.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos, 2003.
- Andrade, Carlos Drummond de. *Poesía completa e prosa*. Rio de Janeiro: Aguilar, 1973.
- Calhoun, Craig. “The Class Consciousness of Frequent Travellers: Towards a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism”. *Debating Cosmopolitics*. Daniel Archibugi, ed. London: Verso, 2003. 86-116.
- Davis, Mike. “The Planet of the Slums”. *New Left Review* 20/26 (2004): 5-34.
- DeLillo, Don. *Cosmopolis: A Novel*. New York: Scribner, 2003.
- Kristeva, Julia. *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press, 1991.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Tropiques*. New York: Penguin, 1974.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. La Habana: Casa de las Américas, 1969.
- Monsiváis, Carlos. *Nuevo catecismo para indios remisos*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1982.
- Moreiras, Alberto. *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham: Duke University Press, 2001.
- Nabuco, Joaquim. *Minha Formação*. Rio de Janeiro/Paris: H. Garnier, 1900.
- Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo Veintiuno, 1982.

- Rojas, Ricardo. *Cosmópolis*. Paris: Garnier Hermanos, s/f.
- Robbins, Bruce. *Feeling Global. Internationalism in Distress*. New York: New York University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. "The Village of the Liberal Managerial Class". *Cosmopolitan Geographies: New Locations in Literature and Culture*. Vinay Dharwadker, ed. New York: Routledge, 2001. 15-31.
- Rosenberg, Fernando. *Avant-Garde and Geopolitics in Latin América*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press (en prensa).
- Santos, Boaventura de Sousa. *Reconhecer para Libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Toward a New Common Sense*. London: New York, 1995.
- Vallejo, Fernando. *La virgen de los sicarios*. Bogotá: Editorial Santillana, 1994.

