

Raúl Homero López Espinosa

Los multiculturalistas al diván



Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial.

La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

LOS MULTICULTURALISTAS AL DIVÁN

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Sara Ladrón de Guevara

RECTORA

María Magdalena Hernández Alarcón

SECRETARIA ACADÉMICA

Salvador Tapia Spinoso

SECRETARIO DE ADMINISTRACIÓN Y FINANZAS

Octavio Ochoa Contreras

SECRETARIO DE LA RECTORÍA

Édgar García Valencia

DIRECTOR EDITORIAL

LOS MULTICULTURALISTAS AL DIVÁN

RAÚL HOMERO LÓPEZ ESPINOSA



Universidad Veracruzana
Dirección Editorial

Diseño de colección: Aída Pozos Villanueva
Maquetación de forros y collage digital: Enriqueta del Rosario López Andrade

Clasificación LC:	HM1271 L66 2017
Clasif. Dewey:	306.446
Autor:	López Espinosa, Raúl Homero
Título:	Los multiculturalistas al diván / Raúl Homero López Espinosa.
Edición:	Primera edición.
Pie de imprenta:	Xalapa, Veracruz, México : Universidad Veracruzana, Dirección Editorial, 2017.
Descripción física:	254 páginas ; 23 cm.
Serie:	(Colección Biblioteca)
ISBN:	9786075026046
Materias:	Žižek, Slavoj Multiculturalismo

DGBUV 2017/33

Primera edición, 16 de octubre de 2017

D.R. © Universidad Veracruzana
Dirección Editorial
Hidalgo núm. 9, Centro, CP 91000
Xalapa, Veracruz, México
Apartado postal 97
diredit@uv.mx
Tel./fax (01228) 8185980; 8181388

ISBN: 978-607-502-604-6

La publicación de este libro se financió con recursos del PFCE 2017.

Impreso en México
Printed in Mexico

*A mi madre, Lupita López Espinosa, y a mi abuelo, Paulino
López Méndez (†), por su amor, por su libertad*

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la Universidad Veracruzana Intercultural y a la Facultad de Filosofía de la Universidad Veracruzana, en estos queridos lugares surgió el trabajo que presento. Quiero agradecer a Cuauhtémoc Jiménez Moyo, por motivarme a publicar este libro y por las honestas y amenas conversaciones que compartimos, junto con nuestro amigo Jesús Alberto Martell León. Gracias a Marco Antonio Romero Ramos, pues su trabajo mejoró el mío, por la confianza para hablar de lo que nos importa. Gracias a Roxana Zermeño Rivas por sus valiosas sugerencias a la redacción de mi texto, y por el refugio que crea con sus palabras y su cariño. Gracias a Alondra Rivera Téxon por las reflexiones que hicimos y por los años en que seguimos acompañándonos. A Dalia Xiomara Ceballos Romero le agradezco por las ideas que construimos, pero sobre todo por el amor en sus ojos y su sonrisa, gracias por todo. Gracias a Esteban López Espinosa y a José López Altamirano por su respaldo, a mi dulce sobrina Jocelín López Trujillo y a mi sobrino Lenin Sánchez López. Gracias a Jetzabel C. López y Candelaria López Espinosa que, junto con mi madre y mis abuelos, vienen conmigo de manera incondicional a donde vaya.

PRESENTACIÓN

EN PSICOANÁLISIS PODEMOS EXAMINAR los razonamientos asociados con determinadas conductas, además de comprender la historia que nos ha llevado, en el presente, a esos razonamientos y a esas conductas. No es que sea lo único, sólo que, en parte, eso experimentamos en psicoanálisis. Podemos darnos cuenta, por ejemplo, de cómo algunos de nuestros comportamientos –que no precisamente nos hacen dichosos– se asientan en razonamientos contruidos de manera coherente pero que parten de bases falaces y que están condicionados por nuestra biografía. Este modo de comprensión: analizar razonamientos y entender la historia de la que provienen, tiene mucho significado para otros campos del conocimiento. Nos puede orientar en el estudio de ciertos problemas o debates contemporáneos. Es en este sentido que las corrientes de pensamiento pueden ir al diván, para desmenuzar sus argumentos, para intentar comprenderlas mejor, entendiendo la historia de la cual surgen.

Algunas de las obras de Slavoj Žižek me sugirieron entender al filósofo esloveno como psicoanalista de la cultura. Es como si, para el caso concreto del multiculturalismo, lo pudiera psicoanalizar. ¿Por qué no analizar desde la perspectiva de Žižek algunas de las propuestas que, en México, han surgido en torno al multiculturalismo o la interculturalidad? Es decir, analizar los argumentos de estas propuestas y comprenderlos mejor, identificando la historia que traen consigo. Gilberto Giménez (2000) sostiene que cuando se cuestiona epistémicamente la base etnográfica –que predomina por encima de otras disciplinas– de los estudios culturales, en México, se aprecian sus debilidades teóricas. De ahí que proponga abrir estos estudios a un campo disciplinariamente híbrido, a perspectivas como las que ofrece la historia o la retórica. Lo que intento aquí es contribuir con esta apertura, proponer, aunque de forma

embrionaria, argumentos para el debate multi o intercultural en México, que provengan de una reflexión filosófico-histórica.

No entiendo los vacíos en los argumentos necesariamente como debilidades. Los argumentos que elaboramos constituyen un proceso y, como tal, necesitan de ajustes que se advierten gracias al diálogo. Un diálogo con los otros y, sobre todo, con un otro que no piense como yo. Dialogar entre quienes compartimos puntos de vista difícilmente detona el movimiento de las ideas, del pensar. Según Gadamer (2003) saber es, en cierto sentido, saber lo contrario. El saber es dialéctico. Para dinamizar la reflexión necesitamos antagonismo. Este trabajo es un esfuerzo por plantear un contrapunteo entre las ideas de Žižek y las corrientes emergentes sobre multiculturalismo en México, para advertir vacíos en los argumentos, vacíos de ambas partes, no de uno u otro, sino de los interlocutores que participan en el diálogo. Al advertir vacíos se abren nuevos caminos en la argumentación.

La idea de *Los multiculturalistas al diván* implica, sin duda, un componente didáctico. Pero, insisto, conlleva también un modo de comprensión que exige el análisis de argumentos y la necesidad de ir a la historia de éstos, la necesidad de conocer su tradición de pensamiento, al menos, de manera inicial. En este marco, además de exponer la crítica de Žižek al multiculturalismo, identifico y analizo algunos de sus principales cimientos. Trato de explicar por qué se cree que el multiculturalismo es la ideología del capital y hago explícitos los supuestos que están en la base de esta crítica.

No aspiro a ofrecer un panorama detallado de la interculturalidad en México, sino a centrarme en algunas de las principales posturas y entrever sus coincidencias, los elementos compartidos que los hacen, pese a sus particularidades, conformar un frente más o menos común. Esto me permite comprender, *grosso modo*, lo que en nuestro contexto se entiende por interculturalidad. Veremos que no todos los autores en México se asumen como multiculturalistas, algunos prefieren hablar de interculturalidad, otros de autonomismo; pero finalmente comparten

premisas básicas sobre la diversidad cultural y su relación con el sistema capitalista, que los hace formar parte de posiciones opuestas a las de Žižek. Entonces, cuando hablo de multiculturalistas en México, me refiero a quienes han enunciado propuestas afines al multiculturalismo, aunque entiendo bien que cada uno de ellos tiene sus peculiaridades.

La crítica de Žižek y las propuestas mexicanas vienen de tradiciones de pensamiento particulares. Sostengo que parte de la tradición de la cual emergen las propuestas multi o interculturales en México se encuentra en la forma barroca de hacer política en el siglo XVII, es decir, en la idea de disimulación de la que habla Bolívar Echeverría. Me esforzaré en mostrar cuál es el papel de ésta en el debate intercultural en México. Además, en la idea de disimulación es posible hallar una réplica a la crítica žižekiana al multiculturalismo y, con ello, encontrar nuevas posibilidades para el diseño de argumentos en favor de la diversidad cultural.

¿Por qué Žižek en el contexto mexicano? Supongo que es posible entablar un diálogo entre nuestra época y otras, y entre espacios geográficos diferentes. Hay reflexiones de otros siglos y de otras geografías que son útiles para nuestro contexto. En una de sus conferencias, Žižek recupera la idea de Adorno acerca de la vigencia de los filósofos para nuestro presente. Para Adorno no debemos preguntarnos sobre si algún filósofo, digamos, clásico, es vigente o no para nuestra época, más bien debemos tratar de entender qué le puede decir nuestra época a aquel filósofo. Sostiene Žižek:

Adorno señala que cuando estamos lidiando con un filósofo de verdad, la pregunta a hacerse no es “¿qué es lo que este filósofo puede decirnos?”, sino la opuesta “¿qué somos nosotros?” –nuestra contemporánea situación en sus ojos– “¿cómo nuestra época se muestra al pensamiento de este filósofo o esta filósofa?”¹

1 Conferencia presentada por Slavoj Žižek: “What does it mean to be a revolutionary today?”, *Marxism*, Bloomsbury, julio de 2009.

La apuesta es profundizar en el pensamiento del filósofo esloveno para, desde ahí, comprender nuestro contexto: ¿Qué es nuestra circunstancia actual en sus ojos? ¿Cómo las propuestas multi o interculturales en México se interpretan desde su pensamiento? Al menos uno de los supuestos de esta reflexión es la posibilidad de comunicación entre nuestra época y otras, y entre culturas diferentes. Los pensamientos de épocas distintas pueden dialogar entre sí. Algo similar sucede con las geografías, mi contexto puede decirle algo a otro, y viceversa. Así, lo que dice Žižek sobre el multiculturalismo tiene sentido para el ámbito mexicano. Si el filósofo esloveno no ha reflexionado para el caso concreto de México, eso no implica la imposibilidad de llevar de manera razonable sus tesis a nuestro ámbito.

¿Cuántos pensadores descartaríamos por el hecho de que nunca hablaron explícitamente de nuestro país? Hay reflexiones que son universales, válidas independientemente del tiempo y el espacio. Hay reflexiones que, si bien se hicieron bajo cierto contexto, su profundidad es tal que tienen sentido para otras. Si seguimos la idea de no apoyarnos en pensadores que no han hablado directamente de nuestra circunstancia, ¿con cuántos de ellos nos quedaríamos para nuestros problemas e investigaciones? Desde esta perspectiva estarían descartados, en automático, autores de otros siglos. Sin embargo, seguimos apoyándonos en pensadores que pasaron por alto nuestra región geográfica o que la excluyeron de su aporte principal, pero que, con su visión, nosotros nos hemos explicado lo que somos. A veces sólo tomamos del exterior lo que nos sirve para justificar nuestras opiniones e ignoramos lo que puede representar una crítica.

Si no es válido usar los argumentos de un autor de un contexto para hablar de otro, resultaría muy difícil construir más reflexiones. ¿Para ser coherentes tendríamos que seguir usando esos argumentos sólo en sus mismas circunstancias? Si Žižek habla para el multiculturalismo anglosajón, para ser “coherente” con su pensamiento, ¿tendría que usarlo exclusivamente para analizar más casos del multiculturalis-

mo anglosajón? Si fuera así inmovilizaríamos el pensamiento y, sin duda, desde esta perspectiva, si uso los argumentos para su misma circunstancia seré coherente, pero sólo estaré repitiendo lo que ya se dijo. No es necesario que el pensador esloveno haya discutido abiertamente con sus homólogos mexicanos para entablar, nosotros, un diálogo válido entre ellos.

No obstante, Žižek sí ha reflexionado en torno a problemáticas mexicanas. Suponiendo que sólo nos podamos referir a estudios que hablen explícitamente de nuestro contexto, en Žižek podemos encontrarlos. En *La revolución blanda*, Žižek discute con Michael Hardt y Antonio Negri, quienes ven en la multitud un “sitio de resistencia contra el Imperio”. Según el filósofo esloveno, Hardt y Negri descuidan la distinción hecha por Spinoza con respecto a la multitud. Éste entiende que los mecanismos que conforman a la multitud son fuente, no sólo de la democracia, el altruismo o la solidaridad, sino también de la violencia racista o la destrucción irracional. Pensemos, por mencionar un caso, en el linchamiento. Además de esto, Žižek explica que la multitud no constituye una oposición real al poder centralizado, pues fue este el que estableció las condiciones para que aquella emergiera. La multitud no es resistencia al poder central, lejos de ello es un producto de este. Afirmar Žižek: “no sólo la multitud inmanente subversiva no puede oponerse en forma simple al Poder Estatal trascendente centralizado; sino que fue en primer lugar el establecimiento mismo del poder estatal centralizado en los siglos xvii y xviii el que creó el espacio para la emergencia de la multitud política moderna” (2004: 43-44).

Žižek menciona que el movimiento zapatista ha sido considerado un claro ejemplo de esta multitud: “El ejemplo favorito de los partidarios (y practicantes) del nuevo y disperso contrapoder de la multitud es, por supuesto, el movimiento zapatista en Chiapas” (2004: 45-46). Si la multitud no es un sitio de resistencia al poder estatal centralizado sino, más bien, un producto de éste, y el movimiento zapatista es visto como ejemplo del contrapoder de la multitud, dicho movimiento, para Žižek,

no podría oponerse a ese poder y, de hecho, sería una creación de las condiciones que ha impuesto éste.

Esta tesis y esta forma de argumentar las desarrolla en “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. Uno de mis propósitos en este trabajo es explicar los fundamentos que sostienen esta tesis žižekiana y mostrar la validez de extender su crítica a algunas de las propuestas en México sobre multiculturalismo o interculturalidad. Un punto en común entre Žižek y las propuestas mexicanas –mismo que permitiría un diálogo entre ellos– es su interés en los movimientos indígenas y en entender su papel en el contexto capitalista actual.

No se trata de estar de acuerdo con nuestro filósofo, sino que su juicio nos obliga a pensar: ¿es así como sentencia? ¿Qué recursos argumentativos tenemos para mostrar que su posición puede ser cuestionable también? Si hallamos una posible réplica a esta tesis žižekiana, encontraremos vías para fortalecer la argumentación del multiculturalismo o la interculturalidad. Esto también busco hacerlo en este trabajo. Independientemente de cuál sea nuestra circunstancia, las consecuencias lógicas a las que nos lleva la crítica de Žižek nos exigen cavilar alternativas. No podemos obviar esta postura, tampoco adoptarla de manera acrítica, necesitamos entenderla desde sus fundamentos y asumirla desde nuestra propia tradición de pensamiento.

¿Qué se entiende por interculturalidad en México, a partir de algunas de sus principales propuestas? ¿Cuáles son los fundamentos de la crítica žižekiana al multiculturalismo? ¿Por qué enfrentar la crítica žižekiana constituye una responsabilidad epistémica para las propuestas multi o interculturales en México? ¿Cómo, entonces, entablar una discusión entre estas propuestas y las del filósofo esloveno? ¿Cómo entablar un diálogo entre estas posiciones encontradas si no es desde sus respectivas tradiciones de pensamiento? ¿Cuál es la tradición de pensamiento de Žižek y cuál la de la interculturalidad en México?

El trabajo que sigue se estructura a partir de estas preguntas e intenta, al menos de forma incipiente, contribuir con algunas de sus respuestas.

INTRODUCCIÓN

¿CÓMO ES POSIBLE LA INTERCULTURALIDAD en los *modelos interculturales* desarrollados en México? Es esta una de las preguntas que orienta y articula cada una de las reflexiones que componen este trabajo. Advertir la posibilidad de la interculturalidad no depende exclusivamente de una exposición crítica de las posturas teóricas sobre multiculturalismo e interculturalismo. No es mi intención hacer una monografía de la temática. El cómo sea posible la interculturalidad no sólo depende de esta exposición sino, principalmente, del contraste entre estas posturas y el punto de vista contrario a ellas. Alcanzar una definición más precisa de lo que los modelos interculturales entienden por interculturalidad, sólo es posible cuando las tesis de estos modelos discuten con la posición antagonica.

Cuando hable de *modelos interculturales* me referiré a las propuestas de León Olivé, Miguel Alberto Bartolomé, Héctor Díaz-Polanco, Raúl Alcalá Campos, Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot. La posición antagonica a estas posturas estará representada por la crítica de Slavoj Žižek al multiculturalismo. El contraste entre este par de posiciones permitirá entrever lo que aquellos modelos entienden por interculturalidad y algunos de los principales supuestos teóricos de los que parten, tanto los modelos, como Žižek.

La discusión que establezco entre los teóricos del multiculturalismo y Žižek nos hará advertir un patrón de ideas entre los primeros. No es en definitiva un patrón explícito entre los modelos, sino que está de manera implícita. Coinciden en él a pesar de tener, cada uno, sus particularidades. Este patrón es lo que posibilita una noción de interculturalidad más o menos compartida.

Por otro lado, como decía, a partir de esta contraposición es posible advertir algunos de los supuestos de los teóricos respectivos. Cada una de las propuestas, la compuesta por los modelos interculturales y la que re-

presenta Žižek, sostiene implícitamente una noción de sujeto totalmente opuesta a la otra. El sujeto concebido por Žižek es radicalmente distinto al de los teóricos multiculturales. De ahí que cada uno termine por elaborar propuestas distintas. Sólo así Žižek puede afirmar que el multiculturalismo es la ideología del capital global y, de la misma forma, los modelos pueden sustentar lo contrario. El que el multiculturalismo sea o no la ideología del capital depende de la noción de sujeto de la que se parta.

En concreto, afirmo que la noción de interculturalidad que sostienen los modelos interculturales no es posible para Žižek en tanto éste supone, en última instancia, un sujeto disminuido que, en su momento, será explicado. Desde luego, para los modelos, la interculturalidad es posible porque, a su vez, subyace en ellos otra noción específica de sujeto. Y esta noción me hizo pensar en la de un sujeto que disimula, un sujeto disimulador. La idea de disimulación será abordada hacia el tercer capítulo, aunque cabe hacer desde ahora un par de aclaraciones: en primer lugar, sólo intento hacer un planteamiento general de la misma y, en segundo, a través de este planteamiento, repienso la noción de sujeto indígena de los propios modelos interculturales. Quiero decir que la idea de disimulación, como tal, no aparece entre los modelos, aunque de alguna manera la sugieren. Una vez que exploremos la idea de disimulación, regresaremos a los modelos para repensarlos.

Habré de poner en marcha el contraste entre posturas antagónicas para sostener lo que acabo de afirmar. Así, no sólo entenderemos los límites argumentativos de cada una de ellas, también nos daremos cuenta del propio límite de este contraste. En algún momento las argumentaciones en tensión se vuelven un tanto redundantes. Al final no parece un diálogo entre las tesis, sino un par de monólogos. En última instancia, la perspectiva žižekiana es, hasta cierto punto, irreconciliable con la de los multiculturalistas, pero esto se debe a que parten de supuestos distintos. En este sentido, lo que resta es la comprensión de estos supuestos, para así apreciar mejor las posturas generales. En este momento ya no se tratará de entender cuál postura es más válida o cuál es más

plausible, sino de advertir cuáles son los referentes teóricos desde los cuales se está mirando. Aunque esto no implica que la cuestión de la validez o plausibilidad se deje de lado. Lejos de ello, esta tarea también será abordada, pero sólo como un momento necesario.

El trabajo tiene tres capítulos. El primero se titula “¿Resistencia o asimilación?”, el segundo “De la noción de sujeto en Žižek” y, el tercero, “Apuntes para una razón disimuladora”.

En el primer capítulo parto de un cuestionamiento implicado en la pregunta general con la que inicié arriba. ¿Cuál es la relación que se establece entre las identidades de grupos socioculturales diversos y la estructura societal nacional o global? He preferido hablar de *grupos socioculturales diversos*, pero cada uno de los autores a los que me remitiré tiene una forma particular de nombrarlos, por ejemplo, identidades comunitarias o identidades diferenciales, entre otras más. Grupo sociocultural diverso es un término que referirá a cada una de estas formas particulares. En general, en el multi o interculturalismo en México, cuando se habla de estos grupos se hace alusión a los pueblos o comunidades indígenas. Decir grupos socioculturalmente diversos permitirá, si es el caso, referir a otros grupos que no necesariamente sean indígenas. Desde algunas propuestas multi o interculturales se reconoce la diversidad cultural de los grupos pero, también, la desigualdad económica presente en las relaciones culturales; por lo tanto, decir grupo socioculturalmente diverso implica el reconocimiento no sólo de la diversidad cultural, sino también el de la desigualdad económica y social.

Estructura societal nacional o global significa red de instituciones nacionales o globales. Que son, a su vez, instituciones del Estado (públicas) e instituciones financieras (privadas) –estas últimas entendidas también como red de empresas global o corporaciones–. Cuando hablo de estructura *societal* tengo presente la idea rawlsiana de “estructura básica de la sociedad”. Para Rawls, la *estructura básica de la sociedad* son las instituciones; las instituciones son el “sistema público de reglas”. Y por institución se entiende, no solamente las disposiciones políticas,

sino también económicas y sociales (Rawls, 2000). Por eso, cuando hablo de estructura societal nacional o global, me refiero a instituciones del Estado e instituciones financieras, sea a nivel nacional o global.

Por relación entre identidades de grupos socioculturalmente diversos y estructura societal global, entiendo lo siguiente: relación puede ser de asimilación, de separación o, como lo pretenden algunas corrientes actuales, relación como participación de esos grupos socioculturales en la estructura societal, desde su diferencia y pensamiento propio. Por ejemplo, cuando los grupos indígenas alcanzan a incrustar ciertas reivindicaciones en alguna institución del Estado o cuando se vinculan a la lógica del capital global, ¿se asimilan o participan desde su diferencia?

Existe todo un sector de pensamiento que, en síntesis, afirma que la identidad no se pierde, se “transfigura”, se “hibridiza”, “resiste” o “se hace mestiza”, pero no se pierde. En consecuencia, la diferencia es posible, al menos como *residuo* de diferencia en la relación entre identidades de grupos socioculturales diversos y la estructura societal nacional o global. Cuando hable de *modelos interculturales* me estaré remitiendo a este sector de pensamiento.

No atiendo la propuesta completa de cada uno de los *modelos interculturales*, sino que me concreto a aquello relacionado con mi pregunta. *Grosso modo*, estos autores dirían lo siguiente: Olivé afirmaría que toda identidad comunitaria puede participar desde su diferencia (*derecho a la diferencia*) en la comunidad nacional o global (Olivé, 2006: 33). Bartolomé sostendría que las comunidades indígenas, en especial las zapotecas, pueden participar en las relaciones mercantiles dadas por la lógica del capital de manera exitosa. Sucede que estas comunidades se “transfiguran étnicamente”, pero, al participar desde su propio “sistema de cargos”, evitan la integración al “sistema envolvente” (Bartolomé, 2006: 123-124). Díaz-Polanco (2007) diría que las comunidades indias latinoamericanas resisten al capital y a su fase globalizadora. Alcalá advierte también el riesgo que corren las identidades latinoamericanas al ingresar en los procesos de modernización: “La cuestión para Latinoamérica es cómo

modernizarse sin una pérdida de identidad, viviendo todavía en las tradiciones” (2004: 316). En efecto, se plantea la pregunta, pero en cierto sentido se sabe ya que las comunidades latinoamericanas han podido sostener sus identidades: “Tal vez los países latinoamericanos no logran modernizarse como lo hizo Oriente porque no están dispuestos a sacrificar sus valores” (Alcalá, 2004: 316). Para Arriarán, los juchitecos, tarascos y yaquis han podido incorporarse al desarrollo moderno sin abandonar sus propias tradiciones. Esto es posible porque los indígenas se transforman a sí mismos y transforman la estructura, pero conservan su identidad. Esta resistencia se piensa desde el mestizaje cultural y éste desde la idea dada por la analogía, como propone Beuchot.

La postura diametralmente opuesta a ésta es la de Žižek. La consecuencia de esta crítica es la anulación de las identidades por el sistema capitalista, que es parte de la estructura societal. Digo consecuencia porque en la crítica de Žižek no es explícita la anulación de la diferencia por el sistema, podemos inferirla. Y esta inferencia se advierte al radicalizar la argumentación žižekiana.

Žižek afirmaría que todos aquellos modelos interculturales no son más que mera ideología capitalista. El multiculturalismo, lejos de ser una reacción a la lógica del capital, es su forma ideal de ideología, afirma Žižek (2008a: 172). La cuestión es que las reivindicaciones multiculturalistas sirven y reproducen el capital, creyendo y estando convencidas de representar una reacción u oposición a éste. Según este autor, los multiculturalistas creerán que pueden dialogar con la lógica del capital conservando su diferencia. Esta creencia en poder dialogar con el capital desde la diferencia y autonomía de los grupos multiculturales, diría Žižek, es uno de los triunfos del capitalismo. Hoy más que nunca la lógica del capital está homogeneizando el mundo (Žižek, 2008a: 176), pero lo hace sutilmente, haciéndonos creer que, efectivamente, es el tiempo de la diferencia, de las identidades diferenciales. En ese sentido, aquella creencia es pura ideología; una creencia constituida por enunciados que remiten a la diferencia pero que, en el fondo, están reproduciendo los valores del capital.

¿Cuál de estas posturas sostiene un argumento más sólido? O dicho de otra manera, más acorde con nuestro tiempo: ¿Qué interpretación es más plausible, la de los modelos interculturales o la de Žižek? Así planteada la cuestión podríamos decir que ambas lo son. Pero aún en este terreno habrá interpretaciones más plausibles que otras. En síntesis, ¿qué tan plausible resulta la interpretación construida por los modelos interculturales, en contraste con la crítica žižekiana al multiculturalismo y, propiamente, con la consecuencia que se desprende de esta crítica para la relación entre identidades y estructura societal global?

La pregunta sobre la relación entre identidades de grupos socioculturales diversos y la estructura societal nacional o global no se hace en el vacío. Se incrusta en el debate clásico contemporáneo sobre multiculturalismo, es decir, aquél que opera bajo la lógica disyuntiva: *o bien separación o bien asimilación cultural*. Digo debate clásico contemporáneo porque se sitúa aproximadamente desde los siglos XIX y XX y, además de vigente, es clave para entender el multi o interculturalismo. Kymlicka advierte que, tanto la tradición liberal como la socialista, a partir de la mitad del siglo XX, dejaron de dar importancia a la relación entre los derechos de minorías étnicas o nacionales y el Estado-nación; parecía imposible un Estado multinacional. Para este par de tradiciones, tanto para John Stuart Mill como para David Miller, no habría otra opción más que, separatismo o asimilación (Kymlicka, 1996: 81, 107). La idea básica es una nación, un Estado, por ende, un Estado homogéneo: un Estado con dos naciones no es posible. Aquí, la nación minoritaria debía asimilarse a la mayoritaria, sólo así sería posible el Estado. De lo contrario, de no asimilarse esta nación, sería necesario un nuevo trazado de fronteras, una separación.

En el multiculturalismo no se concuerda con esta unidireccionalidad entre Estado y nación, existe la opción de un Estado multinacional.²

2 No es que en la tradición liberal no hubiera quien pensara en un Estado multinacional, los hubo (como lord Acton –dice Kymlicka–), pero: “unos liberales apoyaban el reconocimiento legal de las culturas minoritarias y otros rechazaban los derechos de las minorías, pero no porque se opusiesen a la idea de una cultura oficial, sino precisamente porque creían que sólo debería haber *una* cultura oficial” (1996: 82).

De ahí que fuera natural preguntarse, a partir de aquellas tradiciones, por otra alternativa: ¿es posible la no separación, sin que esto implique la asimilación? En otras palabras, ¿es posible que, lejos de que las identidades de individuos y grupos socioculturales diversos se separen –lo que implicaría la exclusión– puedan participar en la estructura societal nacional o global sin asimilarse, esto es, participar desde su diferencia y pensamiento propio?

De ahí mi pregunta sobre la relación entre las identidades de grupos socioculturales diversos y la estructura societal nacional o global. ¿Es una relación de asimilación o de separación? O, ¿podríamos asegurar que hoy en día es una relación que, ni es la asimilación ni es la separación? Es decir, ¿es una relación de participación desde la diferencia? Porque hoy, si a algo se le puede llamar interculturalidad, es a aquello que rebasa la lógica disyuntiva: o bien separación o bien asimilación. De modo que los modelos interculturales aceptarían que los grupos socioculturalmente diversos no buscan la separación, sino la participación sin asimilación en la estructura societal nacional y global. Participación sin asimilación es participar conservando la diferencia y desde el pensamiento propio. Pero, ¿cómo es esto posible? ¿Cómo podemos estar seguros de que los modelos interculturales a los que me he referido rebasan dicha lógica? ¿Cómo sabemos que no son más que formas encubiertas de separatismo o asimilación?

Si los modelos interculturales han rebasado la lógica disyuntiva de asimilación-separación se habrán alcanzado mejores posiciones teóricas con respecto al debate multicultural. Esto implicará construir o explicitar el argumento correspondiente. Pero si no fuera así, tales modelos no dejarían de ser más que formas disfrazadas de separatismo o asimilación.

El punto es también que, lejos de detenernos un poco para atender estas premisas básicas del debate, se edifican con gran rapidez proyectos de investigación, currículos, metodologías y didácticas que se dicen interculturales. Y existen ciertas tendencias educativas que no sólo dejan de lado el tipo de problema al que aquí hago referencia –me dirían: “¿Cómo

preguntas esto?, ¿no ves que somos ya interculturales?, ¿no entiendes que de lo que se trata es de aplicar el modelo?”–, sino que quisieran estar lo más alejado posible de estas disquisiciones “ociosas” que presento.

Decía Daniel Mato, en cierta ocasión, “son precisamente esos problemas teórico-filosóficos del multiculturalismo los que me quiero sacar de la cabeza”.³ En efecto, esta afirmación caracteriza a muchos de los proyectos de investigación sobre multiculturalismo. En buena medida, estos proyectos se quieren “sacar de la cabeza” los problemas teóricos del multiculturalismo, pues la teoría remite a la filosofía especulativa, meramente contemplativa, que no resuelve nada, es inútil; mientras aquellas posturas, por el contrario, anhelan actuar, transformar el mundo, resolver cosas.

Sin duda, transformar nuestra realidad es necesario y, aun más, en las condiciones en las que vivimos; pero la discusión teórica es importante también, entre otras cosas, para ampliar nuestra visión del mundo, entender las implicaciones, las consecuencias, los supuestos de nuestras afirmaciones, plantear y precisar nuestros problemas, con lo cual avanzaremos significativamente en una eventual alternativa de solución.

He hablado deliberadamente de multiculturalismo o interculturalismo. Algunos autores hacen distinciones claras entre estos conceptos. Olivé es uno de ellos, aunque sus distinciones son momentáneas, pues al final dice que no hay gran problema en referir a ese par de conceptos indistintamente (Olivé, 2006: 36). Bartolomé sí apuesta por una distinción especial, al hablar de interculturalidad. Y así, podríamos encontrar otros autores más. Pero por ahora no es necesaria la distinción exacta entre multiculturalismo, interculturalismo, multiculturalidad e interculturalidad. Sí es oportuno recordar aquella premisa que comparten

3 Esto ocurrió en el seminario: “Diversidad Cultural e Interculturalidad en la Educación Superior Latinoamericana”, que tuvo lugar en la Universidad Veracruzana Intercultural, del 3 al 8 de septiembre de 2009. En la primera sesión de su seminario, Mato pidió a los participantes presentaran sus proyectos de investigación; cuando terminé de presentar el mío, comentó eso de sacarse de la cabeza las cuestiones teóricas.

todos estos conceptos, aquella de la cual parten: la premisa dada por la diferencia. Si esta es posible, todos esos conceptos son posibles; todos tienen sentido por esta posibilidad de diferencia.

Hay posturas que no compartirían del todo esta afirmación. Por ejemplo, Díaz-Polanco afirmaría al menos dos cuestiones con respecto al multiculturalismo. Una, que es la ideología del capital globalizado –una postura que en cierto sentido se acerca a la crítica que hace Žižek al multiculturalismo–; la otra, que es un discurso de manufactura anglosajona, liberal. En este sentido, concluiría Díaz-Polanco, el multiculturalismo no da cabida al Otro real, es decir, a la diferencia. Este pensador no cree que sea posible releer el multiculturalismo, no es posible desligarlo de su origen liberal; de ahí que proponga hablar de autonomismo (Díaz-Polanco, 2007). El hecho es que no compartiría la afirmación que hice arriba, aquélla de que el multiculturalismo parte de la diferencia. Otros pensadores, sin embargo, sí asumirían la posibilidad de remitirnos a aquella red conceptual, porque es posible remitir a la diferencia. Entre otros, estarían León Olivé, Miguel Alberto Bartolomé, Raúl Alcalá.

Pero lo importante aquí es que, en nuestro horizonte, podemos referirnos a todos esos conceptos porque podemos hablar de diferencia. Parece obvio, pero es posible el multiculturalismo, el interculturalismo, la multiculturalidad e interculturalidad, porque es posible la diferencia. E incluso una diferencia radical, que adquiere un carácter ontológico. Sabemos, como dije, que suelen hacerse distinciones entre las definiciones de estos conceptos aunque, por el momento, no son necesarias; en uno u otro sentido, todos parten de la premisa dada por la diferencia. Así que es suficiente con advertir esta premisa en común.

Ahora bien, en ocasiones lo obvio deja de serlo cuando lo enfocamos desde otro punto de vista. Quiero decir que la posibilidad de la diferencia no resulta tan obvia cuando partimos de las premisas dadas por la crítica de Žižek al multiculturalismo. Más aún, si esta crítica tiene razón, la diferencia no es posible y, por ende, el multiculturalismo tampoco lo sería. El multiculturalismo y todos los otros conceptos dejarían de tener

sentido; o, si lo tienen, lo tendrían sólo como ideología del capitalismo globalizado. El multiculturalismo como ideología del capital implica una diferencia aparente, no una diferencia real, sino meramente folclórica. Poco valdría que algunos, como Bartolomé, por ejemplo, diferencien la interculturalidad del proyecto multicultural. Correría con la misma suerte, pues la crítica de Žižek se dirige a la premisa fundamental que comparten ambos discursos. Si no hay diferencia real, el Otro real, toda aquella red conceptual, multiculturalismo, interculturalismo, multiculturalidad, interculturalidad, no dejaría de ser una pieza ideológica del capital.

Una vez que hemos enfocado la posibilidad de la diferencia desde otra perspectiva, una afirmación de ésta deberá sostener una interpretación, cuya plausibilidad sea mayor a la plausibilidad de la crítica žižekiana al multiculturalismo. En términos más tradicionales, la afirmación de la diferencia, una vez que hemos advertido dicha crítica, deberá hacerse de una argumentación suficientemente capaz de replicar el punto de vista de Žižek. Rebasar la crítica de Žižek implicaría una justificación más sólida sobre la diferencia y, en este sentido, estar en condiciones de pensar un multiculturalismo o interculturalismo que no devengan en ideología del capital. De no advertir esta crítica las propuestas multi o interculturales corren el riesgo de quedar entrampadas en el marco ideológico del capital.

En el capítulo inicial, en primer lugar, me esfuerzo por presentar únicamente las respuestas de las posturas multiculturalistas desarrolladas en México ante el problema que planteo. En segundo lugar, expongo detalladamente la crítica de Žižek al multiculturalismo para, en un tercer momento, realizar un contrapunto entre las respuestas de las posturas multiculturalistas y esta crítica žižekiana, que se convertirá en el abogado del diablo de aquéllas. La cuestión es, también, expandir la crítica de Žižek, radicalizarla. Y se radicaliza en la discusión con las posturas multiculturalistas, hasta sus últimas consecuencias. A partir de esta discusión será posible responder la pregunta que me he planteado: ¿qué tan plausible resulta la interpretación construida por los modelos

interculturales a la luz de la crítica žižekiana al multiculturalismo y, propiamente, en el contexto que se desprende de esta crítica para la relación entre identidades de grupos y estructura?

Sea cual sea la respuesta, una radicalización de la crítica žižekiana deja expuestas, a su vez, sus propias limitantes. Expandir la crítica significará advertir todos sus recovecos y, por lo mismo, advertir sus vacíos, sus límites. Pero esta radicalización exige de las otras posturas, las de los modelos interculturales, la exposición de sus mejores argumentos. Y, de la misma forma que pasa con Žižek, darnos cuenta de sus mejores argumentos conlleva la identificación de sus propias flaquezas.

No es mi intención desmontar las propuestas en tensión, sino sugerir nuevas vías para abordar el multiculturalismo. Aunque, en definitiva, estas vías no pudieron haber surgido de no ser por el continuo contraste con la mordacidad argumentativa del filósofo esloveno. Si hay un término tan mentado en la interculturalidad es el de la *escucha*. Pero, más que escuchar a aquellos con los que compartimos nuestras ideas, se trata de escuchar con atención a aquellos que tienen puntos de vista contrarios a los nuestros. En este sentido, no deberíamos obviar la crítica de Žižek; por el contrario, la idea es demorarnos al escucharlo. Una escucha demorada de las propuestas advierte sus mejores jugadas en el gran tablero discursivo de uno y otro bando, de los modelos interculturales y de Žižek. Ver lo mejor de las jugadas es también ver sus límites, para así diseñar nuevas jugadas que mejoren nuestras posiciones.

Al final de este primer capítulo comenzaré a sugerir algunos de los supuestos que, implícitamente están sosteniendo, tanto Žižek como los teóricos del multiculturalismo. Žižek afirma que el multiculturalismo es la ideología del capitalismo global porque supone una determinada noción de sujeto. Esto lo explico en el segundo capítulo: “De la noción de sujeto en Žižek”. El sujeto supuesto por Žižek es producto de sus influencias lacanianas y hegelianas. Además, es resultado también de la lectura que hace sobre la cultura de masas. En esta lectura destaca el análisis que hace sobre la filmografía de Alfred Hitchcock –aunque no

sobra decirlo, afirma Žižek, hay un consenso de que este fue un “artista serio”-. En este ámbito también será oportuno remitir a ciertas reflexiones tuyas en torno a la literatura, incluso, cabría mencionar alguna de sus anécdotas a las que suele referir para explicar sus ideas.

Žižek está siguiendo la recomendación de Walter Benjamin acerca de la producción teórico-subversiva: leer no sólo los productos superiores de la cultura, sino también sus productos mundanos, prosaicos. Afirma Žižek que no recurre únicamente a esta lectura de la cultura de masas para hacer más didáctica la explicación de la teoría dura de Lacan o Hegel, sino que, a partir de los productos de esta cultura, se pueden entrever otros aspectos que han sido dejados de lado por una “recepción predominantemente académica” de estos teóricos.

La noción de sujeto que supone Žižek no está explícita al momento de criticar al multiculturalismo, hay que rastrearla. El trabajo de este segundo capítulo consiste en hacer este rastreo y explicitar esta noción. Sólo así se hará más comprensible su postura. A diferencia del primer capítulo, en el que entablo una especie de dialéctica entre posturas contrarias, en éste se expondrán algunos de los referentes teóricos desde los cuales se observa el campo de estudio, para hacernos de una mayor comprensión de las tesis generales. No es la idea, para este otro momento, hacer un esfuerzo por refutar, en este caso, la posición de Žižek, sino de comprender aquello que le posibilita sostener sus puntos de vista.

En “Apuntes para una razón disimuladora” aparece la noción de sujeto planteada a partir de la idea de disimulación de Bolívar Echeverría. Aquí trato de explicar el papel de esta idea en el debate actual en torno a la interculturalidad y, cómo desde ésta, es posible contraargumentar la tesis de Žižek sobre el multiculturalismo. Lo que sostengo es que la idea de disimulación es parte fundamental de la tradición de pensamiento de la que provienen los modelos interculturales. A partir de esta concepción de *razón disimuladora* es posible replantear la noción de sujeto que suponen los modelos interculturales y cuestionar la crítica del filósofo esloveno.

Los modelos interculturales no refieren de manera explícita a la noción de sujeto de la cual parten, pero cada uno de ellos supone implícitamente una noción que pone en marcha y desarrolla sus propuestas. A medida que avanzamos en la discusión entre estos modelos y Žižek, salta a la vista un patrón de ideas entre los primeros. Este patrón remite a la relación que los modelos proponen entre las identidades de los grupos y las estructuras de poder dominante. Como veremos a detalle, esta relación deberá rebasar la lógica disyuntiva: o bien separación o bien asimilación. Tampoco aquí hay una enunciación explícita por parte de los modelos acerca del rebase de esta lógica. Pero cada uno de ellos, con los matices correspondientes, tendrá que asumir este rebase para asumir la interculturalidad. Esta relación entre identidades y estructuras aparece de forma constante en los modelos, se repite, aunque obviamente se va diciendo de manera distinta.

Tal como se presenta la noción de sujeto en los modelos interculturales resulta difícil, desde ella, replicar la crítica žižekiana. Pero el análisis de los modelos interculturales sugirió la búsqueda de ciertos antecedentes teóricos en nuestra propia historia. Este antecedente lo encontré en la disimulación indígena del siglo xvii; desde ésta es viable replantear la concepción que actualmente suponen los modelos interculturales acerca del sujeto. La disimulación representa una forma distinta de comprensión de este sujeto que permite desafiar la tesis de Žižek.

Así como este filósofo tiene una noción de sujeto que lo hace sostenerse en su posición, los modelos interculturales tienen la suya para hacer lo propio. Explicitar el par de nociones de sujeto que cada postura supone nos permite comprender mejor cada una de ellas, sus propósitos y sus alcances. Mencionaba que el sujeto žižekiano se nutre del psicoanálisis lacaniano, la dialéctica hegeliana, el análisis literario y de una particular lectura sobre la cultura de masas: cine, novela de ciencia ficción, novela policiaca, anécdotas y chistes. De manera análoga, el modo en que es posible la definición del sujeto supuesto entre los modelos interculturales, no sólo puede ser a través de los recursos dados por las

propuestas teóricas del multi o interculturalismo, sino también, por medio de un análisis literario e histórico específico. Es decir, se trata de definir el sujeto de la interculturalidad a través del diálogo entre las propuestas teóricas y el análisis que resulte de casos literarios e históricos concretos. Aunque, insisto, para este tercer capítulo sólo hago algunos apuntes sobre la “razón disimuladora” del sujeto en la interculturalidad y proyecto una posible vía para definirla con mayor claridad.

Si desde la literatura y la cultura de masas se pueden advertir muchos de los elementos de la teoría lacaniana que una recepción predominantemente académica pasa por alto, también desde la literatura e historia; pero, situada en el contexto mexicano y latinoamericano, se pueden advertir muchos de los elementos de la interculturalidad que una recepción predominantemente académica del tema suele dejar de lado.

I. ¿RESISTENCIA O ASIMILACIÓN?

LA IDEA ES ENTENDER EL ALCANCE DE LA CRÍTICA de Slavoj Žižek al multiculturalismo. Para comprender sus reflexiones habrá que presentar el que será objeto de su cuestionamiento. Este capítulo se divide, para ello, en tres apartados. El primero, “Modelos interculturales”, presenta los modelos que serán discutidos desde la perspectiva que nos ofrece el filósofo esloveno. Este apartado es un pequeño estado del arte sobre las respuestas de los teóricos multiculturalistas a las preguntas directrices de esta investigación. “El mundo al diván, por Slavoj Žižek”, es el segundo apartado, en el que explico los ejes principales de su crítica al multiculturalismo. Este es el paso previo obligado: entender bien su crítica para hacer visibles algunas de sus implicaciones. Comienzo aquí un contrapunteo con algunos de los modelos interculturales. En el tercer apartado: “¿Es o no posible un residuo de particularidad? O falsos enlaces de un neurótico obsesivo”, sigo con el contraste entre la postura de Žižek y la contraria, lo cual permite advertir lo que los modelos entienden por interculturalidad. Hacia el final de este capítulo entreevo algunas limitantes propias de las argumentaciones en disputa. En cierto sentido, el argumento de los modelos interculturales parece ser socavado por la crítica žižekiana. Pero ésta, al desplegarse en la discusión con los modelos, deja al descubierto también aspectos debatibles. Las consecuencias a las que llega son radicales y sumamente cuestionables.

MODELOS INTERCULTURALES

A partir de Raúl Alcalá Campos, León Olivé, Miguel Alberto Bartolomé, Héctor Díaz-Polanco, Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot obtendremos un panorama general sobre modelos interculturales en México.

Si la pregunta por la identidad y la diferencia es esencial para el sentido de estos modelos, habré de analizar sus propuestas desde esta pregunta.

RAÚL ALCALÁ CAMPOS

Según Alcalá las identidades de los grupos no se pierden, incluso, pueden transformar la identidad de la estructura global. La globalización neoliberal carece de un humanismo, propiamente, lo ha dejado atrás por su acelerada propagación, así que sus procesos no pueden ser detenidos. Los intereses de la economía se han sobrepuesto a los del hombre; estamos ante una hegemonía de la primera por encima del segundo (Alcalá, 2004: 302). Ante esto, urge guiar a la globalización a través de un humanismo. Si la globalización se ha deshumanizado, el reto ahora es humanizarla:

comparto la preocupación por poner freno a la desbocada globalización, no detenerla, pues esto podría ser violento, sino desacelerarla hasta el punto en que pueda ser alcanzada por un humanismo que le sirva de guía para un desarrollo acorde con la humanidad (Alcalá, 2004: 308).

El diálogo intercultural es el sustento de un humanismo que orientaría la globalización. Diálogo intercultural o multicultural –también así lo llama Alcalá– que reconoce la pluralidad de culturas. La cuestión es la negociación entre todos los involucrados para alcanzar acuerdos sobre determinados asuntos. Alcalá, al menos en este texto, se concentra en asuntos éticos. El reconocimiento de la pluralidad de culturas supone que cada una de ellas negocia con el resto, a partir de su tradición y sus valores, para alcanzar determinados fines. Así, el diálogo intercultural se engarza a una ética de la diversidad, una ética de fines, no de costumbres a fundamentar. Una ética en la que cada cultura tiene la prerrogativa de ser reconocida y respetada y, a su vez, el deber de respetar a las demás. La humanización de la globalización es posible, entonces, por el diálogo in-

tercultural y por una ética que reconozca y respete la pluralidad de culturas, sus valores y sus diversas tradiciones (Alcalá, 2004: 317-318).

Para esta propuesta, Alcalá, de inicio, piensa en dos caminos. Uno dado por la globalización de segundo orden propuesta por Karl-Otto Apel; otro, constituido por el diálogo intercultural de Raúl Fonet-Betancourt.

Apel propone una globalización de segundo orden en el ámbito de la cultura y, principalmente, en el de la moral. Según Alcalá, Apel terminará apostando por un principio universal de justicia que posibilite el diálogo intercultural. Un principio universal que, al ser un principio moral-filosófico, garantizaría la justicia en los acuerdos y evitaría todo tipo de relativismo. En consecuencia, la participación en el diálogo de todos los afectados no es necesaria, pues la justicia en los acuerdos queda garantizada por la racionalidad del principio. Alcalá no comparte esta vía porque existe la posibilidad de dejar fuera del diálogo a los “afectados no occidentales”, a los “pobres de tercer mundo”. Incluso, teme que este tipo de globalización de segundo orden se convierta en un aliado de la globalización neoliberal, se transforme, como ética, en la justificación de la expansión neoliberal (Alcalá, 2004: 307).

Alcalá simpatiza más bien con la noción de diálogo de Fonet-Betancourt, quien representa la alternativa humanista a la globalización, la crítica humanista a la globalización neoliberal. Esta alternativa recurre a la diversidad de culturas. El diálogo es diálogo entre culturas. Y desde este diálogo es posible arribar a acuerdos. No se parte de un principio universal que posibilite el diálogo –un camino de arriba hacia abajo–, como en el caso de Apel, sino del diálogo entre culturas para llegar, en su caso, a aquella universalidad –el camino de abajo hacia arriba– que rija para los involucrados en las negociaciones (Alcalá, 2004: 311-312).

La globalización uniformiza el mundo. El neoliberalismo tiende al monoculturalismo y afirma la cultura occidental por encima del resto. Todo esto encuentra su oposición en el diálogo intercultural, el cual reconoce y respeta la pluralidad de culturas, su identidad, sus tradiciones y valores. Alcalá no deja de preocuparse por la posible pérdida de identi-

dad de los pueblos que se modernizan: “La cuestión para Latinoamérica es cómo modernizarse sin una pérdida de identidad, viviendo todavía en las tradiciones” (2004: 316). Y es que líneas más arriba decía: “Tal vez los países latinoamericanos no logran modernizarse como lo hizo Oriente porque no están dispuestos a sacrificar sus valores”. Parece que si los pueblos se modernizan, sacrifican sus valores y tradiciones, pierden su identidad. Pero subyace la idea de que la modernización sin pérdida de identidad es posible, por eso la pregunta es *cómo* modernizarse sin pérdida de identidad.

La modernización sin pérdida de identidad se relaciona con la idea de humanizar la globalización desde el diálogo intercultural. Modernización y globalización están íntimamente relacionadas. No se busca negar la globalización, no se busca “detenerla”, sino participar en ella desde la tradición y valores propios de cada cultura. Pues participando de esta manera, podríamos reorientarla hacia finalidades acordes con la humanidad. Y lo mismo se puede decir de la modernización; humanizar la modernización desde la diversidad cultural.

Por un momento, podríamos pensar que la preocupación de Alcalá se queda instalada en la pregunta que me he planteado sobre la relación entre los grupos socioculturalmente diversos y la estructura societal global. No es que Alcalá no atienda esta pregunta, de hecho, la atiende, como hemos visto. Se pregunta acerca de la manera en la que los pueblos pueden modernizarse sin perder su identidad. Pero su preocupación se desplaza hacia otro asunto. La identidad de los pueblos se mantiene y, la humanización de la globalización es posible por la diversidad de estas identidades. La preocupación ya no es por la posible pérdida de identidad de los pueblos, las identidades no se pierden. Más allá de esto, Alcalá afirma que son las identidades de los pueblos (y piensa principalmente en los latinoamericanos) las que pueden transformar la identidad de la estructura global neoliberal. Transformar significa pasar de una globalización desbocada, que da primacía a la economía sobre el hombre, a una globalización guiada por un humanismo acorde

con las necesidades de la humanidad. Esta es la respuesta de Alcalá al problema que he planteado.

LEÓN OLIVÉ

Su propuesta es un modelo intercultural ideal. Todas las identidades comunitarias son autónomas y pueden participar desde su diferencia (*derecho a la diferencia*) en la comunidad nacional o global:

El derecho de los pueblos a la diferencia [...] tanto como el derecho a decidir de manera autónoma [...] no son incompatibles con el derecho a participar en la vida política, económica y cultural de su sociedad nacional y de la sociedad global. Por el contrario, estos derechos son complementarios. Pero a la vez [...] llevan consigo la obligación del cambio en cada pueblo, al menos de los cambios que sean necesarios para convivir armónicamente con el resto de la nación [...] [o el] contexto planetario (Olivé, 2006: 33-34).

Participar en esa comunidad global significa participar en la construcción de acuerdos interculturales epistemológicos y morales. La construcción de estos acuerdos es a través del diálogo horizontal y armónico entre los distintos involucrados. Éstos, por medio de este diálogo, podrán preservarse y desarrollarse respetando su autonomía y diferencia:

Las relaciones interculturales tendientes a la construcción de la sociedad global deben ser guiadas por el ideal regulativo de establecer estándares de evaluación moral y epistémica de común acuerdo [...] lo que importa es alcanzar acuerdos sobre suficientes puntos, de manera que sea posible la cooperación entre pueblos y culturas, y que se pueda desarrollar, por un lado, un proyecto nacional común, y por otro un proyecto global común (Olivé, 2006: 47).

La autonomía en Olivé tiene límites. El límite está dado por el bienestar del colectivo, de la comunidad más amplia, es decir, por su “sobrevivencia y perduración” (Olivé, 2006: 111). Hay otras características más. Las comunidades indígenas, que parecen ser las únicas acordes con la definición de cultura de Olivé, son o serán autónomas si tienen incidencia en dimensiones económicas y políticas. La idea es que puedan decidir libremente sobre aspectos relacionados con su territorio y usar la tecnología de acuerdo con su propia idiosincrasia. Aquí están más que justificadas las políticas compensatorias del Estado debido a la “deuda histórica” que se tiene con los pueblos indígenas (*justicia social*).

En esta argumentación difícilmente se advierte el problema entre identidades comunitarias y la estructura societal nacional o global. ¿Las identidades comunitarias se pierden, se conservan o transforman al entrar en contacto con la estructura? Olivé entiende que las comunidades se ven obligadas a cambiar, cuando sus particularismos amenazan los criterios mínimos universales que sostienen a la comunidad global. Pero no hay problema con esto. En última instancia, en ese modelo intercultural ideal, las comunidades indígenas podrían dialogar con la lógica del capital, siendo autónomas y conservando su diferencia.

MIGUEL ALBERTO BARTOLOMÉ

Interculturalidad, para Bartolomé, significa la existencia de agentes o actores capaces de entender distintas culturas, de saber el lenguaje de éstas y obtener cierto provecho de ellas, para lograr determinados proyectos. El que estos agentes se abastezcan de otros repertorios culturales no los hace perder su identidad, lo que desarrollan es su capacidad para adaptarse de manera estratégica, como lo demuestran las comunidades indígenas:

Pueden [...] existir formas de interculturalidad no alienantes, cuando el ser humano está en condiciones de incorporar aspectos seleccionados de los flujos culturales que circulan por el planeta de acuerdo con sus pro-

pios intereses y pudiéndolos incorporar dentro de sus marcos conceptuales con la menor violencia posible. Es decir, cuando este proceso responde a sus objetivos y no a la imposición coercitiva. Cabe destacar que el contingente poblacional latinoamericano más abierto a la interculturalidad es precisamente el indígena, millones de ellos han aprendido los idiomas dominantes y están capacitados para moverse dentro de las culturas diferentes a la propia [...] Y esta interculturalidad no implica necesariamente la renuncia al mundo propio [...] Se trata de una adaptabilidad estratégica (Bartolomé, 2006: 123-124).

Según Bartolomé, las comunidades zapotecas participan exitosamente en las relaciones mercantiles dadas por la lógica del capital, porque alcanzan mejoras económicas, al tiempo que mantienen “su autonomía política basada en el tradicional ‘sistema de cargos’ y una vida ritual colectiva que sigue sus propios términos”. Así, el éxito económico no implica integración al “sistema envolvente”, conlleva más bien un “rediseño cultural” o “transfiguración étnica”. Bartolomé no pasa por alto que en esta concepción de interculturalidad existen relaciones de poder. Desde esta perspectiva, los modelos ideales de diálogo intercultural, aunque resulten una “tarea ineludible” no tienen “posibilidades fácticas de concreción”. En ocasiones no es razonable esperar el deseo de la “parte estatal” por dialogar, de ahí la necesidad que tienen las comunidades indígenas para empoderarse y defender sus posiciones (Bartolomé, 2006: 129).

Aquí Bartolomé advierte algunas dificultades que enfrentan las identidades comunitarias al participar del sistema hegemónico. Aunque ya conocemos su postura. La identidad de las comunidades indígenas no queda integrada al sistema, sólo se rediseña o sufre una transfiguración étnica. Pueden participar de la lógica del capital desde su propia diferencia, es decir, desde su tradicional “sistema de cargos”. Una diferencia que tiene con la propuesta de Olivé estriba en que la conservación de la diferencia se piensa en un contexto en el que acon-

tecen relaciones de poder. La autonomía política está inscrita en vínculos conflictivos y asimétricos.

El argumento de Alcalá deja de centrarse en la identidad de los grupos y enfatiza la transformación de la identidad de la estructura global. La propuesta de Olivé parece no contemplar el riesgo que tiene la identidad comunitaria de quedar aniquilada al relacionarse con la estructura. Simplemente no se aniquila, participa siempre desde su autonomía y su diferencia. ¿Por qué? Porque así es un modelo ideal. La postura de Bartolomé no se aleja mucho de estas otras: la identidad comunitaria no se pierde, no se integra al sistema, se “transfigura”. Los zapotecas entran en las relaciones mercantiles manteniendo “transfiguradamente” su diferencia y autonomía.

HÉCTOR DÍAZ-POLANCO

Cinco conceptos pueden dar forma a la respuesta de Héctor Díaz-Polanco a la pregunta que he planteado sobre la relación entre identidades de grupos socioculturales diversos y la estructura societal nacional o global. Los conceptos son identidad, identificación, multiculturalismo, etnofagia y autonomismo.

Díaz-Polanco comparte la tesis que Žižek tiene sobre el multiculturalismo. Ambos afirman que este es la ideología del capital. Pero la distinción que hace el primero entre identidad e identificación, le permite sostener que hay una forma de diversidad sociocultural real, no líquida, resistente a la gran estructura societal. Esta diversidad sociocultural real está representada por las identidades de los grupos indios latinoamericanos. Las identificaciones constituyen otra manera de entender la diversidad mencionada; estas son promovidas por el mismo sistema capitalista y, por lo tanto, son integradas a este y lo alimentan.

La fase actual del capitalismo global no busca la homogeneización cultural –como sí lo cree Alcalá– sino, más bien, la promoción de la diversidad. Para Díaz-Polanco el mundo está lejos de una uniformización

de la diversidad sociocultural y, de hecho, es la misma globalización –que parecía tener estos propósitos– la causante de una actual efervescencia por esta diversidad, “de un notable renacimiento de las identidades” (Díaz-Polanco, 2007: 136).

Ahondemos un poco más en la diferencia entre identidad e identificación. Díaz-Polanco parte del análisis que hace Zygmunt Bauman sobre la identidad. Bauman estaría explicando, en estricto sentido, no tanto las identidades sino las identificaciones. Es más acorde hablar de identificación que de identidad en el mundo globalizado, dice Bauman citado por Díaz-Polanco. Una seudoidentidad, una identidad líquida, efímera, es una identificación, es decir, una expresión de la diversidad sociocultural de hoy en día.

Debemos, pues, tener presente que, al hablar de identidades, unas son reales y otras líquidas. Hay un renacimiento y proliferación de las identidades en la actualidad, pero las identidades, en estricto sentido, son las de los grupos indígenas que, según Díaz-Polanco, provienen de etapas anteriores a la globalización. Las identidades líquidas, las identificaciones, son propias de la posmodernidad, son resultado directo de la agresiva individualización y la ruptura del tejido social provocada por la globalización.

Así, las identidades, en el primer sentido, no pueden correr con la misma suerte que las segundas. Las identificaciones no son contrarias a la globalización, son un producto de ella, “le engrasan las ruedas”. Las identidades reales son comunidades ancestrales, previas a la globalización, “que buscan engrasar sus propios ejes comunitarios” y, por lo tanto, se contraponen a la lógica de la actual fase globalizadora. Por eso estas identidades le resisten al capital. Además, hay “evidencia” de que las reivindicaciones de identidades indígenas representan cierta incomodidad para la dinámica del capital, pues constituyen “focos rojos” para las empresas globales, es decir, traen consigo entornos turbulentos que provocan la salida de capital de determinados territorios (Díaz-Polanco, 2007).

En cambio, el multiculturalismo está lejos de representar una oposición al capital globalizado, de hecho favorece su expansión, es la ideo-

logía que éste necesita para echar a andar la “etnofagia universal” (entiéndase por *etnofagia* engullir, asimilar o integrar la diversidad socio-cultural al sistema). Lo peculiar de esta integración es que es sutil, no violenta, confortable: engulle la diferencia al mismo tiempo que la enaltece.

No se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación [...] la nueva política es, cada vez menos, la suma de las acciones persecutorias y de los ataques directos a la diferencia, y cada vez más el conjunto de los imanes socioculturales y económicos desplegados para atraer, desarticular y disolver a los grupos diferentes.

[...] el proyecto etnófago se lleva adelante mientras el poder “manifiesta respeto o ‘indiferencia’ frente a la diversidad, o incluso mientras ‘exalta’ los valores indígenas” (Díaz-Polanco, 2007: 161).

El capitalismo no requiere violencia para la integración, sino que despliega una integración suave, como lo muestra la expresión más visible de la operación etnófaga: el *marketing multicultural* (Díaz-Polanco, 2007: 167-169). Como vemos, esta postura se acerca enormemente a la de Žižek; este último también sostiene que el multiculturalismo es la ideología del capital y que es una ideología sofisticada que no requiere de violencia explícita, a la vieja usanza del colonialismo cultural. Aunque, para Díaz-Polanco, pese a que la etnofagia multiculturalista es indolora, esto no implica que la represión violenta hacia los grupos indios latinoamericanos haya cesado por parte del sistema capitalista. Ésta continúa “allí donde las identidades se muestran renuentes a integrarse bajo las condiciones del capital globalizante” (Díaz-Polanco, 2007: 165). La lógica del imperialismo colonial de antaño, los países colonizadores, o los mecanismos de “colonialismo interno” siguen vigentes en determinadas circunstancias.

Sistema capitalista, para Díaz-Polanco, no sólo comprende la red de corporaciones, de empresas trasnacionales que se independizan de sus países de origen y que terminan tratándolos como una colonia más. El sistema incluye también al Estado. La red de corporaciones requiere en ciertos casos de los servicios del Estado, de su intervención y mediación para lograr sus objetivos (Díaz-Polanco, 2007: 165).

El multiculturalismo es la ideología del capital porque es un producto neoliberal. Ha sido diseñado, sostiene Díaz-Polanco, en los laboratorios teóricos anglosajones (2007: 173). Usar el término *multiculturalismo* es arrastrar con toda su historia conceptual: “está henchido de principios y valores liberales que son su núcleo” (Díaz-Polanco, 2007: 183). En este sentido, resulta poco razonable usarlo para referirnos a los grupos indios latinoamericanos. Incluso, tampoco es posible hacer una relectura del término sin que pierda su sentido original. Si sostenemos el “multiculturalismo”, habrá que hacerlo con toda su historia; si queremos adecuarlo o releer algunas de sus premisas, resultaría más oportuno usar otro término. Y la misma suerte corre *indigenismo*, no tiene sentido usar este término para remitir a los movimientos indios contemporáneos. Ni *indigenismo* ni *multiculturalismo*, Díaz-Polanco propone hablar de *autonomismo*: “La única alternativa al viejo *indigenismo* y al nuevo *multiculturalismo* es el *autonomismo* que reconoce en el Otro la potencia para vivir *bien* en el mundo” (2007: 183).

Me resta sintetizar la respuesta que, pienso, Díaz-Polanco daría a la pregunta que me he planteado. Identidad es identidad de grupos indígenas latinoamericanos. Se trata de una identidad no esencialista, sino histórica, dinámica y múltiple. Las identificaciones son *seudoidentidades*, *identidades líquidas*, producto directo del capital. El sistema es configurado por la red de corporaciones, de empresas trasnacionales cuya ideología es la del *multiculturalismo* y cuya forma de operar es la *etnofagia* y el *marketing* multicultural. El Estado forma parte de este sistema. ¿Cuál es, pues, la relación dada entre las identidades y el sistema o estructura? ¿Qué sucede en esta relación?

La operación etnofágica promueve, exalta la diversidad sociocultural, pero al mismo tiempo la engulle confortablemente, sin violencia. La etnofagia busca engullir no sólo las identificaciones, sino las identidades también. Las primeras son el alimento idóneo para el capital. Pero las identidades, aunque se vean seriamente amenazadas por el operar etnofágico, terminan por resistir al capital globalizador porque son anteriores a la época del capitalismo global, incluso anteriores a la época moderna. Le han resistido a ésta y le resistirán a la actual. No son producto directo del capital globalizador, sino que responden a su propia lógica, engrasan sus propios ejes comunitarios. Además, como lo muestra la “evidencia”, en cierto sentido son “focos rojos” que ahuyentan capitales de determinadas regiones. Por eso resisten al capital.

SAMUEL ARRIARÁN Y MAURICIO BEUCHOT

Samuel Arriarán advierte que uno de los problemas fundamentales del multiculturalismo es la reconstitución de las particularidades en contextos transnacionales. No es tanto el problema de la conservación de las particularidades, “sino la reconstrucción de las mismas en nuevas situaciones de transnacionalización” (Arriarán, 1999: 57). Particularidades entendidas como identidades, e identidades propiamente indígenas. Contexto transnacional refiere al capitalismo avanzado y a la universalización de Occidente. Para este caso, se dice de las identidades de grupos indígenas que son capaces de resistir al capital y sus instituciones, porque pueden vincularse a él sin pérdida de su cultura tradicional. Pero resistencia no significa conservación de identidades inmutables. Se resiste porque las identidades y sus tradiciones son capaces de transformarse para no ser aniquiladas. Y, a su vez, en esta resistencia, las instituciones dominantes no pueden seguir siendo las mismas:

Lo cierto es que varios grupos indígenas han logrado incorporarse con sus tradiciones al desarrollo moderno (como los juchitecos, los tarascos,

los yaquis en México). Aunque estos casos no son muchos, sin embargo demuestran que se puede lograr una resistencia frente al capitalismo neoliberal [...] Pero estos programas –como los del Fondo Monetario Internacional– no impiden que los grupos indígenas elaboren resistencias fuertes a la modernización, haciendo imposible su desaparición. El problema no se reduce, entonces, a conservar y rescatar tradiciones inmutables. Pero tampoco a integrarse absolutamente al proceso modernizador. Se observa que las culturas tradicionales se transforman a medida que interactúan con las fuerzas de la modernidad [...] la universalización no implica necesariamente asimilación total a la modernidad (Arriarán, 1999: 55).

Lo anterior contesta, en parte, la pregunta acerca de ¿cómo es posible que las identidades indígenas resistan al capital y a la universalización de Occidente? Como veíamos, se resiste porque las identidades se transforman para “incorporarse” al “desarrollo moderno” y, a su vez, transforman la institucionalidad dominante. Los valores de ésta no pueden conservarse incontaminados. Arriarán dirá que la respuesta a esta pregunta se obtiene al replantear el asunto del mestizaje, del sincretismo. Es decir, la situación en la cual las culturas tradicionales no se pierden, sino que se transforman y en la que los valores de los dominantes se contaminan, es explicable a través del replanteamiento del sincretismo.

Arriarán remite al mestizaje sucedido en el siglo XVII en la América española y, concretamente, a la propuesta de Bolívar Echeverría sobre el barroco, el mestizaje y la resistencia. En el siglo XVII sucedió un proceso de mestizaje entre la cultura española y la indígena, lo que posibilitó que los sistemas tradicionales de esta última no quedaran suprimidos. En palabras de Bolívar Echeverría diríamos que, en el siglo XVII, el mundo de la vida estaba configurado por un principio o *ethos* barroco. Un *ethos* que posibilitó un mestizaje entre aquellas culturas, mestizaje que significó una estrategia de supervivencia cultural. Así, las culturas tradicionales no desaparecieron, siguieron perviviendo debido a su capacidad de hacerse mestizas (Arriarán, 1999: 66).

La propuesta de Arriarán es que, para las condiciones actuales, la resistencia de las identidades indígenas ante la lógica capitalista, puede pensarse desde un *ethos* barroco. Ya contamos con un antecedente. El *ethos* barroco del siglo xvii favoreció la resistencia de los pueblos indígenas ante la institucionalidad española en América. Hoy en día un *ethos* barroco posibilitaría nuevamente la resistencia. Sin duda, habrá de ser un *ethos* barroco replanteado con otros recursos conceptuales.

¿Cuáles son estos nuevos recursos conceptuales? Arriarán destaca que Bolívar Echeverría ha advertido muy bien que la modernidad capitalista no es necesariamente la única vía de desarrollo humano. La cultura mercantil no es “La Cultura”, “sino solamente un modo particular o una concreción histórica de ella. Hay otras modernidades históricas que no reproducen la cultura en función de sus necesidades de instrumentalización de la naturaleza, de la ciencia y la tecnología” (Arriarán, 2004: 114). De ahí que Bolívar Echeverría proponga un *ethos* barroco como principio constitutivo y organizativo del mundo de la vida. Un *ethos* que es también una racionalidad diferente, no opuesta totalmente a la cultura mercantil.

Arriarán sugiere un replanteamiento de la propuesta de Bolívar Echeverría. Aunque definitivamente el barroco del siglo xvii es una referencia obligada, de lo que se trata ahora es, propiamente, de pensar una hermenéutica latinoamericana o filosofía neobarroca, comprometida con la transformación social (Arriarán, 2004: 115). El *ethos* barroco de Bolívar Echeverría parece quedarse en el pasado, “no llega al presente”, está un tanto distanciado de los movimientos sociales actuales. Estos podrían ser orientados sólo por una filosofía neobarroca que posibilite la resistencia ante la globalización del capitalismo neoliberal –condición histórica a la que no se enfrentó el *ethos* barroco de Bolívar Echeverría (Arriarán, 2004: 117, 118, 122). Esta filosofía neobarroca se nutre de las contribuciones hechas por Sánchez Vásquez y Mariátegui. Es una filosofía que, conectada con la situación posmoderna, deberá constituirse a partir de elementos dados por el socialismo y elementos premodernos, indígenas:

podemos pensar la posibilidad de revalorar la estrategia socialista a partir de las tradiciones culturales, y no necesariamente de las necesidades del productivismo económico-industrial [...] A partir de la concepción indoamericana de Mariátegui se puede reivindicar hoy una valoración socialista de las tradiciones culturales y plantear, frente a la globalización neoliberal, *otro tipo de modernidad* (Arriarán, 2004: 120).

En la actualidad existen muchas coincidencias con aquel siglo xvii. Hay una crisis de la modernidad, así como hubo otra ante la primera modernidad, la del Renacimiento. En aquel entonces una respuesta fue el barroco. Hoy, el barroco, puede ser nuevamente una alternativa a la modernidad en crisis. La racionalidad barroca es una racionalidad simbólica; la recuperación del simbolismo barroco es la recuperación de un *ethos* barroco: “la idea de una voluntad de forma o del mestizaje como apertura a los símbolos del Otro (de la imaginación, de los mitos y sueños; de otra racionalidad fundada en intuiciones y pasiones, no sólo en el intelecto y en la lógica)” (Arriarán, 1999: 81). A partir de un replanteamiento del barroco, hoy, pensaríamos que, por ejemplo, la lucha indígena en Chiapas no se reduce a una mera “rebelión posmoderna”, sino que “Sería mejor redefinirla como un movimiento que busca modernizarse según una racionalidad universal, pero sin eliminar sus diferencias culturales” (Arriarán, 1999: 65). Esta es otra concepción de modernidad y, aquí, Arriarán se acerca a otro recurso conceptual: la analogía.

El principio barroco también será concebido desde la analogía, analogismo o analogicidad. Arriarán dice que la analogía “puede definirse también como un pensamiento de coparticipación, que trata de hacer un proceso de hibridización o mestizaje ‘sin fusiones o devorarse mutuamente, sino guardando sus proporciones’” (Arriarán, 1999: 68). En este sentido, se afirma que la analogicidad se da en el mestizaje del siglo xvii novohispano, cuando se amalgaman distintas tradiciones, como los mitos indígenas y el simbolismo cristiano (Arriarán, 1999: 70-71).

Así, para Arriarán, el barroco puede entenderse desde la analogía y, a su vez, este vínculo entre barroco y analogía hará comprensible su noción de multiculturalismo: “La coexistencia de culturas puede ser posible por una situación de analogía donde cada quien mantenga su identidad pero diferenciando la otra cultura” (Arriarán, 1999: 172). Su propuesta sería un multiculturalismo analógico.

Por su parte, Mauricio Beuchot presenta al barroco “como un tiempo de pensamiento analógico” (1999: 25). El barroco es el reino de la analogía, es mestizaje, hibridización, sincretismo. Lo barroco es lo mixto. Beuchot recupera a Maravall: “En lo mixto [...] las partes pierden su forma y hacen una tercera materia muy diferente” (1999: 35). En América Latina el barroco ha sido un mestizaje:

Supo aglutinar lo indígena y lo hispano. Es una mixtura. No se trata de destruir a la otra cultura sino de integrarla, respetando, al menos en parte su peculiaridad. Claro que hay una pérdida de ambos [...] Pero también hay una ganancia en ambas (Beuchot, 1999: 36).

Cuando Beuchot habla de analogía refiere a una postura intermedia entre extremos, entre universalismo y particularismo, entre univocidad y equivocidad entre absolutismo y relativismo. Afirma la posibilidad de universales sin que ello signifique la eliminación de las diferencias; su postura es analógica porque es proporcional. Parafraseando a Beuchot: del relativismo se recupera su intuición de que no hay sólo una perspectiva válida del mundo, y del universalismo su intuición de que no toda perspectiva puede ser válida (Beuchot, 2002: 118). Como se sabe, esta postura analógica es la base desde la cual Beuchot piensa la interculturalidad:

Esto significa que la analogía permite dar cuenta de la diversidad cultural sin caer en el relativismo absoluto del equivocismo; pero también da cabida a lo universal sin caer en el absolutismo absoluto del univocismo (Beuchot, 1999: 154).

Beuchot se pregunta por la relación entre las identidades de los grupos indígenas y los procesos de modernización occidental. Descarta la posibilidad de que los grupos, al guiarse por su propia lógica, se separen o aislen de la cultura occidental. Por otro lado, tampoco concuerda con que estos grupos se integren a la modernización y pierdan sus culturas tradicionales. Piensa en un punto intermedio: las identidades de los grupos indígenas participan de los beneficios de la modernización sin la supresión de sus peculiaridades. Esto es participar de una racionalidad más universal desde la diferencia:

¿Qué se tiene que hacer con ellos –con los grupos indígenas–? ¿Dejarlos que sigan su propia cultura, costumbre, métodos y técnicas? ¿O, por el contrario, obligarlos a entrar en la cultura occidental moderna y que, de esa manera, pierdan su peculiaridad y distinción? A mi modo de ver, es necesario buscar una vía intermedia que posibilite que los pueblos indígenas conserven en cierta medida su identidad cultural y, por otra parte y en otra medida, se integren a los beneficios de la cultura moderna (Beuchot, 1999: 177-178).

Beuchot advierte que la participación de los pueblos indígenas en una racionalidad más universal implicaría la variación de sus identidades. Variación, no pérdida de identidades. Además, en cierto sentido, es una participación necesaria, pues implica, entre otras cosas, el acceso de los pueblos a una igualdad de oportunidades, con respecto al resto de la población:

Es cierto que al tener acceso a la igualdad de oportunidades y de bienes, se pierden algunas cosas propias y peculiares de la cultura particular; pero no hasta el punto de renunciar a la propia identidad, a la representación de sí mismo, a la memoria común, al imaginario colectivo, que es lo que afianza a la realidad, a la vida (Beuchot, 1999: 192).

¿Cómo los grupos pueden participar de una racionalidad más universal desde su diferencia? La respuesta de Beuchot es el mestizaje. La identidad es la representación que uno tiene de sí mismo, o los grupos de sí mismos. Las identidades indígenas se transforman, pero lo hacen con cierta medida. Son capaces de modificar ciertas características propias pero secundarias o accidentales. Y esta modificación les permite incrustarse, sin ser asimiladas, en la institucionalidad dominante. Así, la participación de los pueblos en ésta es proporcional, analógica:

Pero lo más importante es la representación que los mismos miembros de una cultura tienen de sí mismos [...] Si una cultura pierde esto, o lo cambia sustancialmente, pierde su identidad. Puede integrarse a otra cultura modificando accidentalmente esa comprensión de sí misma, o autorrepresentación, y seguirá siendo la misma, perviviendo. Pero si pierde eso quedará absorbida, desaparecerá en la otra, sin ningún tipo de mestizaje, sofocada, agotada y muerta (Beuchot, 1999: 181-182).

Lo que hace Beuchot es plantear el problema referente a la relación entre pueblos indígenas y procesos de modernización, a partir de lo que llama antropología filosófica plural o analógica. Esta antropología entiende las culturas como expresiones diversas de una misma racionalidad. Por eso es plural, no relativista, porque no permite situaciones que salgan de una racionalidad moral. Afirma la diversidad pero dentro de ciertos límites (Beuchot, 1999: 181). Desde esta antropología es posible la coexistencia de la racionalidad universal y la diferencia, el desarrollo de la modernización occidental sin el agotamiento de las culturas tradicionales de los pueblos indígenas. Los pueblos y sus identidades se vinculan a racionalidades más amplias, desde sus propias lógicas. Esto es pluralismo analógico: ni una única racionalidad absoluta que elimine la diversidad cultural, ni un relativismo extremo donde reine la diferencia absoluta y todo sea válido. Lo que se propone es una coexistencia o reunión proporcional entre universalidad y diferencia (Beuchot, 1999: 195).

Para cerrar este apartado recupero las propuestas de los modelos interculturales brevemente. En Alcalá los pueblos latinoamericanos pueden modernizarse sin perder su identidad. Pero lo que el autor busca principalmente es humanizar la globalización. Propone una globalización humanista construida desde el diálogo intercultural, desde el reconocimiento y respeto de la diversidad cultural; no tiene la intención de frenar la globalización capitalista pues resultaría violento, la idea es desacelerarla para que sea alcanzada por un humanismo. El modelo ideal de Olivé: las identidades de los grupos indígenas pueden dialogar con la gran estructura desde su autonomía y diferencia. Para Bartolomé los zapotecas son como pequeños Ulises: lejos de perder sus identidades, los zapotecas sacan provecho del capital, y lo obtienen gracias a su capacidad de transfigurarse étnicamente. Díaz-Polanco sostiene que las comunidades indígenas engrasan sus propios ejes y no los del capital. Esto es posible porque las identidades indígenas provienen de etapas anteriores a la actual fase globalizadora, y porque la evidencia muestra que las reivindicaciones indígenas pueden llegar a representar “focos rojos” para la inversión capitalista. Para Arriarán, los juchitecos, tarascos o los yaquis han podido resistir a la institucionalidad capitalista, no son pueblos inmutables, sino que saben transformarse oportunamente para no ser aniquilados. Y entiende también que en esta resistencia la institucionalidad dominante no puede seguir siendo la misma. En pocas palabras, hay resistencia porque hay mestizaje. Su propuesta es una filosofía neobarroca que integre el socialismo, la cosmovisión indígena y cierta concepción de analogía. Por último, Beuchot resuelve el problema desde su noción de analogía. Beuchot no cree que los grupos indígenas deban aislarse de la cultura occidental, pero tampoco integrarse y perder sus identidades. Propone un punto intermedio: los indígenas, desde sus peculiaridades, pueden participar de los beneficios de la modernización. Esto es posible porque son pueblos mestizos y, el mestizaje es analógico. Pueden transformarse proporcionalmente para poder incrustarse en la institucionalidad hegemónica.

Cada modelo intercultural refiere a la relación entre identidades socioculturales diversas y estructura societal; cada uno lo hace a su modo, bajo su propia forma de decir las cosas. Entre ellos hay una constante: la relación no es de aislamiento, de integración o asimilación, sino de articulación desde la diferencia. Los que se articulan a la estructura a partir de su diferencia son, para el caso de estos modelos, los pueblos o comunidades indígenas, los zapotecas, los juchitecos, los tarascos o los yaquis.

Para comenzar con Žižek: es ideología pura pensar que las comunidades indígenas puedan articularse al capital sin perder su diferencia, es decir, que eviten la asimilación al relacionarse con la lógica del capital a través de una transfiguración étnica, una transformación o un mestizaje cultural. La lógica del capital hace pensar estas conclusiones, pues éstas, al mismo tiempo le sirven para hacerse invisible. Además, propuestas alternas al capital global, como una globalización humanista o un socialismo neobarroco con elementos indígenas serían, a los ojos del filósofo esloveno, ejemplos paradigmáticos del distanciamiento del orden hegemónico propio de la psicosis.

EL MUNDO AL DIVÁN, POR SLAVOJ ŽIŽEK

La afirmación es contundente, según Žižek: “la forma ideal de la ideología de este capitalismo global es la del multiculturalismo” (2008a: 172). Éste está lejos de representar una crítica al capital. De hecho, las tres reacciones fundamentales de izquierda a la lógica del capital post-Estado-Nación son inapropiadas. Una es el multiculturalismo. Las otras dos son “el intento de aceptar el populismo distinguiendo, detrás de su apariencia fundamentalista, la resistencia contra la ‘razón instrumental’, y el intento de mantener abierto el espacio de lo político” (Žižek, 2008a: 182). Si estas tres reacciones son inapropiadas significa que la lógica del capital es inamovible, irrefutable: “resulta prácticamente imposible [...] cuestionar efectivamente la lógica del capital” (Žižek, 2008a: 151). En la vida económica, la desobediencia de los límites impuestos por el capital no conduce

necesariamente a una crisis, no hay una necesidad objetiva en ello. Lo que sucede es que el capital tiene un estatus hegemónico “en la *lucha* económica y política, como ocurre cuando un compañero más fuerte te amenaza con que si haces X, vas a ser castigado por Y, y luego, cuando estás haciendo X, efectivamente resulta Y” (Žižek, 2008a: 152).

El capitalismo ha evolucionado. En otros tiempos era posible hablar del colonizador, vinculado a un Estado-Nación y a un colonialismo imperial tradicional: metrópolis y países colonizados. Había un claro afán homogeneizador, represor de la diversidad cultural. Hoy más bien hablamos de “autocolonización”. La empresa global se emancipa, “rompe el cordón umbilical” con su país de origen y también él pasa a ser una colonia más. No hay tratos especiales a los países, la empresa global trata por igual a Estados Unidos o a Inglaterra que a México o a China. Estamos ante una colonización sin país colonizador, sólo existen colonias y las empresas globales con su poder que coloniza.

Este poder colonizador arma estrategias sofisticadas. La lógica del capital ejerce violencia, reprime, pero de manera indolora, invisible, se vuelve sutil pero eficaz. Por eso el multiculturalismo es su ideología. Porque hoy más que nunca creemos que el capital es respetuoso y tolerante de la diversidad cultural. Más aún, podemos llegar a pensar que desde esta lógica se promueve la diversidad:

la universalidad “real” de la globalización actual (a través del mercado global) supone su propia ficción hegemónica [...] de tolerancia multiculturalista, respeto y protección de los derechos humanos, democracia y otros valores por el estilo; supone también la propia “universalidad concreta” pseudohegeliana de un orden mundial cuyos rasgos universales [...] permiten que florezcan diversos “estilos de vida” en su particularidad (Žižek, 2008a: 164-165).

En términos de Díaz-Polanco, como vimos, el multiculturalismo es una estrategia etnófaga del capitalismo: engulle de manera confortable la

diversidad cultural, bajo una apariencia de promoción, respeto y tolerancia hacia ésta. “Ninguna corporación quiere parecer una compañía desarraigada”, afirma Díaz-Polanco (2007: 168). Este “respeto”, “tolerancia” y “promoción” de la diversidad cultural parecen naturalizados, parece evidente que las cosas sean así y, por lo tanto, ya no las discutimos. Así, como dice Eduardo Restrepo recuperando a Bourdieu, este tipo de naturalización “perteneció al orden de la ‘doxa’, de lo que está más allá de lo discutible; *doxa* es lo no discutible, ya que estructura las condiciones de posibilidad de lo discutible” (Restrepo, 2004: 50).

Decir que la lógica capitalista es indolora, sutil y eficaz, implica pensarla desde la ideología. La ideología dota de ciertos marcos de pensamiento en los cuales los individuos entienden, interpretan, representan y “hacen sentido”. Es una “rejilla de inteligibilidad” (Restrepo, 2004: 51). La ideología opera más allá de la conciencia, logra que sus enunciados o predicados se naturalicen. Incluso, Restrepo, cuando expone a Hall, menciona que la ideología no se agota en el lenguaje: “El lenguaje es la constitución de significado, mientras que la ideología es el anclaje y fijación de estos significados mediante una serie de articulaciones” (2004: 52). Los enunciados o predicados que se naturalizan refieren a aquellas articulaciones que fijan significados.

Articulación es el vínculo o correspondencia entre dos “planos o aspectos de una formación social” (Restrepo, 2004: 36); en otras palabras, una correspondencia entre cierta locación económica o social y una representación. Como puede ser la noción de clase, como locación y, su identidad de clase, como su representación. Una postura esencialista entiende que hay una necesaria correspondencia en esta articulación. Un esencialismo por negación sólo revierte los términos pero sigue conservando la misma estructura. Es negativo porque enuncia que hay una “necesaria no correspondencia” entre esas relaciones, prácticas y representaciones. La postura de Hall, dice Restrepo, es anti-anti esencialista. Entiende por articulación el “no necesario vínculo” o “no necesaria correspondencia” entre locaciones y representaciones. La articulación es

contingente. Contingente no significa arbitraria, casual: “no significa que cualquiera es igualmente posible ni que floten libremente para anclarse, casualmente, en cualquier tiempo y lugar” (Restrepo, 2004: 36). Entonces, la articulación acontece o no, debido a que hay ciertas condiciones históricas. Aunque esas condiciones no son garantía de que lleven a tal articulación.

Decíamos que la ideología naturaliza sus predicados y los naturaliza para los individuos. Esta naturalización tiene consecuencias materiales. *La ideología es material*: “se inscribe en, y es configurada por, prácticas sociales [...] la ideología tiene efectos reales en cuerpos, espacios, relaciones, acciones y omisiones” (Restrepo, 2004: 53). La ideología habla por medio de los individuos. Los enunciados o predicados ideológicos son expresados por los individuos como si fueran intenciones y deseos propios, como si fueran expresión de su más “auténtica voluntad”, de su ser más íntimo. Incluso, los individuos estamos convencidos de que usamos nuestra libertad y autonomía, cuando los expresamos.

Cuando habla de ideología, Hall se remite al estudio de la etnicidad pero su concepción contribuye a aclararnos la crítica de Žižek. ¿Por qué el multiculturalismo es la forma ideal de la ideología del capitalismo global? El multiculturalismo enuncia los predicados ideológicos. La ideología del capital opera, habla, por medio del discurso multicultural, le hace afirmar ciertas articulaciones, cuya función radica en seguir engrasando las ruedas del capital. Pensar que las comunidades indígenas pueden dialogar horizontalmente con el capital o participar de las relaciones mercantiles desde su autonomía política, sin perder su identidad, son ejemplos de articulaciones de corte ideológico. Es un triunfo para el capitalismo el que los multiculturalistas lleguen a enunciar esto y que lo enuncien asumiéndose sujetos soberanos, autónomos.

Hasta aquí nos hemos apoyado en Restrepo para entender la noción de ideología. Pero es necesario dilucidar lo que el propio Žižek entiende por esta noción, sólo así alcanzaremos una mayor comprensión de la tesis žižekiana con respecto al multiculturalismo.

Lo que he empezado a hacer con el término ideología, bien puede verse como una traición al texto de Žižek. Laclau, en el prefacio a *El sublime objeto de la ideología*, dice que no encontramos una “progresión” en la argumentación de Žižek sino una “reiteración de esta última en diferentes contextos discursivos” (Žižek, 2008b: 15). En este sentido, cualquier intento de reconstrucción sistemática de su pensamiento sería una traición. Hasta este momento me he esforzado por reconstruir más o menos de manera sistémica la crítica de Žižek al multiculturalismo. Y esto exige hacer lo propio con algunas de sus categorías fundamentales.

Si el filósofo esloveno dice que el multiculturalismo es la ideología del capital, habremos de ver cómo entiende el término *ideología*, lo cual conlleva irremediabilmente cierta sistematización de sus ideas. Si hay distintos contextos discursivos en los que se reitera la argumentación žižekiana, hay elementos teóricos constantes en su pensamiento y elementos que varían de acuerdo con cada contexto discursivo. Rastrear en cada contexto estos elementos, ordenarlos y presentarlos, sistemáticamente, permite una visión general y suficiente sobre lo que, en este caso, Žižek entiende por ideología. En el segundo capítulo, intentaré hacer lo propio con su noción de sujeto. Si esto es una traición es porque la intervención teórica, como también dice Laclau, es alumbrada a partir de determinada perspectiva, pero no es la única forma de ver.

Lo que Žižek entiende por ideología no es falsa conciencia. La ideología es entendida a partir del cinismo y el kinismo. No tiene la pretensión de ser tomada en serio. Aquí no se pregunta por razones, sólo hay un sometimiento al ritual ideológico. No es huida de la realidad, ofrece una realidad como huida de lo real traumático. Lo que parece contradecir a la ideología, termina por confirmarla. Por último, los campos ideológicos están configurados por significantes flotantes y vacíos.

La ideología no es falsa conciencia. La ideología no distorsiona la realidad auténtica, la realidad es, de suyo, ideológica: “el punto principal es ver cómo la realidad no puede reproducirse sin esta llamada mistificación ideológica” (Žižek, 2008b: 56). Es como si adquiriera un ca-

rácter ontológico. Aunque, sin duda, la existencia de esta ideología implica que sus participantes desconozcan su esencia. Y aquí Žižek se acercará a lo que, en parte, entiende por síntoma, es decir, aquello que es posible gracias al desconocimiento por parte de los sujetos:

la ideología no es simplemente una “falsa conciencia”, una representación ilusoria de la realidad, es más bien esta realidad a la que ya se ha de concebir como “ideológica” –*ideológica es una realidad social cuya existencia implica el no conocimiento de sus participantes en lo que se refiere a su esencia*–, es decir, la efectividad social, cuya misma reproducción implica que los individuos “no sepan lo que están haciendo” [...] Hemos llegado finalmente a la dimensión del síntoma, porque una de sus posibles definiciones también sería “una formación cuya consistencia implica un cierto no conocimiento por parte del sujeto”: el sujeto puede “gozar su síntoma” sólo en la medida en que su lógica se le escapa y la medida del éxito de la interpretación de esa lógica es precisamente la disolución del síntoma (Žižek: 2008b: 46-47).⁴

La ideología es entendida a partir del cinismo y el kinismo. Žižek se aleja de Marx y sigue a Peter Sloterdijk, concretamente retoma el análisis que éste hace en su *Crítica de la razón cínica*. La noción clásica de ideología la encontramos en Marx: “La noción más elemental de ideología es probablemente la tan conocida frase de *El capital* de Marx: [...] ‘ellos no lo saben, pero lo hacen’” (Žižek, 2008b: 55); mientras, desde el análisis de Sloterdijk sería todo lo contrario. El sujeto cínico sabe muy bien de la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero

4 Esta definición de ideología parece que, en cierto sentido, se contradice con otra que Žižek dará más adelante. O sea, aquí se dice que el individuo no tiene conocimiento de la esencia con que opera la ideología, “no saben lo que están haciendo”. Esto se asemeja a la idea que, en lo posterior, Žižek asociará a la noción clásica de ideología: “no lo saben pero lo hacen”. Sin embargo, esta idea será refutada por Žižek. No es que, como veremos, “no se sepa y se haga”, sino que, “se sabe y, aun así, se hace”. Además, al referirse al síntoma se dice que con una interpretación exitosa se disolvería. Más adelante dirá que no se disuelve, por eso hay que atravesar la fantasía e identificarse con el *sinthome*.

no deja de insistir en aquélla. Hay una inversión de la fórmula marxista: se sabe muy bien cómo son las cosas y, aun así, se hacen, aparentando no saber cómo son:

La fórmula, como la propone Sloterdijk, sería entonces: “ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así, lo hacen”. La razón cínica ya no es ingenua [...] uno sabe de sobra la falsedad, está muy al tanto de que hay un interés particular oculto tras una universalidad ideológica, pero aun así no renuncia a ella (Žižek, 2008b: 57).

No es falsa conciencia entonces, la ideología es ideología cínica. Según Žižek, Sloterdijk sostiene que la reacción al cinismo es el kinismo: así como hay una razón cínica, hay una razón kínica. El kinismo es la reacción de las clases populares ante el cinismo de las clases dirigentes. Reacción que subvierte el orden dominante a través de la ironía y el sarcasmo. El sujeto kínico se burla de las frases del cínico que parecen estar rodeadas por un halo numinoso. Advierte y denuncia el interés particular tras la universalidad ideológica:

Kinismo representa el rechazo popular, plebeyo, de la cultura oficial por medio de la ironía y el sarcasmo: el procedimiento *kínico* clásico es enfrentar las patéticas frases de la ideología oficial dominante [...] con la trivialidad cotidiana y exponerlas al ridículo, poniendo así de manifiesto, tras la sublime *noblesse* de las frases ideológicas, los intereses ególatras, la violencia, las brutales pretensiones de poder [...] (por ejemplo, cuando un político encomia el deber del sacrificio patriótico, el kinismo pone de manifiesto la ganancia personal que el político extrae del sacrificio de los demás) (Žižek, 2008b: 57).

Ambas, la ironía y el cinismo son muestra de inteligencia, la diferencia es que este último es, además, eficaz. El sujeto kínico sabe cómo son las cosas y trastorna su orden a partir del sarcasmo. Pero no pasa de poner

de manifiesto los intereses particulares, al fin y al cabo, estos intereses velados de los grupos dominantes serán satisfechos. Por más sarcástico que sea el sujeto kínico y muestre las atrocidades del cínico, éste, como el político por ejemplo, no dejará de alcanzar su correspondiente ganancia personal extraída del sacrificio de los demás.

El cinismo es la respuesta de la clase dominante al kinismo. El sujeto cínico sabe cómo son las cosas, sabe perfectamente del interés particular tras las pretensiones universales de su discurso, sabe la distancia entre la máscara ideológica y la realidad social, pero insiste en la máscara, no halla motivos para dejarla. La razón cínica es eficaz, lo es porque es legal, porque esclaviza la moralidad para que sirva a la inmoralidad. Nunca será una postura explícita de inmoralidad. ¿Por qué robar, si se puede poner un banco?:

El cinismo es la respuesta de la cultura dominante a su subversión kínica: reconoce, tiene en cuenta, el interés particular que hay tras la universalidad ideológica, la distancia entre la máscara ideológica y la realidad, pero todavía encuentra razones para conservar la máscara. Este cinismo no es una posición directa de inmoralidad, antes bien es la moralidad puesta al servicio de la inmoralidad, el modelo de la sabiduría cínica es concebir la probidad, la integridad, como una forma suprema de deshonestidad, y la moral como una forma suprema de libertinaje, la verdad como la forma más efectiva de mentira. Este cinismo es, por lo tanto, una especie de “negación de la negación” pervertida de la ideología oficial: confrontada con el enriquecimiento ilegal, con el robo, la reacción cínica consiste en decir que el enriquecimiento legal es mucho más efectivo y, además, está protegido por la ley. Como Bertolt Brecht dice en su *Ópera de tres centavos*: “¿qué es el robo a un banco comparado con la fundación de un nuevo banco?” (Žižek, 2008b: 57).

Estaríamos en una sociedad posideológica si conserváramos la significación clásica de ideología, aquella que se sitúa en la ilusión del conocimiento: “ellos no lo saben, pero lo hacen”. Pero, dice Žižek: “la gente ya

no cree en la verdad ideológica; no toma las proposiciones ideológicas en serio” (Žižek, 2008b: 61). A pesar de ello, el orden se mantiene o debe ser mantenido: se sabe muy bien cómo son las cosas pero se hacen como si no se supiera, de lo contrario el sistema se desmoronaría:

nadie cree en realidad en la ideología imperante, todo individuo conserva una distancia cínica con respecto a ella y todos saben que nadie cree en ella; aun así se ha de mantener a cualquier precio la apariencia [...]

Esta apariencia es *esencial*: si hubiera que destruirla, si alguien pronunciara *públicamente* la verdad obvia de que “el emperador está desnudo” (de que nadie toma la ideología imperante en serio...), en cierto sentido el sistema se desmoronaría (Žižek, 2008b: 255).

No tiene la pretensión de ser tomada en serio. Incluso, la ideología no sólo no tiene la pretensión de ser tomada en serio, más bien, ya nadie la toma en serio. Lo paradójico es que la ideología mantiene su eficacia, garantiza manipulación y dominación:

La ideología totalitaria [...] ya no pretende ser tomada seriamente, ni siquiera por sus autores, su estatus es sólo el de un medio de manipulación, puramente externo e instrumental; su dominio está garantizado, no por valor de verdad, sino por simple violencia extraideológica y promesa de ganancia (Žižek, 2008b: 58).

Aquí no se pregunta por razones, sólo hay un sometimiento al ritual ideológico. Žižek sigue a Kierkegaard y a Pascal. ¿Cómo es posible llegar a ser creyente? La respuesta: actuando como si ya se fuera, creer es hacer todo lo que un creyente hace. No es creer por que se tengan razones o pruebas; se tienen razones porque se cree. Para Kierkegaard, creer en Cristo porque se tienen razones o pruebas, porque es bueno y sabio, es una blasfemia; la idea es que “encontramos razones que confirman nuestra creencia porque ya creemos” (Žižek, 2008b: 66).

Este aspecto no se limita a la religión, lo podemos extender a la ideología: no hay razones para creer en la ideología, hay un sometimiento a la ideología. Y aquí, el individuo comienza a actuar como si ya creyera en ella. Žižek se acompaña de Pascal para sostener esto:

La respuesta final de Pascal entonces es: abandona la argumentación racional y sométete simplemente al ritual ideológico, quédate estupefacto repitiendo los gestos sin sentido, actúa *como* si ya creyeras, y la creencia llegará sola.

Lejos de limitarse al catolicismo, este procedimiento para obtener la conversión ideológica tiene validez universal (Žižek, 2008b: 68).

Los sujetos ideológicos no deben advertir que siguen un camino que no resultó de una elección racional, sino que fue producto del azar. No habrán de dudar acerca de la fundamentación de su elección. Pero, en definitiva, la ideología no tiene ni fundamento ni meta más allá de conservar su propia congruencia. En este sentido, “la ideología sirve únicamente a sus propios objetivos, que no sirven para nada –que es precisamente la definición lacaniana de *jouissance*” (Žižek, 2008b: 122).

No es huida de la realidad, sino que ofrece una realidad como huida de lo real traumático. Žižek analiza la función del sueño. El sueño nos enfrenta a lo Real traumático, despertamos a la realidad para huir del sueño. En la ideología se presenta una situación análoga. Ante lo real traumático de las “relaciones” sociales, la ideología nos ofrece una realidad como huida. Esta realidad que nos ofrece es una realidad fantástica, una construcción fantástica, una realidad soportada por la fantasía, una ilusión que estructura nuestras “relaciones” sociales. Lo real o núcleo real, insoportable, traumático, presimbólico es el antagonismo social radical –aquí Žižek está siguiendo a Ernesto Laclau–. La ideología encubre este núcleo real insoportable a través de la construcción fantástica de la realidad. Es un antagonismo radical porque es imposible de suprimir y la ideología hace pensar que esta supresión es posible.

Žižek caracteriza la ideología con base, decía, en la definición lacaniana sobre sueño y realidad. Despertar a la realidad es huir de lo real traumático presente en el sueño. Y esta realidad es fantástica en el sentido de ser una huida que elude lo traumático. No es que la realidad sea insoportable y por eso soñamos, es más bien el sueño el que nos resulta insoportable al exponernos a lo real traumático y por eso despertamos y huimos a la realidad fantástica. El padre que sueña a su hijo ardiendo, que su hijo le dice y reclama que arde, preferirá eludir esto y despertar a la realidad. El Real lacaniano es este reproche del hijo a su padre y la correspondiente culpa de éste. Como dijera el viejo lema “hippy”, dice Žižek: “la realidad es para aquellos que no pueden soportar el sueño” (Žižek, 2008b: 76). En síntesis:

La ideología no es una ilusión tipo sueño que construimos para huir de la insoportable realidad; en su dimensión básica es una construcción de la fantasía que funge de soporte a nuestra “realidad”: una “ilusión” que estructura nuestras relaciones sociales efectivas, reales y por ello encubre un núcleo insoportable, real, imposible (conceptualizado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe como “antagonismo”: una división social traumática que no se puede simbolizar). La función de la ideología no es ofrecernos un punto de fuga de nuestra realidad, sino ofrecernos la realidad social misma como una huida de algún núcleo traumático, real (Žižek, 2008b: 76).

Žižek está entendiendo la ideología desde Lacan. El núcleo real del orden simbólico no puede ser simbolizado. Pero es esto, lo que no puede ser simbolizado, lo que estructura el orden simbólico. El núcleo real es el goce y, aunque no es posible su simbolización, sí su domesticación a través de la fantasía: “La fantasía encubre el hecho de que el Otro, el orden simbólico, está estructurado en torno a alguna imposibilidad traumática, en torno a algo que no puede ser simbolizado –es decir, lo real de la *jouissance*: a través de la fantasía, la *jouissance* se domestica–”

(Žižek, 2008b: 170). En este sentido, también la ideología encubre un núcleo real presimbólico, encubre al antagonismo social radical. Es también la fantasía ideológica la que domestica a lo real traumático, al goce. Y, a su vez, este goce posibilita el efecto ideológico, aunque al mismo tiempo deba de ser encubierto.

Y hay algo más. Esto real en estricto sentido no es nada, no es una sustancia anterior a la realidad, pero provoca una serie de efectos estructurales, debe ser presupuesto para explicar la realidad. La realidad simbólica funciona de determinada forma y, para entenderla, hay que suponer al real lacaniano que está presente de manera tergiversada, desplazada en aquellos efectos estructurales. A partir de éstos, se explica retroactivamente lo real:

el antagonismo es precisamente un núcleo imposible de este tipo, un cierto límite que en sí no es nada; es sólo para ser construido retroactivamente, a partir de una serie de efectos que produce, como el punto traumático que elude a éstos; impide un cierre del campo social (Žižek, 2008b: 214).

Žižek menciona dos proceder con respecto a la crítica ideológica: el primero dado por la idea de los significantes flotantes y, el segundo, dado por la noción de núcleo de goce pre-ideológico. Más adelante veremos la idea de los significantes flotantes.

En cierto sentido podríamos decir que la sociedad está constituida por un antagonismo radical que no puede ser simbolizado. La fantasía ideológica construye una imagen de la sociedad carente de antagonismo: “fantasía es precisamente el modo en que se disimula la figura antagonica” (Žižek, 2008b: 173). Más aún, construye una imagen de la sociedad en la cual las relaciones entre sus partes son orgánicas:

aquí tampoco “hay relación de clases”, la sociedad está siempre atravesada por una escisión antagonica que no se puede integrar al orden simbó-

lico. Y la apuesta de la fantasía ideológico-social es construir una imagen de la sociedad que sí existía, una sociedad que no esté escindida por una división antagónica, una sociedad en la que la relación entre sus partes sea orgánica, complementaria (Žižek, 2008b: 173).

Veamos el caso del fascismo. Esta ideología sabe que hay un antagonismo fundamental, que no es posible una sociedad homogénea; sin embargo, encarna en la figura del judío el antagonismo fundamental. Pero el antagonismo social no es por causa del judío, la estructuración social es, de por sí, antagónica: “La sociedad no está incapacitada para alcanzar su plena identidad a causa de los judíos: lo que se lo impide es su propia naturaleza antagónica [...] y ‘proyecta’ esta negatividad interna en la figura del ‘judío’” (Žižek, 2008b: 174). Una vez que el antagonismo se ha encarnado en el judío, la consecuencia es inevitable: toda lucha fascista es una lucha contra el elemento que impide el proyecto de homogeneización social, esto es, se busca la eliminación del judío.

El judío es el síntoma social y, como tal, no puede desaparecer. No hay cura psicoanalítica cuando se ha alcanzado una interpretación exitosa del síntoma. *Decir* el síntoma, verbalizarlo, no implica su desaparición. Debemos acceder a la fantasía que lo provoca y atravesarla, tomar distancia de ella, aunque esto no sea suficiente. La cura llega cuando, una vez que hemos interpretado el síntoma y luego de haber atravesado nuestra fantasía, terminamos por identificarnos con el *sinthome*. Cura es identificación con el *sinthome*, aceptación. En este sentido, si el judío es el síntoma social, el judío no puede desaparecer, lejos de ello, habremos de identificarnos con él, en el sentido de identificarnos con el antagonismo social que constituye nuestro orden social:

Si lo vemos a través del marco de la fantasía (corporativista), el “judío” es un intruso que introduce [...] el desorden [...] como si fuera una causa real exterior cuya eliminación haría posible la restauración del orden, la estabilidad y la identidad. Pero al “atravesar la fantasía” nos hemos de

identificar en el mismo movimiento con el síntoma: hemos de reconocer en las propiedades atribuidas al “judío” el producto necesario de nuestro sistema social (Žižek, 2008b: 175).

Lo que parece contradecir a la ideología, termina por confirmarla. Hay algunas situaciones que, en apariencia, se contraponen a la ideología, pero terminan por convertirse en razones a su favor. Así triunfa la ideología, cuando parece ser contradicha por la experiencia cotidiana. Žižek recurre nuevamente a la propaganda antisemita. Refiere al individuo de la Alemania de finales de los años treinta, quien está convencido de que el judío encarna al Mal. Pero, por momentos, se desconcierta, pues su vecino judío resulta una persona amigable o amable, con la que, por ejemplo, puede platicar por las tardes. Este desconcierto es sólo momentáneo. Nuestro buen vecino antisemita no tardaría mucho en decirse: “¿Ves cuán peligrosos son en realidad? Es difícil reconocer su verdadera naturaleza. Ellos la esconden tras la máscara de la experiencia cotidiana” (Žižek, 2008b: 80). La ideología simplemente se apodera de nosotros, en consecuencia, no somos capaces de advertir ninguna oposición entre ella y la realidad.

Los campos ideológicos están configurados por significantes flotantes y vacíos. Los significantes no tienen un significado que los acompañe de una vez y para siempre, pueden tener distintos significados. Así que son significantes vacíos, pueden en cualquier momento ser “llenados” por un determinado significado. Tras de todo significado encontramos intereses particulares, de grupos particulares. Y los significados que alcanzan a “llenar” al significante, que asaltan al significante y lo suturan a ellos, al menos provisionalmente y por diversas contingencias, son significados hegemónicos. Los campos ideológicos se definen por esta lucha por la hegemonía. Aquel grupo que dé significado al significante será el hegemónico y determinará, a su vez, el sentido del resto de los significantes que componen el campo. El significante amo da significado al resto de los significantes. Lo anterior también explica que haya un

interés particular tras una universalidad ideológica. Cada significado es particular pero, al dominar al significante, se universaliza.

Un significante puede ser dominado por un significado pero, a su vez, un significante puede dominar a otros más. Cada campo ideológico se compone de una serie de significantes. Estos son “elementos sin lugar”, “sin amarrar”, es decir, “significantes flotantes”. Son flotantes pues su identidad está abierta, no fija. Uno de estos significantes puede acolchar (*point de capiton*, punto de acolchado) al resto y darles su significado. Esto quiere decir que un significante (que es también una lucha particular) desempeña un papel hegemónico:

si “acolchamos” los significantes flotantes mediante “comunismo”, por ejemplo, la “lucha de clases” confiere significación precisa y fija a todos los demás elementos: a democracia (la llamada “democracia real” en oposición a la “democracia formal burguesa” como forma legal de explotación); a feminismo (la explotación de las mujeres como resultado de la división del trabajo condicionada por las clases); a ecologismo (la destrucción de los recursos naturales como consecuencia lógica de la producción capitalista dirigida por la ganancia) (Žižek, 2008b: 126).

Comunismo sería aquí significante amo. Y el hecho de que haya un significante hegemónico no implica la supresión de las diferencias, más bien, posibilita la lucha de particulares por la hegemonía. Tener un papel hegemónico significa determinar el horizonte de la totalidad del campo ideológico. Una lucha representa la verdad de todas las demás, su victoria es la clave para la del resto: “sólo la revolución socialista triunfante hará posible la abolición de la opresión de las mujeres, el fin de la explotación destructiva de la naturaleza, ahuyentar la amenaza de destrucción nuclear...” (Žižek, 2008b: 127).

Hegemónico no significa esencialismo. Caer en el esencialismo significaría pensar que un determinado significante cuenta con una serie concreta de características que definen permanentemente su esen-

cia, que cuenta con significados fijos y estables. Pero esto no es así para Žižek. El significante que totaliza todo un campo ideológico, es significante sin significado fijo (Žižek, 2008b: 139-140). Desde el antidescriptivismo de Kripke podríamos afirmar que el significante da identidad al objeto, equis objeto es democrático, por decir algo, porque así es nombrado. En este sentido, el significante podrá tener distintos significados y seguir siendo ese mismo significante.

El significante que acolcha al resto da la impresión de saturar todo significado, como si diera significado a todos los demás, a todo el campo ideológico. Además, el significante parece significar una cosa determinada como si fuera su significado natural, esencial. Esto sólo es un error de perspectiva, es la *anamorfosis ideológica*. Ahora, ese punto de acolchado, que es significante, unifica y da identidad a un campo determinado. Es una palabra a la que refieren las cosas para unificarse. Y es importante señalar que ese significante, que es “designante rígido”, tiene un plus, es algo más que él mismo:

Los significantes que están todavía en estado de “flotación” –cuya significación no ha sido todavía fijada– siguen uno al otro. Entonces, en un determinado punto –precisamente el punto en el que la intención perfora la cadena del significante, la atraviesa– algún significante fija retroactivamente el significado de la cadena, cose el significado al significante, detiene el deslizamiento del significado.

[...] en el espacio ideológico “flotan” significantes como “libertad”, “Estado”, “justicia”, “paz”... y entonces la cadena de éstos se complementa con algún significante amo (“comunismo”) que retroactivamente determina el significado (comunista) de aquéllos: la “libertad” es real únicamente mediante la superación de la libertad formal burguesa, que es meramente una forma de esclavitud; el “Estado” es el medio por el cual la clase gobernante garantiza las condiciones de su gobierno; el intercambio de mercado no puede ser “justo y equitativo” porque la forma de intercambio equivalente entre trabajo y capital implica explotación; la

“guerra” es inherente a la sociedad de clases como tal, sólo la revolución socialista puede generar una “paz” duradera, y así sucesivamente. (El “acolchado” democrático-liberal produciría, claro está, una articulación muy diferente de significado, (Žižek, 2008b: 143).

Hasta aquí con el análisis específico de Žižek con respecto a su concepto de ideología. Ahora pensemos cómo sería posible un mundo completo al diván o ¿por qué es el multiculturalismo la ideología del capital global?

Bill Gates, apunta Žižek, decía que el capital global está “libre de fricción”. La ausencia de fricción es la realidad que el multiculturalismo ofrece como huida del antagonismo social. El multiculturalismo como ideología nos hace pensar que no hay fricciones, que es posible la aniquilación del antagonismo. Sea como sea, el multiculturalismo se ve forzado a afirmar que es factible la participación de los grupos socioculturales diversos, desde su diferencia, en la lógica del capital global. Supone una realidad donde el capital no devore la diferencia sociocultural, donde no la asimile. En este sentido es posible un proyecto alternativo de desarrollo humano, en el que el capital y las identidades socioculturales diversas convivan con cierta armonía. Así, el significado del multiculturalismo cuaja muy bien con el de ideología: el multiculturalismo ofrece esta relación armónica entre capital y diversidad sociocultural como huida del antagonismo radical insoportable. Se huye del choque entre capitalismo y otras racionalidades culturales, del choque que parece estar suprimiendo a estas últimas.

El multiculturalismo sería una forma de represión sutil de las relaciones de dominación y servidumbre entre los hombres y, con ello, contribuiría a la formación del síntoma histórico propio del capitalismo. El conflicto queda desplazado, de las relaciones entre los sujetos a las relaciones entre las cosas. Dicho conflicto está en la mercancía, no entre los grupos y el capital. Por eso Žižek dice que hoy las relaciones entre los hombres no están fetichizadas, la mercancía sí. La ideología capitalista afirma que la

relación entre hombres es una relación de libertad, entre iguales, sin fricciones; pero lo que hace el capitalismo es reprimir las relaciones de dominación entre los hombres. Y el síntoma de esta represión aparece en las relaciones entre las cosas:

Con el establecimiento de la sociedad burguesa, las relaciones de dominio y servidumbre se *reprimen*; formalmente, parece que lo que nos incumbe son sujetos libres cuyas relaciones interpersonales están exentas de todo fetichismo; la verdad reprimida –la de la persistencia del dominio y la servidumbre– surge en un síntoma que subvierte la apariencia ideológica de igualdad, libertad y demás. Este síntoma, el punto de surgimiento de la verdad acerca de las relaciones sociales es precisamente las “relaciones sociales entre las cosas” (Žižek, 2008b: 53).

El multiculturalismo encubre de manera imperceptible el interés particular del capital. Por eso se dice que el capitalismo avanzado domina de manera sutil, indolora, sin fricciones. Incluso termina por dominar, incluso más, a través de aquello que parece contradecirlo. En el campo ideológico, lo que contradice, confirma. De ahí que Žižek insiste en que el multiculturalismo, lejos de ser una reacción al capital global, es su confirmación.

Cuando Žižek entiende al multiculturalismo como ideología del capital global, se refiere principalmente a estas características, es decir, ideología como huida de lo real traumático, en donde se encubren intereses particulares tras ciertos universales y, donde nos regimos por uno de los enunciados más demoledores: lo que contradice, confirma.

En menor medida se referiría al multiculturalismo desde la reflexión dada por los significantes flotantes y vacíos, o las ideas acerca del cinismo y el kinismo. Al menos esto no aparece de manera explícita en su crítica. Aunque, desde luego, sería posible establecer algunas relaciones correspondientes. En definitiva, el discurso multicultural no estaría exento de los significantes sin significado fijo. El multiculturalismo es

un significante flotante, podría ser, en cierto sentido, un significante amo, pero también uno “acolchado” por otro, como parece que sucede en la realidad. Es decir, el significado del multiculturalismo está dado por el significante amo que es el capitalismo. El capitalismo es el amo y así determina el horizonte de significación de todo un campo ideológico compuesto por significantes como el de libertad, diversidad cultural o Estado multinacional.

Aunque esto parecería demasiado, no dejaría de ser coherente, hasta cierto punto. Lo que quiero decir es que entre los multiculturalistas sabrían ya cómo son las cosas y, aun así, harían como si no lo supieran. En otras palabras, son de los más agudos y auténticos ideólogos del capital, no por falsa conciencia o porque “no lo sepan y lo hagan”, sino porque saben muy bien que hay una lucha encarnizada en la cual el capital está sometiendo y terminando de asimilar las identidades culturales pero, incluso así, hacen como si no lo supieran. Y esto se liga con lo que vimos arriba, las construcciones teóricas del multiculturalismo simplemente están velando la supresión y asimilación de las identidades a la estructura.

De todas formas, por momentos, el análisis de Žižek parece concebir la ideología multicultural desde la idea de falsa conciencia. Es decir, los teóricos multiculturalistas “no lo saben y lo hacen”. Los teóricos están convencidos de que el multiculturalismo es una reacción real al capital; no podrán concebir que no sea así y, mucho menos, les pasará por su mente que, lejos de contradecirlo, lo confirma.

Según Žižek, todo discurso acontece con un doble engaño. Todo discurso tiene “pantallas fantasmáticas”. Por ende, el multiculturalismo tiene también la suya. ¿Qué significa esto? Žižek lo explica con la anécdota de una pareja que llega a un restaurante. El hombre se dirige al mesero: “¡Un cuarto para dos, por favor!”. Quería decir, como sabemos, “una mesa para dos”. El enunciado encubre el “verdadero” deseo. Por eso se dice que los discursos tienen engaños. La interpretación freudiana estándar diría: “¡Desde luego, su mente ya estaba en la noche de sexo que planeaba para después de la comida!” (Žižek, 2008a: 174). La cues-

tión es que este segundo enunciado, la interpretación freudiana, es otro engaño, otra pantalla. Por eso hay un doble engaño. Este segundo enunciado, sobre la noche de sexo, también encubre, a su vez, otro deseo, el de evitar la comida, que perturba más que el sexo. Ante un doble engaño, una doble sospecha.

El multiculturalismo es un engaño, una pantalla fantasmática. Ésta radica en su apariencia de inclusión de los grupos socioculturales diversos. Como acabamos de ver, el multiculturalismo, como ideología, es una construcción fantástica que nos aleja del antagonismo social radical. Así que “respetar” y “tolerar” a grupos indígenas, a comunidades llamadas ahora afroamericanas, inmigrantes y, a las nuevas identificaciones como las llama Díaz-Polanco. Pero es una “tolerancia” con el “Otro folclórico”, no con el “Otro real”. Tolerar al otro folclórico significa, por ejemplo, con respecto a las comunidades indígenas, que en plazas comerciales existan sitios de comida étnica, o que un grupo de becarios indígenas se retrate con Hillary Clinton u otro grupo haga lo propio con Michelle Obama. Mientras este otro sea consumidor, mientras alimente la máquina global, puede vestirse con sus trajes típicos y celebrar cuando le plazca todo tipo de ritual. El “Otro real” es una incomodidad para el capital, una amenaza, un “foco rojo”. Este “Otro real” se entendería como la radicalización de las identidades, como la rebelión zapatista de 1994. Esta radicalización representa un “escenario de turbulencia” que ahuyentaría capitales, recordemos la opinión de Díaz-Polanco. Con el “Otro real” hay “tolerancia cero” y habrá que suprimirlo. De ahí que Žižek sostenga que el multiculturalismo sea un “racismo negado o frustrado”. Aunque, como vimos desde el inicio de este trabajo, para Žižek, la eficacia real de una rebelión como ésta en el marco dado por el capitalismo avanzado es cuestionable.

Es racismo porque “en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular” (Žižek, 2008a: 172); y es racismo negado o frustrado porque no lo alcanzamos a ver. Ya

hemos huido de él, ya hemos despertado a la realidad. Todo lo negado o frustrado está bajo un velo o ilusión. Bill Gates, veíamos líneas arriba, habla del “capitalismo libre de fricción”. El velo o ilusión consiste en que los rastros materiales desaparecen en las llamadas sociedades posmodernas, se deja de advertir lo “Real de los antagonismos sociales traumáticos” (Žižek, 2008a: 154). O, como dijera el que fuera presidente del Banco Mundial, Robert B. Zoellick, una vez que en 1989 el “segundo mundo” llegó a su fin y que, en 2009 sucedió lo mismo con el “tercer mundo”, de lo que se trata ahora es de un multilateralismo moderno saludable (El Universal, 2010: s/n). Una forma bastante poética de velar la pobreza y desigualdad que imperan en el mundo, replicará más adelante Enrique del Val Blanco (El Universal, 2010: s/n). De ahí que nuevamente se entienda la sutileza y la invisibilidad del capital. Invisible pero presente como organismo autorregulado y que autoevoluciona en todo lugar:

el capital efectivamente es una máquina global anónima que sigue su curso ciegamente, sin ningún agente secreto que lo anime. El horror no es el espíritu (viviente particular) en la máquina (muerta universal), sino la máquina (universal muerta) en el corazón mismo de cada espíritu (viviente particular) (Žižek, 2008a: 175).

Un multiculturalista en el diván, le diría a Žižek que la contraparte al sistema capitalista radica en la revitalización, o “regreso” a las identidades comunitarias. Como todo psicoanalista que ya ha anticipado la interpretación correcta, que sus pacientes no han alcanzado a ver todavía, Žižek, con ademán comprensivo –que es gesto de una distancia condescendiente– recordaría que son las primeras sesiones del multiculturalista, es decir, los primeros cinco o diez años en terapia. Al término de esta sesión Žižek registraría: “Hoy, nuevamente, la interpretación de mi paciente multiculturalista no es más que un ‘falso enlace’, propio de los neuróticos obsesivos”.

El multiculturalista piensa en un “regreso” a las identidades comunitarias porque representan “formas de identificación ‘primordiales’”. Y es que en las sociedades posmodernas, el Estado-Nación se aprecia cada vez más como “marco externo, puramente formal y no verdaderamente vinculante” (Žižek, 2008a: 167-168).

El problema es la noción de “regreso”. Por ejemplo, Díaz-Polanco entiende que las comunidades indígenas estaban antes de la globalización, por ello, no *engrasan las ruedas* del capital como lo hacen las nuevas identificaciones. La identidad de las comunidades indígenas engrasan “sus propios ejes comunitarios” y “se mantiene como una esfera de resistencia singularmente molesta y exasperante para el capital” (2007: 141). Díaz-Polanco, desde la visión del filósofo esloveno, no concibe que este “regreso” a aquello que estaba antes de la globalización ya está mediado por el contexto y contorno del capital; por ende, es otro falso enlace pensar que las identidades comunitarias “engrasan sus propios ejes”.

Algo similar sucedería con Luis Villoro. En *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad*, el filósofo sostiene: “Sin embargo, en muchos pueblos aborígenes subsiste como un modelo ideal por alcanzar y a cuya pureza original hay que regresar” (2009: 77). La idea de pureza original de los pueblos es, de suyo, sumamente cuestionable. Pero lo que nos interesa aquí es la referencia al término “regresar”. Para el teórico esloveno, esto de “regresar” confirmaría aún más al capital y, anunciaría precisamente, la supresión plena de las identidades comunitarias o de esa pureza original de los pueblos:

la cuestión fundamental aquí es que esta “regresión” de las formas de identificación secundarias a las “primordiales”, a las de identificación con comunidades “orgánicas” ya está “mediada”: se trata de una reacción contra la dimensión universal del mercado mundial, y como tal, ocurre en ese contexto, se recorta contra ese trasfondo. Por tal motivo, lo que hallamos en este fenómeno no es una “regresión”, sino que se trata más

bien de la forma en que aparece el fenómeno opuesto: en una suerte de “negación de la negación”, *es esta reafirmación de la identificación “primordial” lo que señala que la pérdida de la unidad orgánico-sustancial se ha consumado plenamente* (Žižek, 2008a: 168).

Tengamos presentes estos términos: “regresión mediada”, “ocurre en este contexto” y se “recorta contra este trasfondo”. En mi opinión, a partir de estas tres nociones podemos ver con mayor claridad el porqué de la crítica de Žižek. Incluso me atrevería a decir que con esta triada de nociones se arma su principal argumento. La idea implicada en estas tres nociones aparece también, en cierto sentido, en Restrepo, cuando expone a Hall. Y como veremos, también en Laclau. La idea en Žižek es que aquella regresión ocurre en el contexto del capital y se recorta contra su trasfondo. La regresión, por lo tanto, está mediada, y esto implica que no se puede salir del contexto. Es paradójico pero estas regresiones son, al mismo tiempo, negadas y permitidas por el contexto, por el trasfondo del capital. Contexto, trasfondo, son necesarios e insuperables –como lo entiende Laclau con las *identidades diferenciales y el sistema*–. Las “regresiones” a las identidades comunitarias existen en oposición a este contexto, impensables fuera de él. Y digo que esta forma de argumentar es una constante que aparece en Restrepo también. Recordemos que cuando habla de posturas consideradas como antirracistas, afirma que éstas sólo revierten los términos, pero siguen “conservando la estructura de los predicados racistas” (Restrepo, 2004: 52). Llámese estructura, contexto o trasfondo capitalista: no es posible salirse de ella o de éste. Todas las reacciones, todas las posturas antitéticas son posibles al mantenerse dentro de la estructura y, al mismo tiempo, requieren ser negadas por ésta.

Esta es una estructura tensada por la lógica de tesis y antítesis, una estructura paradójica y ambigua porque aquello que posibilita su tensión, simultáneamente, es lo que debe ser negado. Si la interpretación estándar del psicoanálisis considera que el complejo de Edipo es univer-

sal a todo individuo, esta estructura de la que hablamos sería el complejo fundamental de las sociedades posmodernas. Lo podríamos llamar el Complejo de Estructura Žižekiana.

Para Žižek subyace entre los críticos posmodernos más radicales una represión por no querer nombrar al Sistema. No nombrarlo es no criticarlo y no criticarlo es hacerlo invisible. Nuevamente otro servicio al *Sistema Capitalista*. No lo nombran, pues temen que se les tache de esencialistas o metafísicos, ya que se estarían refiriendo al Sistema, y este es un término que nos remite a dichos planos:

Hoy la teoría crítica –bajo el atuendo de “crítica cultural”– está ofreciendo el último servicio al desarrollo irrestricto del capitalismo al participar activamente en el esfuerzo ideológico de hacer invisible la presencia de éste: en una típica “crítica cultural” posmoderna, la mínima mención del capitalismo en tanto sistema mundial tiende a despertar la acusación de “esencialismo”, “fundamentalismo” y otros delitos (Žižek, 2008a: 176).

En síntesis, la conclusión o diagnóstico de nuestro superpsicoanalista es:

Dicha problemática multiculturalista da testimonio de la homogeneización sin precedentes del mundo contemporáneo. Es como si, dado que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite considerar la idea de una eventual caída del capitalismo (se podría decir que todos tácitamente aceptan que *el capitalismo está aquí para quedarse*), la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial (Žižek, 2008a: 176).

Desde este marco, el mundo está homogeneizado y la lógica del capital permanece intacta. Por supuesto que es posible no sólo imaginarnos, sino que hay realmente “posibilidades fácticas para la concreción” de un diálogo cuyos interlocutores sean: Carlos Slim, el subcomandante Mar-

cos, representantes de ONG, de grupos de inmigrantes, de universidades interculturales, etc. El mismo capital se encargaría de promoverlo. El diálogo es un excelente producto de venta. Además, se entiende que en éste, en última instancia, sólo hay una identidad en estricto sentido, la de Slim. Las demás son pantallas fantasmáticas. No son una diferencia radical, sólo diferencias superficiales. Slim anida en todos estos cuerpos folclóricos.

¿ES O NO POSIBLE UN *RESIDUO DE PARTICULARIDAD*? O FALSOS ENLACES DE UN NEURÓTICO OBSESIVO

El pensamiento barroco jesuita, cuya radicalidad se encuentra en la ciencia media, entiende que el hombre tiene infinitas posibilidades para actuar. Y todas las cosas que el hombre pueda hacer, realizar, en estas infinitas posibilidades o circunstancias, las conoce Dios. Es el conocimiento medio, o ciencia media de Dios, un tercer tipo de conocimiento ubicado entre el conocimiento simple y el de visión. Sostiene Ramón Kuri: “Dios ve en su esencia [...] no sólo las cosas que un agente libre actualmente hará y posiblemente pueda hacer, sino también las cosas que él haría en las infinitas circunstancias en las que puede ser puesto” (2008: 91). Sin embargo, el hombre puede elegir entre el bien o el mal, es libre, puede seguir a Dios o no, “engrandecer la creación” o no.

Uno se ve tentado, como dice Žižek, a referirse a esa ciencia media cuando piensa en la ideología capitalista. No se trata de lo mismo pero esta ideología se asemeja en cierto sentido a aquella ciencia media. La lógica del capital ve en su esencia las infinitas críticas que puede recibir. Pero incluso su ciencia tiene mayores alcances que la de Dios. En la ideología capitalista estas infinitas críticas no tienen alternativa más que engrandecer la creación capitalista.

Si hay una Compañía de Jesús, bien podríamos pensar en una Compañía de Žižek, o Corporación Žižek. La corporación me diría que en efecto, esto que digo ya estaba contemplado cuando Žižek había sen-

tenciado que los teóricos críticos se niegan a nombrar el sistema. Es decir, Žižek sabía que, al nombrarlo, podría despertarse la acusación de delitos como el “esencialismo” o “fundamentalismo”. La corporación Žižek tendría que asumir que incurre en ese delito. Y, creo, no tendría ningún problema en aceptarlo, de todas formas, la acusación rayaría en lo ridículo. Otro falso enlace.

Al diván, el Sujeto de Hall. Desde la óptica de Restrepo, Hall acusaría a Žižek de ser un estructuralista radical. Este estructuralista entendería que las identidades comunitarias, o identidades diferenciales como las nombra Laclau, son aniquiladas por el Sistema o estructura societal, para nosotros. Hall es consciente de que la ideología conlleva un “descentramiento del sujeto”, piensa en un sujeto kantiano, ilustrado, soberano. Claro que esta concepción de sujeto es una quimera. Pero Hall agregaría: “Este movimiento de descentramiento del sujeto no implica, necesariamente, su aniquilación, como suponen algunas de las interpretaciones estructuralistas radicales” (Restrepo, 2004: 56). Desde luego, no es lo mismo pero, nuevamente, uno se ve tentado a extender esta idea sobre el sujeto a la de las identidades comunitarias.

Se trata de reconceptualizar al sujeto, de recapturarlo. El individuo no es obliterado porque no sólo se acomoda en las locaciones económicas o sociales, también resiste o confronta estas posiciones. La identidad del sujeto es un *punto de sutura*. Por un lado, el discurso ideológico constituye al sujeto y lo sume en una locación. Hablamos de un fuerte condicionamiento que raya en determinismo. Por el otro, existen “procesos que producen subjetividades” que posibilitan la resistencia y confrontación hacia las locaciones. Así que el sujeto puede alcanzar múltiples pero parciales posiciones a través de ciertas estrategias de identificación. Con esto, podemos entender mejor la concepción sobre identidad del sujeto que tiene Hall. No es una identidad pura o fija, pero tampoco se escoge como elegimos los artículos de los estantes del supermercado. No se escoge o inventa caprichosamente, pero la identidad se puede forjar, aunque el radio para hacerlo sea acotado.

Restrepo menciona varios aspectos sobre la contribución de Hall a la concepción de identidad: es abierta, está en proceso, se transforma. Los sujetos tienen simultáneamente múltiples identidades, incluso contradictorias. Se constituyen de acuerdo con sus representaciones y tienen raíces en la tradición. Por último, con respecto a este punto, Restrepo rescata la tensión necesaria entre identidad y diferencia: “remite a un interminable proceso de constitución de significado, en el cual diferencia e identidad se producen continuamente. Esta noción de diferencia se asocia con lo que Hall ha denominado ‘nuevas etnicidades’” (Restrepo, 2004: 62).

Para finalizar este pequeño apartado sobre Hall, haré referencia a dos puntos. El primero es sobre la no aniquilación del sujeto. El sujeto no es obliterado, resiste y confronta las locaciones, no sólo se acomoda en ellas. En este sentido, por analogía, podríamos decir que, tanto las identidades de los individuos como las de las comunidades, no son aniquiladas por el sistema. Las identidades comunitarias, en este sentido, también resisten y confrontan las locaciones, no simplemente se acomodan en ellas.

El segundo punto es una forma de argumentar lo que se sostiene en el primero. ¿Por qué las identidades resisten y confrontan las locaciones de la estructura? La respuesta que se sugiere es, porque identidad y diferencia se producen continuamente. Recordemos que Žižek habla de un mundo homogéneo porque lo único que se conserva intacto es la lógica del capital. Esto no significa otra cosa más que nuestro mundo es una pura identidad, la pura identidad del capital. Si atendemos lo que acaba de exponer Restrepo con Hall, ¿Cómo es posible un mundo que es pura identidad? Ya no pregunto sobre la identidad de particulares, la identidad comunitaria o identidades diferenciales, es una pregunta sobre la identidad del Sistema. ¿Es posible que la identidad del sistema se “mantenga” sin la diferencia, sin las identidades comunitarias o diferenciales? Sin las diferencias, tal es la consecuencia a la que nos lleva Žižek, el mundo es una homogeneidad plena, el mundo es pura identidad,

¿cómo es posible pensar esta pura identidad? ¿Es posible una pura homogeneidad? ¿No debe ser pensada la identidad en relación con la diferencia? Esta pregunta que planteo con Hall y Restrepo, ¿es también un falso enlace?

He intentado guiarme por la idea de que saber implica primordialmente tener en cuenta los puntos de vista contrarios al nuestro. Como dice Gadamer: “Saber quiere decir siempre entrar al mismo tiempo en lo contrario [...] El saber es fundamentalmente dialéctico” (2003: 442). Así, cualquier modelo intercultural debe saber su contrario, por ello recurrimos a Žižek para llevar a cabo un contrapunteo entre éste y aquellos.

Desde el punto de vista de la crítica žižekiana, la base de los modelos interculturales quedaría socavada. Para ello, la crítica tuvo que haberse radicalizado a través del contraste con dichos modelos. Parece como si éstos quedaran sometidos a la navaja žižekiana. Incluso, como veremos más adelante, el propio Laclau y su idea sobre las identidades diferenciales correría con la misma suerte. Lo curioso es que esta radicalización de la crítica žižekiana, que nos hace ver las dificultades o limitantes de los modelos, también evidencia los límites de esta crítica.

Si el superanalista Žižek tiene razón, si su postura es la demoleadora, llegamos a una conclusión radical: el mundo es una pura identidad, una homogeneidad plena. Desde esta perspectiva, el capital está homogeneizando al mundo al mismo tiempo que promueve la diversidad cultural y el diálogo con la diferencia. Como en aquel diálogo al que hacíamos referencia hacia el final del apartado anterior, aquel que, lejos de regirse por el famoso lema de mediados de los noventa: “todos somos Marcos”, se rige por aquel que rezaría: “todos somos Slim”.

Veamos algunas ideas de Walter Benjamin para ilustrar aún más la postura de Žižek con respecto a las identidades y la Estructura. Benjamin no concuerda con la relación que hace Alain entre juego de azar y trabajo. Para Benjamin, la lógica del juego de azar es similar a la del trabajo realizado por los obreros en las fábricas. En el juego cualquier “partida que sigue no depende de la que le precede”, en el trabajo: “Cada

intervención del obrero en la máquina carece de relaciones con la precedente”. El obrero está condenado a nunca concluir nada y siempre comenzar de nuevo. Benjamin pone el ejemplo de una litografía de Senefelder, que representa al juego, como analogía para explicar el trabajo de las fábricas:

Ni uno de los retratados en ella sigue el juego de modo habitual. Cada uno está poseído por su pasión: éste, por una alegría confiada; el otro, por la desconfianza para con su compañero; un tercero, por una desesperación sorda; un cuarto, por el afán de pendencias; uno de ellos incluso toma disposiciones para abandonar este mundo. En actitudes tan múltiples se esconde algo común: las figuras representadas muestran cómo el mecanismo al que el jugador se entrega en el juego de azar les acapara en cuerpo y alma. Incluso en su esfera privada, por muy apasionados que sean siempre, no serán capaces de actuar más que mecánicamente (1999: 150).

Bien podemos extender la analogía de esta escena de juego a la relación dada entre las identidades socioculturales diversas y el capital global. Los personajes siguen de forma distinta el juego, cada uno de manera particular, ocupados con su propia pasión, lo siguen desde su diferencia. Pero en estricto sentido esto es sólo una ilusión, una pantalla fantasmática, como el caso de los interlocutores de Slim. En el fondo, el mecanismo del juego se adueña de sus cuerpos y almas. Los automatiza, esto es, los homogeniza sin que se percaten de ello; incluso para algunos es placentero: uno de los personajes está alegre. Lo mismo que pasa con los jugadores y el juego, sucede con las identidades de los grupos indígenas y la Estructura, diría Žižek. Los grupos indígenas son esos personajes, esos jugadores que creen participar del juego desde su pasión, incluso, agregaríamos, creen sacar provecho de éste. El capital global es ese mecanismo de juego que engulle sutilmente cuerpos y almas de estos grupos, los automatiza, los homogeniza. De la misma forma en que los jugadores cuando caminan por la calle no intentan pasar por los edificios, no se

ponen a cuestionar la impenetrabilidad de los muros, de la misma forma, cuando juegan el juego, no cuestionan la creencia de hacerlo desde su diferencia. Es su creencia. Y de las creencias, como explica Ortega y Gasset: “no nos hacemos cuestión de ellas, sino que automáticamente nos comportamos teniéndolas en cuenta” (1997: 42). Agregaría Žižek: esta creencia de los jugadores es uno de los triunfos del juego capitalista.

La crítica de Žižek se vuelve sumamente sugerente, es cuestionadora de certezas multiculturales. Lo curioso es que, como decía, sus propias limitantes o dificultades, comienzan a entrecruzarse cuando ha hecho perceptibles las de sus contrarios. Advertir el alcance y el potencial crítico de la posición žižekiana es advertir su límite, dejar expuesto aquello que comienza a parecer insostenible.

Preguntaba con Hall y Restrepo, ¿cómo es posible pensar una pura identidad? ¿Pensar un mundo que es pura identidad, pura homogeneidad? ¿Para pensar la identidad no debe ser pensada en relación con la diferencia? Ahora puedo terminar de decir lo que quería: una pura identidad parece insostenible, sólo si uno fuera hegeliano podría serlo, ya lo veremos en el segundo capítulo. Pero por el momento, la afirmación absoluta de una pura identidad, parece ser más bien, la destrucción misma de esta identidad.

Según Giorgio Agamben, Baudelaire se preguntaba cómo era posible que la obra de arte sobreviviera a la civilización industrial. Su intención era sustraer el arte a la tiranía de lo económico. Entendió que la única forma de lograrlo era llevar al extremo las propias contradicciones de la mercancía: “la única manera de superar la mercancía era llevar hasta el extremo sus contradicciones, hasta el punto en que quedaría abolida en cuanto mercancía para restituir el objeto a su verdad” (Agamben, 2006: 97). Y Agamben agrega que Baudelaire alcanzó a advertir esta solución gracias a la analogía que observó entre la actividad poética y el sacrificio: “Así como el sacrificio restituye al mundo sacro lo que el uso servil ha degradado y vuelto profano, así, a través de la transfiguración poética, el objeto es arrancado tanto al disfrute como a la

acumulación y restituido a su estatuto original”. Más concretamente, de lo que se trata no es tanto del goce del arte, sino de su propia destrucción. Dice Agamben:

Y así como sólo a través de la destrucción consagra el sacrificio, así sólo a través del extrañamiento que la hace inasible y la disolución de la inteligibilidad y de la autoridad tradicionales la mentira de la mercancía se transmuta en verdad [...] no significa en efecto *gocce* del arte por sí mismo, sino *destrucción* del arte por obra del arte (2006: 97).

Baudelaire no buscaba salvar la obra de arte de la mercantilización recuperando, por ejemplo, su valor de uso, no se limitó a “reproducir en la obra de arte la escisión entre valor de uso y valor de cambio” (Agamben, 2006: 87). Lo que Agamben dice que es la grandeza de Baudelaire, su descubrimiento revolucionario, es el giro paradójico que le dio al asunto. Buscó una mercancía *absoluta*, en la cual la radicalización del proceso de fetichización terminó por anular la propia mercancía. Lejos de evitar que la obra de arte se mercantilizara, promueve su mercantilización absoluta que, en última instancia, destruye a la propia mercancía, la supera: “la mercantilización absoluta de la obra de arte es también la abolición más radical de la mercancía” (Agamben, 2006: 87-88).

Lo que provoca la mercancía en la obra de arte es un *shock*, dice Agamben. Esto significa que la obra se vuelve extraña a sí misma, porque pierde la “autoridad que deriva de su valor de uso y que garantiza su inteligibilidad tradicional” (2006: 88). Resulta contradictorio, pero parece que la única forma de salvar la obra de arte es volviéndola extraña a sí misma, volviéndola una mercancía absoluta que termina por suprimir a la mercancía misma.

Si Baudelaire vio una analogía entre el sacrificio y la actividad poética, por qué no advertir otra entre esta última y el multiculturalismo. Así como la obra de arte se sustrae a la tiranía de la mercancía, mercantilizándose, volviéndose mercancía absoluta; así, las identidades so-

cioculturales diversas conservan su diferencia integrándose al Sistema de manera absoluta: la integración plena de las identidades a la Estructura es la abolición más radical de esta integración y de la misma Estructura. Cuando ha terminado de triunfar la Estructura sobre la diferencia, estalla, explota cuando la ha asimilado totalmente.

En Laclau encontramos una reflexión muy similar a ésta, aunque el superanalista la asociará otra vez con un falso enlace. Laclau advierte la pregunta por la posibilidad de una pura identidad, de una plena homogeneidad, que es también la pregunta por la identidad y la diferencia. Aunque es una advertencia un tanto marginal de su reflexión:

la dimensión de universalidad –resultante del carácter incompleto de las identidades diferenciales– no puede ser eliminada, en la medida en que la comunidad no es enteramente homogénea (si *fuera* homogénea, lo que desaparecería sería no sólo la universalidad sino también la misma distinción universalidad/particularidad) (Laclau, 1996: 102).

La siguiente línea de Laclau dice: “Esta dimensión es, sin embargo, tan sólo un lugar vacío que unifica al conjunto de las demandas equivalentes” (1996: 102-103). La preocupación aquí es definir su noción de universal. Por eso digo que en los márgenes, entre paréntesis, aparece una reflexión interesante para la pregunta que hice con Hall y Restrepo. La comunidad no puede ser enteramente homogénea porque no puede ser eliminada la dimensión de la universalidad. Una comunidad homogénea no implicaría solamente la desaparición del universal, implicaría también la supresión o aniquilación de la tensión universal-particular.

La intención principal en Laclau es precisar su noción de universal, y afirmar que la relación entre universal y particular sigue manteniéndose, pero en otros términos. El universal no es entendido en sentido moderno, como *a priori* y esencial. “Lo universal emerge a partir de lo particular” (Laclau, 1996: 56). Y es que parecería que ante la muerte del Sujeto y la consiguiente multiplicación de identidades particulares, no

sería necesario pensar más en la universalidad. Sin embargo, la realidad no puede pensarse sin universal y sin la correspondiente tensión entre éste y los particulares.

Un particularismo puro no es posible, como tampoco una universalidad plena. El particularismo puro no puede sostenerse por dos cuestiones. La primera es que, debido a que todos estos particulares tienen el derecho a la autodeterminación, requerirían en algún momento, para poder convivir, de la referencia a un principio universal para todos. La segunda razón es más importante. Un particularismo puro supone en última instancia una “armonía preestablecida”. Por ende, supone una dimensión universal. Una “armonía preestablecida” significaría la coexistencia de los particulares sin relaciones antagónicas, lo cual presupone un espacio global que ignora las relaciones de poder.

El universal emerge de los particulares. La identidad de los particulares o identidad diferencial se constituye siempre en contraste con la dimensión universal, en este contraste el particularismo tiene sentido. El hecho de que la identidad de los particulares termine por constituirse significa, al mismo tiempo, que el sistema lo ha asimilado por completo: “si esta identidad diferencial ha de constituirse plenamente, sólo puede hacerlo dentro de un contexto –el Estado-nación, por ejemplo– y el precio a pagar por la victoria total *dentro de ese contexto*, es la total integración al mismo” (Laclau, 1996: 56). Por otro lado, si las identidades diferenciales aún no están plenamente constituidas reivindican cuestiones que, de suyo, son valederas para todos: “Si [...] la identidad no ha sido plenamente constituida –sus reivindicaciones– no pueden ser formuladas en términos de diferencia, sino de ciertos principios universales” (Laclau, 1996: 56).

El universal –que puede ser entendido con el Estado-nación, con las Instituciones públicas o privadas, es decir, con el Sistema o estructura societal– emerge de la necesidad de la identidad diferencial por constituirse. Las reivindicaciones de la identidad diferencial cobran sentido al ser unificadas por el sistema, es decir, las luchas de identidades particulares adquieren significado en el marco de las instituciones. Cuando logran

incrustarse y posicionarse en alguna de sus locaciones, estas instituciones tensan la cadena de reivindicaciones diferenciales, y esta tensión posibilita la sociedad. Sin el Sistema que unifique y tense a la identidad diferencial, habría una dispersión pura de particularismo; como vimos, esto no es posible o, en dado caso, volveríamos a postular un universal.

Si las identidades comunitarias se cerraran en sí mismas se aislarían totalmente y, así, se consolidarían formas de exclusión y subordinación. La identidad diferencial para constituirse y tener sentido, requiere de participar y buscar posiciones al interior del sistema: necesitan aquello que intentan evitar. Por eso acontece una relación paradójica y ambigua, en tanto aquello que permite las identidades, las niega también, pues la diferencia se integra en un medio no diferencial: “una fuerza opositora cuya identidad se construye dentro de un cierto sistema de poder es ambigua respecto a este sistema, ya que este último es lo que impide la constitución de la identidad y es, al mismo tiempo, su condición de existencia” (Laclau, 1996: 55). En otras palabras: “El sistema es lo que es requerido para constituir las identidades diferenciales, pero lo único que puede constituir el sistema –la exclusión– y hacer así posibles esas identidades, es también aquello que las subvierte” (Laclau, 1996: 97).

Lo interesante en Laclau es que esa relación paradójica y ambigua no sólo acontece en las identidades diferenciales, también en el Sistema. Las identidades diferenciales son posibles por el Sistema que los tensa; a su vez, el Sistema lo es por las identidades a las que tensa. En efecto, las identidades diferenciales demandan aquello que, al mismo tiempo, las subvierte; requieren de un medio no diferencial como lo es el Sistema. Pero este medio no diferencial necesita también de aquello que subvierte, de las identidades diferenciales. Por eso una pura homogeneidad no es factible para Laclau, porque significaría la aniquilación de las identidades diferenciales y del Sistema, de la tensión en sí misma.

Las identidades opositoras pueden desestabilizarse en su relación ambigua con el Sistema. Los grupos diferenciales corren el riesgo de perder su identidad al ingresar al Sistema. Pero Laclau agrega que “no hay

ningún cambio histórico importante en el que la identidad de *todas* las fuerzas intervinientes no sea transformada” (Laclau, 1996: 92). Si el Sistema es una fuerza que interviene, por lo tanto, es una fuerza que se modifica, que no permanece intacta. De tal forma, las identidades diferenciales al ingresar al Sistema pueden diluirse pero, al mismo tiempo, el Sistema es transformado por dichas identidades (Laclau, 1996: 91). Esto le permite a Laclau sostener que no es del todo correcto pensar que las identidades diferenciales se anulan al relacionarse con el sistema, más bien, entran en procesos de hibridización, donde incluso pueden salir robustecidas:

Esta universalización y su carácter abierto condenan por cierto a toda identidad a una hibridización inevitable, pero *hibridización* no significa necesariamente declinación a través de una pérdida de identidad: puede también significar robustecer las identidades existentes mediante la apertura de nuevas posibilidades (1996: 119).

Más arriba preguntaba sobre la posibilidad de conservar algún residuo de particularidad. Este residuo de particularidad no tendría que ser una pantalla fantasmática, en última instancia, un residuo de particularidad es una identidad diferencial radical. Si esta es posible, el interculturalismo tiene sentido. Laclau diría que este residuo es posible, en tanto que las identidades no se pierden sino que se hibridizan y así, incluso, se robustecen.

¿Qué registraría Žižek cuando la sesión con su paciente Laclau terminara? La respuesta de Laclau no se diferencia mucho de la de Bartolomé. “La identidad diferencial no se pierde, se hibridiza y robustece”, esto se asemeja a la idea de que “los zapotecas no pierden su identidad al participar de las relaciones mercantiles, únicamente se transfigura”. Esta última respuesta de Laclau puede ser, desde la visión de nuestro analista esloveno, otro falso enlace.

Las ideas de Arriarán y Beuchot se asemejan a las de Hall. La idea de sujeto de Hall bien puede coincidir con la noción de sujeto que supone Beuchot, pero principalmente Arriarán. Para Hall, veíamos, el sujeto

es posible y la resistencia también. Acomodarse en una locación no significa que el sujeto sea suprimido. En Beuchot y Arriarán sucede algo similar, para ambos la resistencia es mestizaje. Las comunidades indígenas se transforman para no ser aniquiladas o integradas totalmente a la institucionalidad dominante, no se anulan, las identidades se vuelven mestizas. No refieren a una concepción de identidades puras, como tampoco lo hace Hall. El mestizaje permite que las identidades, sin ser asimiladas, alcancen posiciones en la institucionalidad dominante. Y, de hecho, este orden dominante tampoco puede dejar de transformarse, es imposible que no se contamine.

Arriarán y Beuchot se acercan demasiado a Hall, pero también a Laclau y a Bartolomé. Para Laclau, no sólo las identidades diferenciales se modifican al articularse al Sistema, el Sistema mismo se modifica por aquellas. De ahí que las identidades no se anulen sino que sufran procesos de hibridización. ¿Qué tanta diferencia hay, en última instancia, entre esta hibridización y el mestizaje? Y con Bartolomé también tienen fuertes parecidos de familia. Para éste son los zapotecas los pequeños Ulises, para Arriarán son los juchitecos, tarascos o yaquis. Pero la idea de base es prácticamente la misma: estos pequeños Ulises se articulan a la gran estructura societal y sacan provecho de ella, además de articularse desde sus particularidades, pues son capaces de transfigurarse o hacerse mestizos. ¿Los juchitecos o los tarascos podrían cambiar la opinión de nuestro superpsicoanalista?

Para comenzar a cerrar este primer capítulo sólo me resta decir lo siguiente. La relación entre las identidades socioculturales diversas y la estructura societal se define de diversas maneras, según cada modelo intercultural, pero en todos se repite una idea base. Alcalá sostiene que las identidades latinoamericanas no se pierden, se conservan al ingresar a los procesos de modernización, de globalización neoliberal que buscan la uniformización del mundo. Lejos de esto, las identidades latinoamericanas pueden humanizar a esta desbocada globalización moderna-neoliberal a través del diálogo intercultural y una ética de la diversidad. Entonces,

las identidades se conservan al vincularse con la globalización, incluso se aspira a transformar la identidad de la propia globalización. No se trata de aislarse de la globalización ni de asimilarse a ella, sino de humanizarla.

En el modelo ideal de Olivé los pueblos y comunidades indígenas tienen derecho a participar de la sociedad nacional o global desde su diferencia. Lo mismo sucede con Bartolomé. El contingente indígena no se integra a la lógica capitalista, sino que participa de ella desde su propio sistema de cargos. Puede abastecerse de los flujos culturales en el ámbito mundial, a partir de sus propios proyectos, sin renunciar al mundo propio. A esto se le llama *adaptabilidad estratégica*, a la capacidad para rediseñarse culturalmente o transfigurarse étnicamente.

Para Díaz-Polanco, las identidades indias latinoamericanas resisten al capital y a su fase globalizadora. Aunque esto no quiere decir que sea sencillo para ellas. La etnofagia capitalista es sumamente agresiva y sutil, pero las identidades pueden sortearla, a diferencia de las identificaciones. Los grupos indios latinoamericanos pueden engrasar sus propios ejes comunitarios. Es así, porque dichas identidades son anteriores a la fase globalizadora, además de que sus reivindicaciones suelen representar focos rojos para el capital.

Arriarán sostiene que los juchitecos, tarascos y yaquis resisten al desarrollo moderno, a la universalización de Occidente, al capitalismo neoliberal; se vinculan a él sin perder sus tradiciones, sin la eliminación de sus diferencias culturales. Las identidades de estos grupos se transforman a sí mismas para no ser aniquiladas al vincularse con el capital y, a su vez, transforman a las instituciones dominantes para incrustarse en ellas desde sus particularismos. Por eso, Arriarán propone replantear el sincretismo de la sociedad novohispana del siglo xvii y su *ethos* barroco; sugiere un nuevo orden pensado desde una filosofía neobarroca que se nutra de la tradición socialista y de los elementos premodernos indígenas.

Para Beuchot, los pueblos indígenas ni se separan ni se integran, crean una relación intermedia con la cultura moderna o los procesos de

modernización occidental. Los pueblos indígenas conservan su identidad cultural y, al mismo tiempo, participan de los beneficios de la cultura moderna; esto sucede gracias al mestizaje.

Entonces, las identidades socioculturales diversas –sean identidades latinoamericanas, comunidades indígenas, o más concretamente, zapotecas, juchitecos, tarascos o yaquis– no se aíslan de la estructura societal ni se integran a ella (estructura como globalización neoliberal o capitalismo y su fase globalizadora), se articulan estratégicamente desde su diferencia, sin pérdida de sus tradiciones. Esta articulación es posible porque las identidades son capaces de transformarse a sí mismas, de rediseñarse culturalmente o transfigurarse étnicamente, como dice Bartolomé; o hacerse sincréticas o mestizas con cierta medida, sin dejar de ser ellas mismas, como señalan Arriarán y Beuchot; o porque se hibridizan, según Laclau. En suma, se modifican a sí mismas, sin que esto signifique dejar de ser lo que son, para incrustarse en la estructura.

Esta articulación de las identidades, desde su diferencia, a la estructura –lo cual conlleva una transformación en ambas direcciones, identidades y estructura–, trae consigo un orden alternativo a la homogeneidad estructural del capital. Para Žižek esto no es posible, para él estas propuestas multi o interculturales constituyen una realidad fantástica que evita el contacto con lo real del antagonismo social traumático. Esa articulación de los modelos interculturales sería una forma de capitalismo libre de fricción que tolera, respeta e incluso promueve la diferencia cultural. Pero es una tolerancia con el otro folclórico y no con el otro real. Para Žižek, la referencia a las identidades indígenas o, más aún, a su pureza original, ya está mediada. Mediada por el contexto y contorno capitalista y, por lo tanto, esta referencia o regresión es, al mismo tiempo, la supresión misma de las identidades indígenas. La regresión ocurre por el contexto capitalista, así, debe ser negada por éste.

Desde una perspectiva žižekiana, el capitalismo llegó para quedarse como homogeneidad estructural y no es factible considerar en nuestro horizonte su caída. La uniformidad de la estructura capitalista sigue

intacta ante las reivindicaciones étnicas y las luchas por la diferencia cultural. Hoy en día hay una homogeneización sin precedentes, cualquier otro orden alternativo propuesto es ideología del mismo capital. No hay ninguna articulación a la estructura desde la diferencia de las identidades, pues esto supondría un sujeto capaz de incidir en la homogeneidad plena del orden capitalista y erigir otro, lo cual es imposible para nuestro pensador esloveno.

Por el contrario, los modelos interculturales suponen un sujeto capaz de transformarse a sí mismo y a su entorno, un sujeto muy similar al que plantea Hall. El sujeto en Hall no queda aniquilado por la estructura, se acomoda en ella, resiste y forja su propia identidad. Indudablemente, el sujeto es también constituido por el discurso ideológico, de ahí que sea un *punto de sutura*: en parte se forja a sí mismo, en parte es constituido también por este discurso. Es complejo porque no construye su identidad como si se tratara de escoger productos en el supermercado, pero tampoco es determinado plenamente por la ideología.

Cuando los modelos interculturales sostienen que las identidades socioculturales diversas se articulan a la estructura societal, es decir, se acomodan en ella sin pérdida de su diferencia, sin ser asimiladas, suponen una noción de sujeto muy cercana a la de Hall. Los zapotecas, por decir algunos, no quedan asimilados por la estructura capitalista, pueden articularse a ella, pero sin dejar de resistirle desde su propia identidad. Una identidad que está condicionada por la ideología capitalista y, en muchos casos, ha estado a punto de ser engullida por ésta o, en parte, ha sido engullida ya. A fin de cuentas, el sujeto que subyace entre los zapotecas, juchitecos, tarascos o yaquis, se construye a sí mismo y sostiene su identidad. Lo cual significa que estos sujetos terminarán por fortalecerse al articularse al capital, o como dijera Laclau con respecto a la hibridación de las identidades diferenciales, éstas no se pierden en el contacto con el sistema, incluso salen robustecidas. Esta articulación del sujeto implica un orden alternativo porque termina transformando la homogeneidad estructural del capital.

Estamos ante dos nociones de sujeto que chocan sin remedio. Para uno es imposible incidir en el orden, para el otro es posible incidir en él y, por lo tanto, proponer órdenes alternativos. En el segundo capítulo veremos con detalle cuál es la noción de sujeto que está suponiendo Žižek al momento de afirmar que el multiculturalismo es la ideología del capital.

Resulta oportuno un breve paréntesis con respecto a la función del psicoanalista y la figura de Žižek como superanalista. Desde cierta perspectiva, esta figura no correspondería del todo con la función del psicoanalista. Dice Juan David Nasio que cuando el analista enuncia una interpretación se da un momento privilegiado para el proceso de cura. Para Nasio, la interpretación es una expresión del inconsciente del analista, no de su saber, en ese sentido, lo relevante para nosotros es que esta interpretación queda asociada al propio inconsciente del analizado. La interpretación puede ser enunciada por el analista pero, en cierto sentido, la interpretación es una expresión del analizado. Interpretar es actualizar el inconsciente del analizado: “La interpretación formulada por el analista actualiza el inconsciente del analizante” (Nasio, 1995: 29). Incluso, no es que el inconsciente del analista y del analizado pre-existan, en última instancia, lo que acontece es el inconsciente del análisis. Así, la interpretación es la actualización del inconsciente del análisis: “La interpretación pone en acto *el inconsciente del análisis*” (Nasio, 1995: 29). En el análisis se vincula al analizado y al analista, así que el inconsciente es una producción entre dos: “no puede ser individual, sujeto a cada uno [...] ya no podremos asignar un inconsciente propio del analista y luego un inconsciente propio del analizante. El inconsciente no es individual ni colectivo sino que se produce en el espacio entre-dos” (Nasio, 1995: 30).

La interpretación no es del analista, no se trata entonces de que éste enjuicie al analizado como si tuviera que mostrarle o enseñarle algo. La función del analista es de acompañamiento, acompañar al analizado en el proceso de cura. Según Nasio, en el análisis no hay dos personas, sino un lugar psíquico común:

El psicoanalista no es un *partenaire* que me gobierna como un líder, que me enseña como un profesor o que me confiesa como un cura, sino otro, decididamente singular, quien a medida que la cura se va desarrollando se irá convirtiendo en parte integrante de mi vida psíquica. Paradójicamente, la relación analítica, de modo progresivo, dejará de ser una relación entre dos personas para convertirse en un único lugar psíquico que incluye conjuntamente a analista y analizante, mejor aún, el lugar del entre-dos que encierra y absorbe a los dos *partenaires* analíticos (Nasio, 1995: 148-149).

En este acompañamiento es necesario, a su vez, que el analista entienda el síntoma desde el significante y no desde el signo. Entender el síntoma desde el signo es interpretar el síntoma dándole un sentido. Por otro lado, entender el síntoma desde el significante, significa que no será posible dotarlo de un sentido, sino que este síntoma-significante podrá ser remplazado por otro significante. Así, la función del analista consistiría en promover la renovación del significante que se ha instalado en el lugar del *Uno*:

Finalmente, un analista tiene por función favorecer la renovación del significante instalado en el lugar del *Uno*. Ya que aun cuando el inconsciente sea automáticamente activo, aun cuando el automatismo de repetición sea inexorable, puede toparse con el obstáculo de que un determinado significante se coagule en el lugar del *Uno* –es el caso de un síntoma tenaz– o también de que el goce invada el lugar del *Uno* y produzca el estancamiento del sistema significante –es el caso de una enfermedad psicósomática (Nasio, 1995: 91).

Entiendo que bajo esta concepción del psicoanálisis, la figura del superanalista žižekiano no tendría mucha relación con la función del analista. Así como lo he expuesto, el Žižek analista se asemeja más a un juez, a aquel que enseña como profesor o que confiesa como cura. Hay

parte de razón en esto, pero mi intención no fue exponer a Žižek como psicoanalista en estricto sentido. Por un lado, la idea del superanalista es una manera de explicar su pensamiento con referencia al multiculturalismo; pero más allá de que pueda ser un recurso expositivo, la referencia a un Žižek analista es justificable desde las propias premisas teóricas del pensador esloveno. Žižek, a partir de una mezcla sugerente entre Hegel y el psicoanálisis principalmente lacaniano, analiza al mundo globalizado, capitalista y su relación con el multiculturalismo liberal. Es una especie de analista porque explica y critica al multiculturalismo y al capitalismo desde todo un andamiaje conceptual lacaniano y hegeliano. Sólo en este sentido es posible hablar de Žižek como ese gran analista, ese superpsicoanalista del mundo contemporáneo, aunque, en efecto, nuestro teórico no sería muy congruente con la noción recién explicada del analista como acompañante.

CONCLUSIÓN

Si a algo le podemos llamar hoy interculturalidad es a la articulación de los grupos socioculturales diversos a la Estructura societal. Articulación porque no intentan separarse, cuestión que llevaría a interminables absurdos. Articulación sin asimilación, esto es, articulación desde la identidad diferencial de los grupos. Esta definición no está explícita en los modelos interculturales. En cada uno se alcanza a apreciar una constante, que se nombra de distintas formas, en relación con el vínculo entre identidades y estructura. De ahí la necesidad de usar el término “articulación” para señalar esta constante y aludir a cada una de las expresiones particulares. Mi intención no es decir cómo debería ser la interculturalidad, sino cómo es para los modelos. La interculturalidad debe suponer un sujeto con rasgos específicos. En cada caso particular, en los zapotecas, juchitecos, tarascos o yaquis, subyace un sujeto capaz de transformarse a sí mismo y a la estructura, para articularse a ella desde sus formas tradicionales de vida.

La articulación a la que nos remiten los modelos y su correspondiente noción de sujeto proyectan un orden alternativo al de la homogeneidad estructural capitalista. Esta proyección es para Žižek la ideología misma del capital global. El capital global “*está aquí para quedarse*” como homogeneidad estructural, y una eventual caída de éste no aparece por ningún lugar de nuestro horizonte. No es probable un orden alternativo y, menos, uno que intente abrir la uniformidad estructural capitalista a la diversidad.

La articulación a la estructura desde las identidades diferenciales es posible al pensar un sujeto determinado; deja de serlo cuando suponemos otro, totalmente contrario. Para Žižek es inviable la interculturalidad porque supone un sujeto incapaz de incidir en el orden y de proyectar otros nuevos.

No sólo la posición de los modelos interculturales tiene dificultades. Pareciera que todas las creencias interculturales fueran mera ideología, o falsos enlaces, a los ojos del superanalista. Pero la posición de este superanalista tiene también sus detalles. El cuestionamiento principal fue hacia una de las consecuencias a las que nos llevaría de ser cierta su postura: la plena homogeneidad o pura identidad capitalista. No digo que no tenga sentido esta conclusión, sólo que comienza a ser cuestionable. Una pura identidad no parece factible cuando entendemos que la identidad no es posible sin la diferencia. La constitución plena de una homogeneidad es, al mismo tiempo, su propia destrucción. En otras palabras, una integración absoluta de las identidades a la Estructura es también la abolición más radical de esta integración y de la misma Estructura.

Para Laclau, un mundo homogéneo carece de sentido, porque se aniquila la tensión entre universal y particular. Mientras que para Laclau no puede haber un universal pleno, para Žižek parece posible una consumación plena de la diferencia. Por eso digo que su mundo es pura identidad. La aniquilación de la tensión entre universal y particular, que provocaría un mundo homogéneo, llevaría a una total dispersión de la realidad, sin nada que unificar, nada que tensar. Y, sin embargo, parece que sólo existe aquel que tensa. Uno se ve tentado a pensar, una vez más utilizando las

frases tan recurrentes en Žižek, que existe cierta analogía entre esta situación y la que se presenta cuando se habla del *síntoma* y el principio universal:

Un síntoma, sin embargo, es un elemento que [...] *tiene que* mantenerse como una excepción, es decir, como el punto de suspensión del principio universal: si el principio universal se aplicara también a ese punto, el sistema universal en sí mismo se desintegraría (Žižek, 2008a: 176-177).

En este sentido, podría decir que la tensión entre universal y particular debe mantenerse como una excepción, una pura identidad la aniquilaría y, en consecuencia, el sistema mismo se desintegraría.

Una última cuestión con respecto a las dificultades que enfrentaría la posición de Žižek. ¿La lógica del capital no podría ser una reacción “mediada” de la estructura del sistema medieval? Parece que debemos evitar decir que la crítica capitalista confirma al sistema medieval, en tanto que ocurrió en ese contexto y se recortó contra ese trasfondo. El argumento de la Estructura apela a la imposibilidad de hallar críticas legítimas al Sistema, parece improbable salir de su contexto y trasfondo. Por ende, toda “crítica” no hace más que confirmar aquello que critica. Todo lo que contradice, confirma. ¿Por qué aquí, en el caso de la lógica capitalista y su relación con la estructura medieval, el argumento de la Estructura, parece no poder aplicarse?

Žižek es más hegeliano que marxista, no cree que el límite del capital sea el capitalismo mismo. Cuando el capitalismo entra en contradicción no es el momento de pasar a otro orden. Siempre es a partir de sus propias contradicciones que terminará por desplegarse aún más. La decadencia o descomposición del capital es sólo una apariencia, su “decadencia” o “descomposición” es su propia renovación, su propia superación. Así, todos aquellos que crean que el capitalismo ya ha dado todo de sí, como lo muestran las actuales circunstancias de crisis financieras globales, se equivocan.

En octubre de 2008 parecía evidente que el capitalismo estaba podrido. Si las “conejitas” de *Playboy* estaban siendo despedidas por ese enton-

ces, es que el sistema capitalista estaba realmente quebrado. De hecho, en aquel momento, Alan Greenspan, uno de los gurús del capitalismo, confesó que este sistema no funcionaba. “Cometí un error –dijo Greenspan– en suponer que los intereses propios de las organizaciones, específicamente bancos y otros, eran los más capaces para proteger a sus accionistas y sus intereses en las empresas”, y agregó que, hablando de ideología como lo hemos hecho nosotros, en la de libre mercado había “encontrado una falla. No sé qué tan significativa o permanente es, pero he estado muy angustiado por ese hecho” (*La Jornada*, 2008: s/n). El gurú estaba angustiado. Pues ahora ya lo sabemos: ¡Greenspan es un cínico! Y el argumento de las “conejitas” no pasó de ser un buen recurso irónico de las clases sometidas. El capitalismo llegó para quedarse:

la lectura evolucionista de la fórmula del capital como su propio límite es inadecuada: no se trata de que, en un cierto momento de su desarrollo, el marco de la relación de producción empiece a constreñir un desarrollo ulterior de las fuerzas productivas; se trata de que *es este límite inmanente, esta “contradicción interna”, la que lleva al capitalismo a un desarrollo permanente* [...] Lejos de ser constrictivo, su límite es, así pues, el ímpetu mismo de su desarrollo. En ello reside la paradoja propia del capitalismo, su último recurso: el capitalismo es capaz de transformar su límite, su impotencia misma, en el origen de su poder –cuanto más se “pudre”, más se agrava su contradicción inmanente, más ha de revolucionarse para sobrevivir (Žižek, 2008b: 84).

La lógica del capital privatizó el argumento de la Estructura. No se le puede aplicar, pero él lo aplica a todas sus críticas. Así, hay una garantía de que todas las críticas al sistema estén “mediadas”. En todo caso, de lo que se trata entonces es de asaltar la Estructura, de apoderarse de ella –veremos un ejemplo de esto para el tercer capítulo. Parafraseando a Laclau, se trata de un descentramiento sistemático de la Estructura capitalista.

He tratado de entender el alcance de cada posición, de cada argumentación en tensión. En este ejercicio se dejan ver algunas de las dificultades de cada una de las posturas. Pero no advierto esto para socavar las propuestas. La edificación que hacen los modelos y la que hace Žižek, no son desmantelables por este ejercicio dialéctico que he hecho aquí. Pero sí los hace más comprensibles. Cada postura parte de una tradición distinta, de supuestos distintos. Y cuando entendemos mejor esta tradición o estos supuestos, comprendemos mejor el alcance de estas posturas.

II. DE LA NOCIÓN DE SUJETO EN ŽIŽEK

DESDE LA MIRADA DEL FILÓSOFO ESLOVENO, la interculturalidad propuesta por los modelos examinados resultaría muy cuestionable. Lo mismo que ha afirmado del multiculturalismo lo diría de la interculturalidad. Ya lo he empezado a sugerir desde el capítulo anterior, pero aquí lo veremos con mayor detalle: no es posible la interculturalidad, más que como ideología capitalista porque, en última instancia, Žižek supone un sujeto que no tiene posibilidades de incidir en el orden socio-simbólico, sólo le queda adaptarse a él. En este sentido, el sujeto intercultural no podría, como lo cree, intervenir en el orden simbólico-capitalista desde su diferencia, pues esto lo modificaría de manera sustancial. El orden puede ser una “débil telaraña simbólica” pero el sujeto no la puede rasgar.

El psicoanálisis de Lacan y la dialéctica de Hegel llevan a Žižek a suponer esa noción de sujeto. Es posible inferir este supuesto a través de los distintos análisis que expone en torno a aquel par de pensadores. Veremos que este sujeto es también producto de la lectura muy particular de lo que considera cultura de masas, aquí sólo remitiré a una parte de esta lectura. Así, además de la referencia al psicoanálisis y a la dialéctica, lacaniana y hegeliana, respectivamente, apunto algunos elementos del análisis de Žižek sobre el cine de Hitchcock y la literatura.

Jean-Claude Milner, explica el teórico esloveno, hace un estudio sobre Zenón y su relación con la literatura, con la *Iliada* y la *Odisea* y la fábula de Esopo. Sus paradojas no son exclusivamente un recurso lógico, sino que remiten a pasajes literarios específicos. Las paradojas adquieren mayor sentido al entender su contenido literario. La paradoja de “Aquiles y la tortuga” refiere a uno de los libros de la *Iliada*, en el que “Aquiles intenta en vano alcanzar a Héctor”. Este noble modelo, dice Žižek, fue cruzado con su contraparte popular, la fábula sobre la liebre

y la tortuga de Esopo; la paradoja de Zenón sobre Aquiles y la tortuga, es una condensación de dos modelos literarios.

Para Žižek, la referencia a la literatura y a la cultura de masas no es simplemente para hacer más didáctica la explicación de la teoría lacaniana, aunque hay algo de ello. Desde su punto de vista, a través de esta ejemplificación de los temas teóricos salen a la “luz ciertos aspectos que de otro modo seguirían inadvertidos”. Žižek lo dice con respecto a Lacan, pero lo podemos hacer extensivo a Hegel y al resto de sus referencias teóricas: “Esta manera de ‘mirar al sesgo’ a Lacan –y a Hegel– permite discernir rasgos que, por lo general, se sustraen a una mirada académica ‘de frente’” (2002: 10).

El primer apartado de este capítulo es “La libertad formal del sujeto o de su ‘elección forzada’”. Aquí advertiremos la concepción de sujeto de Žižek, a partir de su influencia hegeliana: habla de una “riqueza y diversidad de la realidad” y de un “elemento material contingente”. Para este pensador, la dialéctica hegeliana no suprime esta diversidad de la realidad o este elemento material contingente, que es el sujeto. Más allá de su aniquilación, el sujeto debe ser agregado para echar a andar la dialéctica. Con esta interpretación sobre Hegel, Žižek pretende restar sentido al “reproche usual según el cual la dialéctica hegeliana ‘supera’ todo el resto objetivo inerte”.

En este apartado discuto esta tesis žižekiana. El hecho de que el sujeto no sea suprimido por la dialéctica hegeliana no significa que pueda incidir en el estado de cosas. Y este hecho nos conduce a lo que se quiere evitar; es decir, la imposibilidad del sujeto de incidir en el estado de cosas es también una forma de supresión. Además, la no aniquilación del sujeto no significa afirmación de la Otredad radical. Esto quedará más claro al exponer las ideas de Žižek sobre la libertad formal del sujeto, su “elección forzada” y la relación entre sustancia y sujeto. Recurro también a algunas ideas del propio Hegel para reforzar mi opinión respecto a la supresión de la diferencia y al estatus del sujeto, y complemento la explicación de la visión hegeliana al contrastarla con la tesis de Mijail Bajtín sobre el “Yo es tú”.

El segundo apartado es “De la adaptación del sujeto al orden simbólico-capitalista”. Aquí encontramos la lectura de Žižek sobre Lacan, de la cual podemos entresacar algunos rasgos para complementar la definición del sujeto que está suponiendo. Tanto el apartado anterior como éste y el tercero, presentan las premisas basadas en Hegel, Lacan y Hitchcock, a partir de las cuales Žižek construye sus hipótesis. Aunque, en su crítica al multiculturalismo, como sabemos, todas estas influencias están imbricadas, se nutren unas de otras, no es que se presenten en orden. Žižek ve a Hegel desde Lacan, y viceversa. Lo mismo sucede con el cine de Hitchcock, desde aquí se acerca a aquéllos y, desde aquéllos analiza a éste.

Žižek tiene una lectura acerca de la cura en psicoanálisis que extrapola, de forma implícita, cuando estudia el multiculturalismo. A mi modo de ver, esta extrapolación, aunque no deja de ser sugerente y teóricamente subversiva –como a él mismo le gustaría ser calificado por seguir el programa benjaminiano–, nos conduce hacia consecuencias radicales sobre el sujeto y su posible repercusión en el orden simbólico-capitalista: es un sujeto que poco o nada tiene que hacer con respecto a este orden, más que adaptarse, con resignación, a él. Esta sería la “única actitud correcta” para el pensador esloveno, todo lo demás es patología. En consecuencia, las actuales reivindicaciones étnicas de los movimientos sociales y, como veremos, los movimientos ecologistas –y cabría prácticamente cualquier tipo de movimiento contemporáneo– carecerían de sentido. Y esta consecuencia es muy cuestionable.

El tercer apartado es el “El sujeto equivocado de Žižek”. La lectura de nuestro pensador esloveno sobre lo que considera cultura de masas o cultura popular es muy extensa, y es amplio el cruce que hace entre esta lectura y el psicoanálisis lacaniano, aunque también lo hace con la dialéctica hegeliana. Define varios de los principales conceptos lacanianos, como lo real, lo simbólico, el objeto a, entre otros, a través de la mirada de la novela policiaca y la de ciencia ficción. En esto que él considera cultura de masas, juega un papel clave la filmografía de Hitchcock para

la explicación del edificio teórico lacaniano y para, en nuestro caso, terminar de definir el sujeto supuesto en su crítica al multiculturalismo.

LA LIBERTAD FORMAL DEL SUJETO O DE SU "ELECCIÓN FORZADA"

La integración absoluta de las identidades en la Estructura es la pura identidad. En el primer capítulo sugería que una pura identidad sólo sería pensable desde ciertas premisas hegelianas. Aquí cabe una pausa para no disparar demasiado rápido, como dice Žižek, cuidarnos de no caer en el lugar común de la crítica a Hegel. En el prefacio a *El sublime objeto de la ideología*, Ernesto Laclau menciona que uno de los rasgos distintivos de la escuela lacaniana eslovena es su renovada lectura de algunos filósofos clásicos, sobre todo de Hegel. Esta es la lectura que da un peculiar "sabor" a los teóricos de esta escuela, en particular, a Žižek. No es que Laclau comparta sus puntos de vista, de hecho, como él mismo dice, tiene algunas reservas sobre esta lectura. No obstante la interpretación žižekiana de Hegel, desde un trasfondo lacaniano es profunda, agrega Laclau. En este sentido, el Hegel de Žižek no aniquila la diferencia ni la contingencia, lejos de ello, las afirma. La mediación dialéctica sucede por la afirmación de la diferencia y de la contingencia.

Es un Hegel visto desde Lacan y, un Lacan visto desde Hitchcock. El absoluto hegeliano es entendido desde el orden simbólico lacaniano. Este orden es explicado a partir de una serie de objetos de algunas de las películas de Hitchcock. Según Žižek, con anterioridad al orden simbólico, las cosas y los sujetos están desestructurados, una falta circula entre ellos. Y la estructuración de relaciones, el pacto simbólico sólo es posible por la encarnación de esta falta en un elemento contingente. El orden sólo adquiere consistencia cuando su falta es encarnada por un elemento material contingente:

al principio tenemos un estado de cosas no estructurado, presimbólico, imaginario y homeostático, un equilibrio indiferente en el que las relaciones entre los sujetos todavía no están estructuradas en un sentido estricto –es decir, por medio de la falta que circula entre ellos–. Y la paradoja es que este pacto simbólico, esta red estructural de relaciones, se puede establecer sólo en la medida en que aquél se encarna en un elemento material totalmente contingente [...] lo que no ve la perspectiva estructuralista es que esta estructura formal está ligada por un cordón umbilical a algún elemento material radicalmente contingente que, en su simple particularidad, “es” una estructura, la encarna. ¿Por qué? Porque el gran Otro, el orden simbólico, siempre está *barré*, falto, tachado, mutilado, y el elemento material contingente encarna este bloqueamiento interno (Žižek, 2008b: 237-238).

Esta dinámica ocurre de manera análoga en la filosofía hegeliana. El despliegue del Absoluto sucede gracias al elemento contingente. No se trata de que la diversidad se anule, sino todo lo contrario, esta es necesaria para la estructuración dialéctica:

La única contrapartida filosófica a esta lógica es de nuevo la dialéctica hegeliana: el mayor misterio especulativo del movimiento dialéctico no es cómo la riqueza y la diversidad de la realidad se puede reducir a una mediación conceptual dialéctica, sino que para que tenga lugar esta estructuración dialéctica se ha de encarnar en algún elemento contingente, esto es por ejemplo de lo que se trata en la deducción hegeliana del papel del Rey: el Estado en cuanto totalidad racional existe efectivamente sólo en la medida en que se encarna en la presencia inerte del cuerpo del Rey (Žižek, 2008b: 238).

Esto parece contradecir todo lo que he venido diciendo de Hegel. ¿La mediación hegeliana aniquila o no la diferencia? De entrada habría que decir que es Laclau quien introduce el término diferencia. Según el au-

tor argentino, los teóricos eslovenos sostienen que el carácter sistemático de la reflexión hegeliana no conduce a la abolición de las diferencias (Žižek, 2008b: 13). Pero Žižek, en todo su texto, cuando habla de este asunto no usa el término diferencia, usa “riqueza y diversidad de la realidad” y “elemento material contingente”. No sé si entre el término diferencia y diversidad haya una distinción relevante, tanto como para decir que, en este trabajo hablo de aniquilación de la diferencia y no de la diversidad, como si con esto fuera suficiente para descartar la postura de los eslovenos. Creo que la distinción entre diferencia y diversidad, sin dejar de ser importante, no es tan oportuna por el momento. Pensando en que Žižek aceptara que, en efecto, la mediación dialéctica no suprime la diferencia, ¿qué podría decir al respecto? Más aún cuando recién acabo de afirmar que la integración absoluta de las identidades en la Estructura es la pura identidad, la integración de la diferencia es la pura identidad. No queda del todo claro, entonces, si la diferencia queda aniquilada o no, bajo premisas hegelianas.

Comencemos a entrever más a detalle lo que el pensador esloveno entiende por sujeto. Hasta aquí sabemos que la dialéctica hegeliana no suprime la riqueza y diversidad de la realidad o al elemento material contingente, necesita de ellos para desarrollarse. Un elemento material contingente es el Rey o Jesucristo. Y el Rey es un sujeto, de hecho es el sujeto por excelencia, así, el sujeto no queda superado por la dialéctica hegeliana, en tanto constituye el residuo que resiste el movimiento de la dialéctica:

Podemos entender ahora cuán sin sentido es el reproche usual según el cual la dialéctica hegeliana “supera” todo el resto objetivo inerte, incluyéndolo en el círculo de la mediación dialéctica: el movimiento mismo de la dialéctica implica, en cambio, que hay siempre un cierto remanente, un cierto resto que elude el círculo de la subjetivación, de la apropiación-mediación subjetiva, y *el sujeto es precisamente correlativo a este resto* [...] El resto que resiste a la “subjetivación” encarna la imposibilidad que “es” el sujeto (Žižek, 2008b: 266).

La dialéctica hegeliana necesita un cierto remanente. El remanente es el sujeto. ¿Qué significa que el remanente o resto sea el sujeto? Esto nos vincula a la noción de orden o estructuración simbólica de la realidad. El sujeto, previo a su intervención, actividad o acto particular en el mundo, estructura simbólicamente el mundo, este es el verdadero acto. Y una vez simbolizado el mundo, el acto particular puede tener lugar, es posible:

Esta es, pues, la lección fundamental de Hegel: cuando somos activos, cuando intervenimos en el mundo a través de un acto en particular, el verdadero acto no es esta intervención (o no intervención) particular, empírica, fáctica; el verdadero acto es de naturaleza estrictamente simbólica, consiste en el modo en que estructuramos el mundo, en nuestra percepción de él, de antemano, a fin de que nuestra intervención sea posible, a fin de abrir en él el espacio de nuestra actividad (o inactividad). El verdadero acto *precede* entonces a la actividad (particular-fáctica); consiste en la reestructuración previa de nuestro universo simbólico en el que se inscribirá nuestro acto (fáctico, particular) (Žižek, 2008b: 274).

El sujeto reestructura previamente el universo simbólico en el que inscribirá el acto fáctico. Pero el sujeto estructura el mundo de manera simbólica en un sentido formal. El sujeto se capta como responsable formal de ese mundo simbólico, el mundo no es su obra, pero el sujeto lo asume como si lo fuera:

En lenguaje común, el sujeto “en realidad no hace nada”, únicamente asume la culpa-responsabilidad por el estado de cosas, es decir, lo acepta como “su propia obra” mediante un acto puramente formal: lo que hacía un momento era percibido como positividad sustancial (“la realidad que meramente *es*”) es percibido de repente como resultado de su propia actividad [...] el sujeto *pretende* que la realidad que le es dada en su positividad –la que encuentra en su sustancialidad fáctica– es su propia obra (Žižek, 2008b: 277-278).

Para Žižek, de primera instancia, la noción de sujeto como aquel que estructura el mundo, pudiera parecer, a la mirada heideggeriana, sumamente extrema. Sin embargo, la significación final del sujeto parece lejana a una figura que estructura, más bien es una figura que acepta el orden y lo asume como si fuera su propia obra. Creo que esto tampoco deja de ser una postura extrema del sujeto. El orden de las cosas en el mundo ha sucedido, aun así es necesario agregar al sujeto para que el orden sea. En este sentido, el sujeto no tiene nada que hacer más que aceptar el orden y asumir, como su propio acto, aquello que de todas maneras ha sucedido ya. El sujeto siempre es *responsable* del orden, aunque sea algo que “simplemente se encontró” y del que nada puede cambiar:

No hay contradicción entre este aspecto “fatalista” de la dialéctica hegeliana –la idea de que simplemente tomamos nota de lo que ya ha sucedido– y su pretensión de concebir la sustancia como sujeto. Ambas apuntan en realidad a la misma conjunción, porque el “sujeto” es precisamente un nombre para este “gesto vacío” que no cambia nada en el nivel del contenido positivo (en este nivel, todo ha sucedido ya), pero a pesar de todo se ha de agregar para que el “contenido” llegue a su máximo efectivamente (Žižek, 2008b: 281).

El orden en el mundo está dado de antemano. El sujeto asume este orden como si fuera su obra, pero no lo es. El sujeto es únicamente su responsable formal. El orden del mundo termina por establecerse y, para ello, el sujeto tuvo que agregarse. La estructuración del orden fue posibilitada por el sujeto pero, a pesar de ello, el sujeto no hizo nada y no pudo haber hecho nada: “todo depende de mí pero, pese a ello, nada puedo hacer” (Žižek, 2008b: 282). Al sujeto sólo le resta asumir formalmente lo que le está dado.

¿Qué noción de sujeto es esta? El sujeto es fundamental para que el orden sea, aunque el orden será desplegado, agregando al sujeto, pero sin que éste pueda hacer nada, sin cambiar nada del orden. Vaya mane-

ra de afirmar que la dialéctica hegeliana no asimila al elemento material contingente, que deja siempre un resto, un remanente no superado.

La dialéctica hegeliana se asemeja a la manera como se entiende la gracia eficiente y la gracia eficaz de Dios, aspectos que los jesuitas introdujeron en su discusión con las posturas de la Reforma. En el tema de la gracia el sujeto puede elegir y, de su elección, depende que la gracia de Dios se haga o no eficaz. Dios, con su omnipotencia, puede salvar a cualquiera, esa es su gracia eficiente. Pero sólo se salva el que elija a Dios y con esta elección se hace eficaz la gracia divina. En contraste, el sujeto en la dialéctica hegeliana parece no tener libertad o, en dado caso, tiene sólo una libertad formal, así como sólo tiene una responsabilidad formal. En síntesis, a diferencia de Dios, la dialéctica hegeliana siempre es eficaz, independientemente de las “elecciones” del sujeto.

La relación que hago aquí entre gracia y la dialéctica del Absoluto no es meramente didáctica. De hecho, no es descabellado hacer esta asociación. Hay al menos un antecedente, en la dirección del comunismo y la historia. Žižek hace referencia a los comunistas franceses de corte más estalinista, quienes hablaban de una “gracia” de la Verdad histórica. Los individuos podrían ser virtuosos pero, si no eran tocados por esta gracia, encarnada por el Partido, eran “objetivamente culpables” (Žižek, 1994: 157). Pero la relación entre el tema de la gracia y el Absoluto hegeliano es advertida también por el propio Žižek, y no únicamente como referencia a un antecedente, sino casi en los mismos términos en que la he advertido aquí. En última instancia el sujeto, en el despliegue del Absoluto, se limita a dar su consentimiento ante este despliegue; allí radica la libertad del individuo. Lo mismo sucede con la gracia divina, al menos, según Žižek, en el caso de Malebranche. Žižek explica la noción de gracia en Malebranche y termina por asociarla al Sujeto Absoluto hegeliano:

La relación entre las leyes generales de la gracia y las causas ocasionales particulares que mueven a Cristo es una relación de *identidad especula-*

tiva: las leyes generales abstractas se realizan como sus opuestos, en los caprichos particulares contingentes de la disposición de un Sujeto (Jesús), del mismo modo que en la sociedad civil hegeliana del mercado, en la cual la ley anónima universal se realiza a través de la interacción contingente de los intereses subjetivos particulares (2001: 132).

Pero lo que más nos atañe es la perspectiva de Malebranche sobre la libertad del individuo: el individuo tiene una libertad formal. Y lo que sugiere Žižek es que en el Absoluto hegeliano sucede lo mismo. Realmente no hay nada que hacer, la libertad individual consiste sólo en dar un consentimiento ante la causa general. “Somos mecanismos”, estamos gobernados por motivos, por el impulso que nos da Dios, sólo nos limitamos a dar nuestro consentimiento ante tales motivos:

¿Qué sucede entonces en un acto de libertad (humana)? La respuesta de Malebranche es radical y consiste: “Nada... Lo único que hacemos es detenernos, apaciguarnos”. Este es “un acto inmanente que no produce nada físico en nuestras sustancias”, “un acto que no hace nada ni hace que haga algo la causa general [Dios]”. La libertad como nuestro consentimiento a los motivos es entonces puramente reflexiva: en efecto, todo se decide “*en nous sans nous*”, el Sujeto se limita a dar su consentimiento formal. Esta reducción de la libertad a la “nada” de un gesto vacío, ¿no es la “verdad” del Sujeto Absoluto hegeliano? (Žižek, 2001: 133).

Žižek dice respecto a Malebranche: “El margen de libertad consiste sólo en la capacidad del Sujeto para prestar o no prestar su consentimiento a esos motivos” (2001: 133). Esta, como acabamos de ver, es también la verdad del Sujeto Absoluto. Aunque lo es de una manera más radical: el individuo no tiene alternativa más que dar su consentimiento. ¿Cómo se entiende entonces la libertad? Žižek afirma que no hay determinismo como, según él, lo sostendría una postura posestructuralista. No hay determinismo pero tampoco hay una libertad absoluta. Y aquí nos acer-

camos a otra de las nociones bastante peculiares de nuestro teórico. Ni determinismo ni libertad absoluta, somos libres, pero siempre y cuando elijamos lo correcto, lo correcto dado por nuestro orden simbólico. Y de no elegir lo correcto, la libertad es obliterada, como pasó con el estudiante yugoslavo que cumplía con su servicio militar. Žižek recurre a esta anécdota para explicar su noción de libertad:

Todo soldado de nuevo ingreso ha de jurar solemnemente que está dispuesto a servir a su país [...] Después de la ceremonia pública, todos han de firmar el documento solemne. El joven soldado simplemente se negó a firmarlo, diciendo que un juramento depende de la libre elección [...] y que él, con su libertad de decisión, no quería firmar el juramento. Pero, se dio prisa a agregar, si alguno de los oficiales presentes estaba dispuesto a darle una orden formal de que firmara el juramento, él estaría obviamente dispuesto a hacerlo. Los oficiales, perplejos, le explicaron que, como el juramento dependía de su libre decisión [...] ellos no podían ordenárselo, pero que, por otra parte, si él todavía se negaba a dar su firma, sería acusado de negarse a cumplir su deber y condenado a prisión. Inútil agregar que esto es exactamente lo que sucedió; pero antes de ir a la cárcel, el estudiante logró obtener del tribunal militar la paradójica decisión, un documento formal en el que se le ordenaba firmar un juramento libre (Žižek, 2008b: 215-216).

Uno es libre, nadie puede obligarnos a firmar el juramento, pero si no elegimos jurar, la libertad queda suprimida. Siempre hay una paradoja en la relación entre sujeto y comunidad. El sujeto puede elegir, sostendría la comunidad, pero agregaría que puede elegir bajo la condición de elegir lo correcto. El sujeto tiene la libertad de firmar o no, pero tendrá que elegir lo correcto, firmar, si no se firma se pierde la libertad, pues se ha elegido lo incorrecto: “la situación de la elección forzada consiste en que el sujeto ha de escoger libremente a la comunidad a la que pertenece, independientemente de su elección *–ha de escoger lo que ya para él es dado*” (Žižek, 2008b: 216).

Aquello que ya es dado para nosotros es lo establecido por nuestro orden simbólico. El sujeto siempre carga con un mandato simbólico, ocupa un lugar determinado en la “red intersubjetiva de las relaciones simbólicas”. Nuestra identificación imaginaria se subordina a nuestra identificación simbólica. Identificación imaginaria es nuestro yo ideal, “lo que nos gustaría ser”, por ejemplo, alguien que no firma el juramento, porque ello depende de una libre elección. Identificación simbólica “es la identificación con el lugar *desde el que* nos observan” (Žižek, 2008b: 147). Y, definitivamente, es esta última identificación la que termina por dominar y determinar a la identificación imaginaria. Nuestro yo ideal está dominado y determinado por el lugar que ocupamos en el orden simbólico, por nuestro mandato simbólico. De ahí que podamos elegir, pero sólo elegir lo correcto.

Es probable que, a los ojos de Žižek, mi reciente interpretación sobre su posición con respecto a la dialéctica y al Absoluto hegeliano, sea evaluada como otra lectura pseudohegeliana más. En mi opinión, aunque Žižek haga una serie de rodeos previos, cae en la idea de que el sujeto es vehículo del Absoluto. Para Žižek, esta idea de que el sujeto es mero vehículo del Absoluto es una interpretación pseudohegeliana. A pesar de que afirme esto, sus ideas en conjunto lo sitúan en una posición muy cercana a aquella que dice rechazar. Por un lado, genera una interpretación renovada sobre Hegel: la identidad entre sustancia y sujeto no es directa, sino especulativa. Pero, por otro lado, habla de una “elección forzada”, como acabamos de ver y que, de hecho, marcaría el momento en que “Hegel se convirtió en Hegel”. Esto último lo vuelve a llevar a una posición en la cual el sujeto no es más que vehículo del Absoluto.

La identidad entre sustancia y sujeto no es directa para Žižek, es especulativa. Si fuera directa tendríamos una interpretación falsa de Hegel, misma que correspondería con la idea de que el sujeto pone su propia otredad y se la reapropia. Esta interpretación implicaría que el sujeto es, como hemos dicho, vehículo para el despliegue del Absoluto:

la idea de su identidad *directa* –entre sustancia y Sujeto– supone la duplicación de los Sujetos, la cual reduce de nuevo la subjetividad propiamente dicha a la condición de accidente (“vehículo”) del absoluto sustancial, de un Otro que habla “a través” de los Sujetos humanos finitos. Esto también sugiere la concepción falsa, pseudohegeliana, de un proceso en el cual su Sujeto [...] pone su externalidad, se aliena respecto de sí mismo, para recuperar su integridad en un nivel superior (Žižek, 2001: 100).

Para el pensador esloveno, la sustancia es sujeto en un sentido especulativo. Esto significa que la escisión es inherente a la sustancia, al Absoluto: “la sustancia como sujeto implica precisamente que la escisión, la fenomenalización [...] son inherentes a la vida del propio Absoluto”. En consecuencia –y es esta una relectura de Hegel sumamente enriquecedora, como dijera Laclau, pero muy polémica también–, afirmará Žižek: “No hay ningún Sujeto Absoluto; el Sujeto *como tal* es relativo, está atrapado en su autodivisión” (Žižek, 2001: 100).

Žižek sostiene abiertamente su desacuerdo con una lectura sobre la sustancia y el sujeto hegeliano en código identitario directo. El filósofo insistiría en que el sujeto no puede ser reducido a un mero vehículo, a una condición de accidente con respecto al absoluto sustancial, lo que supondría la interpretación estándar, pseudohegeliana diría Žižek, de que el sujeto se aliena de sí mismo para superarse. Pero otras ideas del propio Žižek no son consistentes con esto. En particular me refiero, por ahora, a su idea sobre la “elección forzada hegeliana”.

Como decía, para Žižek, “Hegel se convierte en Hegel” por esta elección forzada. El que el Absoluto sea concebido no sólo como sustancia sino también como sujeto, significa que estamos ante una elección entre el “todo orgánico” y la locura que disloca a este todo y que lo lleva a un “desequilibrio dañino”. Elegir la locura en contra del todo orgánico es la elección forzada hegeliana. Locura también asociada al terror revolucionario, a la “fuerza destructiva de la negatividad abstracta” o negatividad radical. Sólo eligiendo el terror es posible plantear las con-

diciones para la “conciliación posrevolucionaria” (Žižek, 2001: 105-106). Y el individuo se ve forzado a hacer esta elección:

Podemos entonces determinar con precisión el momento en que “Hegel se convirtió en Hegel”: sólo cuando renunció a la visión estética/griega de la totalidad social orgánica de la *Sittlichkeit* [...] es decir, cuando llegó a la plena conciencia de que la única ruta a la verdadera totalidad concreta consiste en que, en toda opción directa entre la negatividad abstracta y un todo concreto el individuo elija la negatividad abstracta (Žižek, 2001: 106).

Por un lado, Žižek sostiene que el sujeto no puede ser reducido a vehículo del Absoluto, por el otro, que debe elegir la negatividad abstracta, la locura, para que sea posible una posterior reconciliación. Y sólo en esta es posible hablar de Absoluto. ¿Por qué el individuo no es vehículo o condición accidental del Absoluto cuando es forzado a elegir aquella única ruta hacia la totalidad? Volvemos a esa idea, un tanto vaga, de que el sujeto no es reducido ni anulado por el Absoluto, pero en estricto sentido no tiene nada que hacer, más que una elección forzada. El hecho de no ser anulado no significa que deje de ser vehículo o condición accidental, el sujeto no elige libremente, sino de manera forzada. Y la elección forzada es, en última instancia, otra modalidad del sujeto suprimido. Dicho de otra manera, el sujeto es libre, pero sólo en forma abstracta. Así, esto no es más que ser una condición accesoria para el despliegue final del Absoluto:

la existencia misma de la subjetividad involucra la elección “falsa”, “abstracta” del mal, del crimen, es decir, un gesto excesivo unilateral que desequilibra el orden armonioso del todo. ¿Por qué? Porque esa elección arbitraria de algo trivial e insustancial [...] es, paradójicamente, el único modo que tiene lo universal de afirmarse “para sí”, contra todo contenido particular determinado (Žižek, 2001: 108).

Incluso, cabe hacer otro matiz desde la perspectiva de Žižek en cuanto al término “vehículo”. Žižek, como hemos visto, se esfuerza por tomar distancia de la idea de que el sujeto es un vehículo del Absoluto. Pero el término “vehículo” cobra más sentido cuando advertimos que Žižek lo asocia a la noción de sujeto de Schelling. En Schelling se da una noción de sujeto que, sin remedio, devendría en el vehículo del Absoluto, en tanto se daría una relación mística entre sujeto y Absoluto, en la que el primero es pasivo y el segundo es activo, a través del primero. Aquí, desde luego, el sujeto es vehículo. Entonces, si hablamos de sujeto como vehículo del Absoluto, estaríamos en el idealismo de Schelling, no de Hegel, afirmaría Žižek:

De modo que *no estamos* ante una nueva versión de la unión mística en la cual la actividad del Sujeto coincide con la actividad del Absoluto (el propio Dios), en la cual el Sujeto se experimenta como “vehículo del Absoluto” (en su mayor actividad es pasivo, puesto que es el Absoluto el efectivamente activo a través de él); esa unión mística sigue siendo la cima del “spinozismo dinamizado” de Schelling (2001: 110).

Žižek diría que el sujeto no es el vehículo del Absoluto, en cierto sentido, el sujeto sería más bien el agente que actualiza al Absoluto. Esto lo sostiene cuando explica que la “actitud fundamental del Sujeto es la del conocer”. Conocer es tomar en consideración todo aquello que ya ha sido producido, es decir, al “contenido sustancial”. Tener en cuenta es un mero gesto formal, así como, para el caso de la libertad, decimos que es libertad abstracta:

Hegel optó precisamente por la solución opuesta: en el nivel del contenido sustancial, “todo ya se ha producido”, de modo que el conocimiento se limita a tenerlo en cuenta (es un acto puramente formal que registra el estado de cosas); pero, precisamente como gesto puramente formal de “tener en cuenta” lo que “en sí” ya está allí, el conocimiento es performativo y genera la actualización del Absoluto (Žižek, 2001: 110).

Entonces, todo ha sido producido ya, y al conocimiento sólo le resta tomarlo en consideración formalmente. Por eso el conocimiento es la actualización del Absoluto. Y es el sujeto el que conoce, conocer es su actitud fundamental. Según Žižek, por eso el sujeto no es un vehículo, pero esto parece ser sólo una cuestión en el orden de las palabras. Decir: “el conocimiento genera la actualización del Absoluto” es, en cierto sentido, lo mismo que: “la actualización del Absoluto es generada por o a través del conocimiento”. Por o a través del conocimiento significa por o a través del conocer del sujeto; en última instancia, la actualización del Absoluto se da a través del sujeto. Ahora bien, “a través de” remite a un medio, así que el sujeto es un medio por el cual el Absoluto puede actualizarse. Y, en última instancia, todo ha sido producido, el sujeto no tiene nada qué hacer más que ser medio por el cual el Absoluto se actualiza. Entonces, ¿no es el sujeto un vehículo?

Retomemos una última característica a la que apela Žižek al definir el papel del sujeto en la dialéctica hegeliana, antes de pasar a algunas referencias del propio Hegel. Decía que sujeto es remanente o resto que resiste. El sujeto es posible como remanente o resto porque el sujeto es la sustancia o, más propiamente, la distancia desde la cual la sustancia se observa a sí misma como algo extraño: “‘sujeto’ no es sino el nombre para esta distancia interior de la ‘sustancia’ hacia sí misma, el nombre para este lugar vacío desde el que la sustancia se puede percibir como algo ‘ajeno’” (Žižek, 2008b: 287).

Según Laclau, con base en las afirmaciones de Žižek, el dualismo entre sujeto y sustancia se rompe con el dualismo estructura-sujeto o sustancia-sujeto. No son dos entes objetivamente constituidos, en cierto sentido, se complementan. La sustancia termina de constituirse por la toma de distancia que hace de sí misma. Desde esta distancia puede percibirse como ente ajeno. Y el sujeto es esta distancia. El sujeto es la distancia interior de la sustancia desde la cual se mira como otro ente. Por eso Laclau, líneas más adelante, dirá: “Yo he sostenido en otra ocasión que, en este sentido, el sujeto es meramente la distancia entre la estructura indecible y la decisión” (Žižek, 2008b: 18).

Visto así, mi problema –relación entre identidades y estructura– también quedaría desplazado. Supongo un dualismo identidad-estructura como el dualismo que denuncia Laclau: sujeto-sustancia. Identidad y estructura serían dos entes objetivamente constituidos, plenamente definidos. Ahora bien, si Laclau dijo que el sujeto es la distancia de la estructura, podría sostener, por mi parte, que las identidades de los grupos son la distancia de la estructura.

Puedo plantear mi problema en este sentido: pregunto por las relaciones dadas entre identidades de grupos y estructura societal, considerando que no son dos entes objetivamente constituidos, sino que se constituyen mutuamente. Hay identidad porque la estructura no logra constituirse de manera plena. Las identidades de los grupos serían la distancia desde la cual la estructura se percibe como algo ajeno y, a partir de ellas, podría terminar de constituirse. Si sigo esta idea ya tengo la respuesta a lo que pregunto. Las identidades de los grupos socioculturales diversos son posibles, no se asimilan a la estructura, no se pueden aniquilar; en tanto que la estructura por sí sola no puede constituirse, sino que requiere de ellas. Algo similar a lo que había dicho anteriormente: el medio no diferencial –la estructura– por ambiguo y paradójico que parezca, requiere de aquello que al mismo tiempo subvierte, es decir, necesita las identidades diferenciales.

Parece como si a partir de las mismas premisas žižekianas pudiéramos afirmar las identidades. Pensaríamos que las identidades de los grupos y, por lo tanto, la diferencia, no puede ser anulada; que de hecho las identidades son posibles por el fracaso de constitución de la estructura. En este caso, las identidades se mantendrían pero no por las razones que sostienen los multiculturalistas, sino porque la identidad es la distancia de la estructura desde la cual se percibe a sí misma como algo ajeno.

De esta forma, parecería que la posición de Žižek nos lleva a dos posturas contradictorias, una que termina con la diferencia y otra que, como ahora lo acabamos de ver, parece afirmarla.

Pero la cuestión es que esta idea sobre la posibilidad de un residuo de particularidad porque lo exige la estructura, no deja de tener sus detalles. Aunque se diga que hay este residuo, parece que todo sigue dentro del mismo Absoluto. El sujeto es la enajenación de la sustancia, la distancia desde la cual se percibe como ajena. Cabe preguntarse si esta enajenación equivale a diferencia. De hecho, parece más adecuada la idea de que el sujeto hegeliano no representa a un otro en estricto sentido. Entonces, ¿la interpretación žižekiana conduce o no a una concepción de mundo plenamente homogéneo, a una pura identidad? A pesar de la renovada lectura que Žižek hace de Hegel, en mi opinión, la respuesta es afirmativa.

Un sujeto que sólo elige lo correcto, elige forzosamente, que tiene una libertad formal o, que en estricto sentido no tiene libertad de elección; un sujeto al que sólo le resta aceptar el orden simbólico establecido y, para terminar de definirlo, un sujeto que no es más que una distancia, la distancia desde la cual la sustancia se contempla a sí misma como algo extraño; un sujeto así, repito, una noción de sujeto de este tipo no es un Otro real, no implica diferencia real con respecto al Absoluto y su despliegue.

Dice Žižek que la riqueza y diversidad de la realidad, así como el elemento material contingente, el sujeto, el cuerpo del Rey o Jesús, no quedan aniquilados por el despliegue del Absoluto, sino que tienen que ser agregados para que este sea posible. Pero no quedar aniquilados y ser agregados para dar cumplimiento a otro fin que, irremediablemente, se dará –la “gracia” hegeliana siempre es eficaz–, no significa Otredad radical. Como veremos más adelante, la Otredad es sólo posible, siguiendo a Bolívar Echeverría, si es posible decir “no” al mandato del conquistador, del dominador, aunque este “no” deba ser velado, invertido. Y el remanente hegeliano, que siempre es agregado, que siempre es pasivo, no puede decir nunca “no” al despliegue del Absoluto, ni velada, ni muchos menos, explícitamente. Cosa contraria a lo que pasa con la gracia divina, incluso a esta es posible decirle “no”. En el orden

žžekiano, cualquier intento de decir “no” será castigado con cárcel o con terapia psicoanalítica de por vida; esto en el mejor de los casos, en el peor, aquel que diga “no” será considerado un totalitario psicótico, como veremos más adelante. Por ello, creo que la radicalización de la crítica žžekiana nos lleva a una concepción homogénea del mundo, a una pura identidad que aniquila la diferencia.

Uno entiende que estas conclusiones sean inferidas, dadas ciertas premisas hegelianas interpretadas en clave lacaniana pero, una vez que nos situamos desde fuera de ellas, los cuestionamientos resultarán inevitables. Y es que estas nociones de sustancia y sujeto hegelianos, este Yo hegeliano, se acercan mucho al yo imposible para Bajtín: aquel que puede ser parte de su mismo horizonte.

LA MANIFESTACIÓN DEL ESPÍRITU COMO ELEVACIÓN DESDE SU PROPIA CABELLERA

Las premisas hegelianas son antagónicas a las bajtinianas. El “él es yo” de Hegel choca sin remedio con el “yo es tú” de Bajtín. Y la idea de que el Espíritu Absoluto es parte de su mismo horizonte está en dirección opuesta a la idea de Bajtín sobre la imposibilidad del yo de colocarse en su mismo campo de visión. En este sentido, la postura que tomemos con respecto al multiculturalismo o a la interculturalidad, depende de las premisas de las que partamos, las de Hegel o las de Bajtín.

En Hegel, es este el movimiento de la conciencia: la autoconciencia se enajena a sí misma, se pone como objeto. Pero supera esta enajenación y objetividad para retornar a sí misma. Capta al objeto en la totalidad de sus determinaciones. La conciencia aprehende cada una de estas determinaciones singulares del objeto. La singularidad de las determinaciones del objeto es posible, pero serán superadas. La conciencia hace un recorrido hacia lo singular para superarlo y encumbrarse en lo universal: “El objeto es, como todo, el silogismo o el movimiento de lo universal hacia la singularidad a través de la determinación y, a la inversa, el mo-

vimiento de la singularidad hacia lo universal a través de la singularidad como superada” (Hegel, 2009: 462). Por otro lado, en la unificación de su serie de configuraciones, el espíritu se sabe no sólo como es *en sí*, sino como es *para sí*. La unificación contiene también lo contrario:

la unificación [...] es el lado de la reflexión dentro de sí y, por consiguiente, aquel que se contiene a sí mismo y a su contrario y que los contiene no solamente *en sí* o de un modo universal, sino *para sí* o de un modo desarrollado y diferenciado (Hegel, 2009: 464).

La unificación del *en sí* y el *para sí* es autoconciencia pura: “*esta autoconciencia pura y que es, por tanto, al mismo tiempo, objeto verdadero, pues es el sí mismo que es para sí*” (Hegel, 2009: 465). En primer lugar hay un *en sí* que se escinde. Esto es negatividad. Escindirse es negatividad y también movimiento (Hegel, 2009: 465). Cuando Hegel habla de lo *mediado* se refiere al *en sí* que, dijimos, se escinde, y lo hace para superarse a sí mismo:

Aquel *en sí* del comienzo es en verdad, como negatividad, asimismo, lo *mediado*, que se pone ahora tal como en verdad es, y lo *negativo*, como determinabilidad, es de cada uno para el otro y en sí lo que se supera a sí mismo (Hegel, 2009: 466).

Cabe aquí una acotación. Por un lado, en la unificación del espíritu, lo contrario es siempre desentrañado del *sí mismo*. Por otro, el *en sí* es, como negatividad, como en sí que se escinde, lo *mediado*. Por eso Žižek parece moverse en todo momento bajo la idea de que lo contrario afirma. Veámos en el primer capítulo que entre las tres reacciones de izquierda al capitalismo global, según Žižek, está el multiculturalismo. Éste, lejos de ser realmente contrario al capitalismo, lo termina afirmando. Y ahora puede verse también con más claridad por qué en Žižek hay un recurrencia constante a la idea de lo *mediado*.

Todo lo que reacciona en contra del capital está mediado por él. Esto significa que el multiculturalismo ha sido desentrañado del capitalismo, es una forma de escisión del capital global, que se escinde para alcanzar mayor vuelo. En el momento en que el multiculturalismo se convierte en reacción al capital, como negatividad, queda suprimido. La búsqueda renovada o reconstitución de las raíces étnicas está mediada por el capitalismo y, en consecuencia, esta identificación con las raíces queda aniquilada. La idea de lo *mediado* es la clave, porque es parte de lo fundamental en Hegel. Lo “otro” siempre es en Žižek una “pantalla fantasmática”, es un otro mediado. Porque lo otro termina siendo parte del mismo yo, no es realmente otro: él es yo. Si Žižek tiene razón no hay cabida para la diferencia real: el *él es yo* es la obliteración de la diferencia. Cuando Hegel habla del espíritu como pura universalidad del saber afirma:

La naturaleza, los momentos y el movimiento de este saber han resultado ser, por tanto, el puro *ser para sí* de la autoconciencia; él es yo, es *este* y ningún otro *yo* y es, asimismo, el yo inmediatamente mediado o el yo *universal* superado. Tiene un contenido que *diferencia* de sí; pues es la pura negatividad o el escindir-se; es *conciencia*. Este contenido es en su diferencia misma el yo, pues es el movimiento del superarse a sí mismo o la misma pura negatividad que es yo (2009: 467).

Y Hegel lo remata. Cuando aparece el término *diferencia* es para referir en última instancia al Yo. Yo = yo, igual a diferencia absoluta. Diferencia es pura diferencia, es yo:

Pero este yo = yo es el movimiento reflejándose dentro de sí mismo [...] puesto que esta igualdad, como absoluta negatividad, es la diferencia absoluta, la igualdad a sí mismo del yo se enfrenta a esta pura diferencia que, como la diferencia pura [...] debe expresarse como el *tiempo* [...] pero la diferencia confiada a sí misma, el tiempo sin quietud y sin pausa, se derrumba y coincide más bien en sí mismo; es la quietud objetiva de

la *extensión*, pero esta es la pura igualdad consigo misma, el yo (Hegel, 2009: 470).

La diferencia es un momento, terminará por asimilarse en la unidad final. En cierto sentido, la diferencia no lo es tanto, está en las entrañas del yo. El yo la desentraña de sí mismo y, por decirlo de alguna manera, la expone frente a sí para superarse. Por eso el yo no debe temer a su enajenación. En ésta, no hay otro, sigue siendo él mismo:

El yo no tiene por qué aferrarse a la *forma* de la *autoconciencia* contra la forma de la sustancialidad y objetividad, como si tuviese miedo a su enajenación; la fuerza del espíritu consiste más bien en permanecer igual a sí mismo en su enajenación y, como lo que es *en y para sí*, en poner el *ser para sí* solamente como momento, como se ponía el ser en sí; ni el yo es tampoco un tercer elemento que rechace las diferencias arrojándolas al abismo de lo absoluto y proclamando su igualdad en el mismo, sino que el saber consiste más bien en esta aparente inactividad que se limita a considerar cómo lo diferente se mueve en él mismo y retorna a su unidad (Hegel, 2009: 471).

Sólo por fines expositivos dejo hasta aquí la idea *él es yo*. Muy rápidamente refiero a la segunda premisa fundamental: el Espíritu Absoluto es totalidad plena que, a su vez, forma parte de su propio horizonte de visión. Intuición absoluta de sí mismo es estado puro, estado pleno. Es también aniquilación del tiempo, de la historia.

El concepto está asociado a los momentos previos al *todo pleno*. El concepto que se sabe como tal. El devenir de este *todo* son estos momentos y su respectivo movimiento. El tiempo, entonces, queda vinculado a este concepto. Y el espíritu se expone en el tiempo hasta que éste no se acabe. El tiempo terminará por acabarse. La captación del concepto puro, por parte del espíritu, es el acabamiento del tiempo. Cuando el concepto alcanza a intuirse a sí mismo, cuando se *capta a sí mismo*, supera su forma de tiempo:

En el *concepto* que se sabe como concepto los momentos se presentan, por tanto, antes que el *todo pleno*, cuyo devenir es el movimiento de estos momentos [...] El *tiempo* es el *concepto* mismo que *es allí* y se representa a la conciencia como intuición vacía; de ahí que el espíritu se manifieste necesariamente en el tiempo y se manifiesta en el tiempo mientras no *capta* su concepto puro, es decir, mientras no ha acabado con el tiempo [...] al captarse a sí mismo, el concepto supera su forma de tiempo, concibe lo intuido y es intuición concebida y concipiente (Hegel, 2009: 468).

El espíritu que capta su concepto es espíritu que se sabe a sí mismo. Es así, “la inmediata igualdad consigo mismo” (Hegel, 2009: 272). Saberse a sí mismo es captarse a sí mismo, y esto no es otra cosa más que formar parte del propio horizonte de visión. En Bajtín esto es imposible. El yo no puede ser parte de su propio horizonte de visión, sólo puede ser parte del horizonte del otro.

Desde Bajtín diríamos que en algún momento existió, aunque suene irrisorio, lo que podría llamarse el bebé-Hegel. Nunca hubiera podido referirse en diminutivo a sí mismo si no es por la mirada y las palabras de los otros. Diría Bajtín que el bebé-Hegel pudo advertir que tenía una cabecita, una manita, una piernita, por las palabras de su madre. El hombre se constituye, se configura por la mirada y las palabras de los otros. Bajtín dice: “El hombre nunca hubiera podido, desde adentro de sí mismo y sin ninguna mediación del otro amoroso, hablar de sí mismo en diminutivo” (2009: 52). Por eso, líneas anteriores dice:

El niño empieza a verse por primera vez mediante la mirada de la madre y empieza, asimismo, a hablar de sí empleando los tonos emocionales y volitivos de ella, acariciándose con su primera expresión propia; así, por ejemplo, aplica a su persona y a los miembros de su cuerpo los diminutivos en un tono correspondiente: “mi cabecita, manita, piernita” (2009: 51).

Incluso el hombre, sin ninguna mediación del otro, no hubiera podido nunca hablar de sí mismo, ya no digamos de referirse a sí mismo en diminutivo. Un Hegel que se ha configurado por la mirada y las palabras de los otros, podría estar sosteniendo la idea de una pura identidad que no requiere de la mediación del otro o lo otro para poder referirse a sí misma. ¿Cómo pensar esto? Resulta sumamente difícil, tendríamos que concebir un hombre capaz de hablar de sí mismo sin mediación del otro. Un hombre que se configura a sí mismo, sin la mirada y las palabras del otro.

Según Bajtín, sólo advertimos por fragmentos nuestro cuerpo, no es posible de otra manera: “Mi aspecto exterior [...] todos los momentos expresivos de mi cuerpo, sin excepción, se viven por mí internamente; mi apariencia llega al campo de mis sentidos externos, y ante todo a la vista, tan sólo en forma de fragmentos dispares” (2009: 32). Es decir, alcanzamos una visión más acabada de nosotros mismos por el otro, por su mirada y sus palabras.

Para Bajtín, el reconocimiento de mi propio cuerpo, de mí mismo, de mi cuerpo interno, de la concepción interna de mí mismo es construida por los otros: “Efectivamente –dice Bajtín– apenas empieza un hombre a vivir su propia persona por dentro, en seguida encuentra los actos de reconocimiento y amor de los prójimos” (2009: 51). Sin los otros nuestra propia concepción como persona, nuestra identidad, no sería posible, quedaría oscura, sin forma, en un turbio caos. En síntesis, yo es otro o, propiamente: yo es tú.

El *tú* tiene un excedente de visión sobre mí, y yo sobre ese *tú*. Parecido al excedente de visión que tiene el autor sobre sus personajes. Por eso el *tú* complementa al yo, y yo puedo completar el horizonte del *tú* por el “excedente de visión que se abre desde mi lugar” (2009: 30). Al *tú* le es imposible acceder a aquello de sí mismo que sólo es posible desde mi posición. Y el yo no alcanza a ver de sí, lo que el *tú* advierte. De ahí que sostenga Bajtín: “No hay duda de que mi apariencia no forma parte del horizonte real y concreto de mi visión” (2009: 32).

El espíritu hegeliano se sabe a sí mismo, se capta a sí mismo en todas sus determinaciones. Aquel excedente de visión que, para Bajtín está en el *tú*, para Hegel viene incluido en el mismo espíritu, el cual tiene ese excedente de visión sobre sí mismo. La apariencia del espíritu hegeliano forma parte del horizonte real y concreto de su propia visión. Dice Bajtín: “Yo mismo no puedo ser autor de mi propia valoración, así como no puedo elevarme agarrándome de la cabellera” (2009: 56). Parafraseando a nuestro autor: el espíritu hegeliano puede ser autor de su propia valoración, así como puede elevarse agarrándose de su propia cabellera.

Žižek iba a llegar a la conclusión que hemos dicho. No puede desligarse de parte de su tradición, de sus supuestos teóricos. ¿Con qué noción de sujeto nos hemos quedado? Ya lo sabemos, un sujeto-remanente. Un sujeto que, en efecto, parece necesario para el despliegue del Absoluto, pero es sólo necesario como mero instrumento. Tiene una libertad limitada: puede elegir, siempre y cuando, elija lo correcto. Del orden simbólico no podemos cambiar nada, lo aceptamos para estar “curados”. La noción de sujeto-sustancia de Žižek cierra coherentemente el cuadro que acabamos de enunciar. Aquel sujeto no suprimido por la mediación dialéctica, con ese rango de “libertad” es la misma sustancia, su distancia interior. No hay un otro real y, a la sustancia, ni falta que le hace: tiene ese excedente de visión sobre sí misma que le permite constituirse como un todo, como una pura identidad.

Decía, desde la introducción general, que el contrapunteo que fue surgiendo entre modelos interculturales y la crítica žižekiana, era un momento necesario en este trabajo, pero no suficiente. Además de poner a discutir las argumentaciones de cada postura antagónica, se trata de advertir los supuestos teóricos de los cuales parten para alcanzar una mayor comprensión de sus tesis más generales. Hasta ahora hemos intentado entrever claramente las premisas hegelianas en las cuales se apoya Žižek, lo que nos ha permitido una visión más amplia de su noción de sujeto y, por lo tanto, una visión más amplia de su posición con respecto al multiculturalismo.

Para Žižek es posible afirmar que la ideología del capital es el multiculturalismo –también afirmaría que lo es la interculturalidad– porque supone un sujeto que sólo es libre y responsable formalmente, que elige de manera forzada, que es la distancia de la propia sustancia. Un sujeto así no puede incidir en el orden de las cosas, sólo toma nota de él. Y la interculturalidad, como vimos en el primer capítulo, afirma la posibilidad de incidir en el estado de cosas. El zapoteca puede articularse al capital siendo él mismo y, al mismo tiempo, extrayendo los beneficios necesarios para alcanzar sus propios fines y conservar sus tradiciones. Lo mismo se diría de los juchitecos o tarascos. Esto supone la posibilidad de un sujeto capaz de incidir en el orden. Para Žižek no puede ser así. El sujeto únicamente puede aceptar lo que ya está dado para él. Así, como este supuesto lo ha llevado consigo al momento de analizar el estatus del multiculturalismo, no podría decir otra cosa más que al zapoteca sólo le resta tomar nota del orden capitalista; lejos de articular su diferencia a él –lo que implicaría incidir en él–, las nuevas reivindicaciones zapotecas terminarían de actualizar y confirmar al capital.

Este par de premisas clave: primero, “él es yo” y, segundo, el Absoluto que se eleva agarrándose de su propia cabellera, que es parte de su mismo horizonte, acompañan en todo momento a Žižek. Como hemos visto, a partir de estas premisas, la diferencia, la otredad radical, quedan engullidas en el despliegue dialéctico del Absoluto. La primera premisa clave: Lo mediado es el *en sí* que se ha escindido para superarse; lo contrario es siempre desentrañado del *sí mismo*; el Yo hegeliano se diferencia de sí mismo, tiene un contenido que diferencia de sí, pero este contenido sigue siendo el mismo yo; al momento de nombrar la diferencia se dice diferencia pura y, diferencia pura es pura igualdad, es yo.

Por eso, en Žižek, las reivindicaciones étnicas están mediadas por el contexto del capital. La reivindicación étnica sería el capital que se ha escindido para superarse a sí mismo. La aparente reacción que representa el multiculturalismo ante el capitalismo es sólo un contrario

que se desentraña del *sí mismo*; la reacción multiculturalista es siempre desentrañada del capital. El capital se diferencia de sí mismo en el multiculturalismo o en la interculturalidad, tiene un contenido multicultural que diferencia de sí, pero que, en última instancia, sigue siendo él mismo, el capital, una pura igualdad capitalista.

La segunda premisa clave: El Espíritu Absoluto forma parte de su propio horizonte de visión. Por eso el excedente de visión que para Bajtín sólo puede estar en el otro, en el tú con respecto al yo, parece venir incluido en el mismo Espíritu hegeliano. Ahora bien, es válido inferir que, para Žižek, el Espíritu Capitalista Global forma parte del horizonte real y concreto de su propia visión. Tiene en sí mismo aquel excedente de visión que sólo es posible para Bajtín en el *tú*; y el excedente de visión lo puede desentrañar de sí mismo. En consecuencia, el Espíritu Capitalista puede ser autor de su propia valoración, así como puede también elevarse agarrándose de la cabellera.

DE LA ADAPTACIÓN DEL SUJETO AL ORDEN SIMBÓLICO-CAPITALISTA

Para Žižek, la cura psicoanalítica se alcanza cuando el sujeto acepta el orden simbólico y el lugar que ocupa en él, es decir, cuando deja de buscar justificaciones ante el gran Otro. No hay cura cuando el sujeto sigue perturbado por encontrar una respuesta a la pregunta: ¿por qué tenemos tal o cual mandato simbólico? El asunto es que el sujeto no tiene respuesta, “no sabe por qué está ocupando este lugar en la red simbólica”. La pregunta: “¿Por qué soy lo que se supone que soy, por qué tengo este mandato?”, es una pregunta histórica. Y es que el mandato simbólico es arbitrario y no depende de las capacidades reales del sujeto. No hay, pues, respuesta a esta pregunta, así que “el momento final del proceso psicoanalítico es, para el analizante, precisamente cuando se desentiende de esta pregunta –es decir, cuando acepta lo que es *sin que esté justificado por el gran Otro*” (Žižek, 2008b: 157).

La noción de libertad en Žižek es bastante peculiar. De hecho, como vimos, nuestro filósofo terminará diciendo que, en estricto sentido, el sujeto no está en posición de escoger. Creer que estamos en esta posición nos conducirá a la psicosis. El psicótico se asume como realmente libre, como si en verdad pudiera distanciarse del orden simbólico, lo cual, le hará correr el riesgo de transformarse en un sujeto totalitario:

El sujeto que piensa que puede eludir esta paradoja y tener verdaderamente libre elección es un sujeto *psicótico*, que conserva una especie de distancia con respecto al orden simbólico –que no está verdaderamente atrapado en la red significante–. El sujeto “totalitario” está más cerca de esta posición psicótica: la prueba sería el estatuto de “enemigo” en el discurso totalitario [...] precisamente el sujeto que se supone que ha hecho una libre elección y ha escogido el lado equivocado (Žižek, 2008b: 216-217).

Entonces, el gran Otro cuestiona el papel que desempeña el sujeto. Cuando el Otro nos exige una explicación del lugar que ocupamos, cuando nos pregunta ¿por qué cumplimos con tal mandato en el orden simbólico?, nos volvemos unos histéricos, pues no sabemos cómo justificarnos. La cuestión es que no hay justificación. El orden simbólico es arbitrario y la cura llega cuando el individuo deja de justificarse ante el gran Otro, cuando se desentiende de la pregunta que le hace el Otro. ¿Por qué ocupo equis lugar en el orden simbólico? Simplemente lo ocupo, así son las cosas. Esto es identificación, aceptación de nuestra situación en el mundo.

Cura psicoanalítica es también identificación con el *sinthome*. La interpretación exitosa del síntoma no lo diluye, se requiere acceder a la fantasía que lo provoca y atravesarla. Pero en última instancia, la cura llega cuando nos identificamos con el *sinthome*:

el *sinthome* es un núcleo psicótico que no puede ser interpretado (como el síntoma) ni atravesado (como el fantasma). ¿Qué se puede hacer con él? La respuesta de Lacan (y, al mismo tiempo, la última definición lacania-

na del momento final de la cura psicoanalítica) es que hay que *identificarse con el *sinthome** (Žižek, 2002: 225).

Aquí cabe una mínima acotación. Según el filósofo esloveno, la versión convencional de la teoría lacaniana decía que el síntoma era el modo en que el sujeto cedía en su deseo. Acceder al deseo implicaba disolver el síntoma, a través de su interpretación. En esta primera etapa lacaniana se trata de que el sujeto se distancie de los “tics” patológicos y se identifique con el fantasma, con nuestro “proyecto existencial fundamental”. En la parte final de su enseñanza, en el último Lacan, se trata más bien de lo contrario: tomar distancia del fantasma e identificarse con los tics patológicos del síntoma, reconociendo aquí el sostén fundamental de nuestro ser.

La cuestión también es apuntar que Žižek, en un primer momento, hace una diferencia entre *sinthome* y síntoma; el segundo puede disolverse con la interpretación, pero, con respecto al primero, sólo es posible identificarse con él. Sin embargo, en un segundo momento los toma como sinónimos, pues cuando explica el momento final de la cura psicoanalítica, refiere indistintamente a la identificación con el *sinthome*, pero también, en el mismo sentido, a la identificación con el síntoma.

La identificación puede ser entendida de dos formas. Una, el *acting out* y otra, el “pasaje al acto”. El primero es un tipo de identificación que está en el ámbito simbólico, buscamos justificarnos con el Otro, demostrar nuestra inocencia, liberarnos “de la carga insoportable de la culpa”. Esta identificación es con el síntoma entendido como “mensaje cifrado dirigido al Otro”. En el “pasaje al acto”, la identificación es con el *sinthome* “como tic patológico que estructura el núcleo real de nuestro goce” (Žižek, 2002: 228). Y parece que este sería el sentido más estricto de la identificación en la enseñanza final de Lacan.

Hasta cierto punto esto es válido en el ámbito individual, el problema es que Žižek lleva su análisis a un nivel social, y aquí no sé qué tan válido sea. Si es como dice, nos tiene atrapados. Žižek termina por aso-

ciar el orden simbólico con el orden dado por el capitalismo. Él mismo afirma, aunque de manera un tanto encubierta, esta asociación hacia el final del análisis que presenta en torno a *Psicosis*, de Hitchcock:

La lección social-ideológica fundamental de *Psicosis*, así como la resultante de la obra de Hitchcock en su totalidad, es, por lo tanto, el colapso del campo mismo de la subjetividad *qua* vehículo de la Verdad en el capitalismo tardío, su desintegración en los dos polos del conocimiento experto y la verdad psicótica “privada” (1994: 194).

El sujeto que, según Žižek, puede extraerse de *Psicosis*, sólo de esta película, representa el colapso de la subjetividad. Ya lo veremos a detalle en el siguiente apartado de este capítulo. Por lo pronto, vale la pena mencionar que, en este análisis sobre *Psicosis*, el término subjetividad significa integración al orden simbólico. Y, al ser esta integración vehículo de la Verdad en el capitalismo, es integración al orden no sólo simbólico, sino simbólico-capitalista.

Lo que nos queda es, en última instancia, identificarnos con nuestro lugar en ese orden. Entre más nos tardemos en identificarnos en él más prolongaremos nuestras patologías. A los ojos de Žižek, subyace una neurosis en el multiculturalismo, pues en él no se termina por aceptar el orden. Mientras no exista esta aceptación habrá neurosis, histeria, en el mejor de los casos; en el peor, psicosis, en tanto subsista en el multiculturalismo la creencia de poder salirse del orden, de poder distanciarse de él o modificarlo, la creencia de poder no firmar el juramento, como aquel estudiante yugoslavo que debía cumplir con su servicio militar. No sería posible diluir el antagonismo inherente a la sociedad, como lo creen algunos sectores del multiculturalismo. Este antagonismo sería el síntoma y, más propiamente, el *sinthome* de la sociedad. En consecuencia, un multiculturalista que llegara al final de la cura psicoanalítica –de hecho dejaría de ser multiculturalista–, tendría que identificarse con este *sinthome*; es decir, identificarse con este antagonismo, no in-

tentarlo diluir, lo que supondría incidir sobre el orden simbólico, modificarlo, erigir nuevos órdenes alternos. Desde esta perspectiva psicoanalítica de Žižek, un multiculturalista sería una especie de intelectual totalitario que sufre de psicosis.

Aquí cabe una pequeña acotación con respecto al psicoanálisis. Es posible que la explicación que he hecho hasta ahora de la noción de sujeto y libertad en el teórico esloveno, despierte algunos cuestionamientos en torno a la práctica psicoanalítica. En cierto sentido, es válida la idea de que, en psicoanálisis de lo que se trata es, en última instancia, de que el paciente termine por aceptar el orden.

Se sabe muy bien que al psicoanálisis se le demanda la felicidad: “Lo que se nos demanda –dice Lacan– debemos llamarlo con una palabra simple, es la felicidad” (1995: 348). Pero el psicoanálisis no está para satisfacer esta demanda. En dado caso, para ello, podríamos referirnos a la disciplina de la felicidad pensada desde Aristóteles. En ésta se hace referencia a la posibilidad del hombre para llegar a realizarse en su propio bien:

Hay en Aristóteles una disciplina de la felicidad. Muestra los caminos por los que piensa conducir a cualquiera que los siga en su problemática y que, en cada una de las vertientes de la actividad posible del hombre, realizan una función de la virtud. Esta virtud [...] que está lejos de ser tan sólo un justo medio [...] debe permitir al hombre elegir aquello que razonablemente puede hacerlo realizarse en su bien propio (Lacan, 1995: 349).

Pero en análisis no hay nada semejante a esto, dice Lacan. El asunto de la felicidad está cerrado y, más allá de que el analista no tenga aquello que se le demanda, se sabe que el Bien, de hecho, no existe:

Esto es lo que conviene recordar en el momento en que el analista se encuentra en posición de responder a quien le demanda la felicidad. La cuestión del Soberano Bien se plantea ancestralmente para el hombre, pero él, el analista, sabe que esta cuestión es una cuestión cerrada. No

solamente lo que se le demanda, el Soberano Bien, él no lo tiene, sin duda, sino que además sabe que no existe (Lacan, 1995: 357).

Garantizar que en análisis será posible hallar la felicidad o que el sujeto será capaz de realizarse en su propio bien es, sostiene Lacan, “una suerte de estafa”. Si algo puede darse al final del análisis es la posibilidad del sujeto de reconocer y enfrentarse a la condición humana:

¿la terminación del análisis, la verdadera, entiendo la que prepara para devenir analista, no debe enfrentar en su término al que la padece con la realidad de la condición humana? Es propiamente esto lo que Freud, hablando de la angustia, designó como el fondo sobre el que se produce su señal, a saber, la *Hilflosigkeit*, el desamparo, en el que el hombre en esa relación consigo mismo que es su propia muerte [...] no puede esperar ayuda de nadie (Lacan, 1995: 362).

Pero, en psicoanálisis, este enfrentamiento con la realidad de la condición humana parece tener cierto matiz. Si bien es correcta la idea de aceptación del orden en psicoanálisis, de enfrentarse a la realidad de la condición humana tal como acontece, también sería correcto lo siguiente: la aceptación del orden en psicoanálisis bien puede entenderse en el marco de la tragedia griega y, en particular, por la idea del *amor fati*. Es decir, se trata de aceptar la vida tal cual es, en todo su sinsentido, de afirmarla con todos sus detalles. Pero no se trata de un mero resignarse, pues en la aceptación del orden hay una liberación. La aceptación del orden es, paradójicamente, una redirección del camino, encontrar nuevos rumbos, por eso Lacan habla de “libertad trágica” (1995: 363). Hasta aquí la acotación.

Ahora bien, y esto es lo que nos interesa, una cosa es lo que expondría el psicoanálisis y otra la interpretación de Žižek sobre él. Si en psicoanálisis podemos entender la aceptación del orden desde la idea del *amor fati*, en Žižek no. Si fuera así habría una inconsistencia en la argumentación del filósofo esloveno: para que las tres “reacciones funda-

mentales de la izquierda al proceso de globalización” –entre ellas, ya sabemos, el multiculturalismo– sean “inapropiadas”, Žižek está obligado a suponer una noción de sujeto y libertad que rayan en el determinismo. Si la aceptación del orden, en Žižek, se pudiera relacionar con la idea del *amor fati*, nuestro autor se vería obligado a afirmar aquello que en ninguna línea de sus textos ha estado dispuesto a conceder, que el multiculturalismo puede tener cierto sentido como reacción al capital global que, en última instancia, no sería tan inapropiado como decía.

La aceptación del orden bajo la idea del *amor fati* concuerda más con las propuestas multiculturalistas que con la de Žižek. De hecho, este tipo de ideas vendrían a reforzar perspectivas como la del propio Bolívar Echeverría: el barroco acepta el orden capitalista pero en esta aceptación, paradójicamente, se afirma la libertad y la particularidad identitaria del indígena del siglo XVII, lo que posibilita una alternativa, velada, sí, pero al fin y al cabo alternativa al capitalismo. Esto jamás lo concedería Žižek, su argumentación lo obliga a sostener que no hay alternativa al capitalismo; aquí sí estamos ante una aceptación un tanto resignada del orden.

¿Qué supone, por ejemplo, la propuesta de humanizar la globalización? o ¿qué supone el enunciado: “mi intención no es frenar la globalización capitalista, pues resultaría violento; la idea es sólo desacelerarla para que sea alcanzada por un humanismo”? El superpsicoanalista esloveno pensaría que esta propuesta o este último enunciado presuponen un sujeto capaz de eludir la paradoja y tener verdaderamente libre elección. Desde la visión del filósofo esloveno, un sujeto que tenga en sus manos frenar la globalización, pero que opte por desacelerarla para humanizarla, sería diagnosticado de psicosis, en tanto está convencido de poder distanciarse del orden simbólico-capitalista. ¿Qué pensaría el superpsicoanalista, al escuchar a otro de sus pacientes proponer como alternativa al capitalismo un socialismo neobarroco aderezado de cierto indigenismo? La opinión de Žižek no variaría mucho en lo sustancial con respecto a lo que acabamos de comentar.

La réplica que estos pacientes le harían a Žižek sería más o menos como sigue. Lo mismo que Arriarán le dice a Adorno y Horkheimer (2004: 116), lo reclamaría ahora a su psicoanalista: “Doctor, su interpretación es demasiado pesimista, es unilateral y maniquea. Unilateral porque excluye el aspecto de la resistencia. Maniquea porque no advierte que la técnica, la razón y la ciencia puedan cumplir alguna vez un papel liberador”.

Dejemos de lado, por el momento, que una interpretación sea demasiado pesimista y la otra, probablemente, demasiado optimista. Incluso, a manera de paréntesis, la idea de un socialismo barroco es bastante cuestionable. ¿Un socialismo barroco?, se preguntará Bolívar Echeverría. Y es que el barroco ha sido concebido al interior del capitalismo, no como una alternativa para otro orden:

El “cuádruple ethos de la modernidad capitalista”, y el ethos barroco dentro de él, incluye distintas estrategias desarrolladas para vivir dentro de esa modernidad, sea animosamente (como el realista o el romántico) o a regañadientes (como el propio barroco y el neoclásico). Una posición de izquierda, revolucionaria, contraria a la modernidad capitalista, que busque sustituir ésta por otra diferente (anarquista, socialista, comunista), no puede adoptar ninguna de esas estrategias, puesto que lo que pretende es precisamente pasar a otra configuración de la vida social, en la que no sea necesario partir de lo ineluctable del modo capitalista de reproducir la vida humana y su riqueza (Echeverría, 2004: 126-127).

Advirtamos, pues, las nociones de sujeto contrapuestas entre Žižek y los multiculturalistas. Pensar la humanización de la globalización, a través del diálogo intercultural, o proponer una alternativa como un socialismo barroco, donde el sujeto pueda usar la ciencia y la tecnología y, bien podríamos inferir, donde el sujeto se sirva del capitalismo para liberarse, nos arroja una noción de sujeto diametralmente opuesta a la del teórico esloveno. Mientras que, para los multiculturalistas, el sujeto es todavía posible y confían en que el orden establecido depende de lo que

haga o deje de hacer éste, para Žižek, el sujeto ha quedado disminuido, prácticamente anulado y sin repercusión en el estado de cosas.

Con esta noción de sujeto y libertad en Žižek, ahora es más clara su opinión sobre el multiculturalismo. Es un sujeto bastante reducido, por momentos parece aniquilado, está inserto en una estructura simbólica, en una maraña de asuntos políticos y, fundamentalmente, de orden económico, que lo atan de pies y manos. Claro, debe ser agregado, pero sólo es agregado para que escoja lo que ya le es dado de antemano. Esto es arbitrario, se es un cínico o un irónico pero, en cualquier caso, de lo que se trata es de la aceptación del orden; un ejemplo es la democracia. Ésta constituye un orden simbólico que empuja al sujeto; es ingenuo pensar que un sujeto en específico logre barrer con la corrupción de este orden. El paquete viene completo, democracia es democracia con corrupción, sin ésta no hay aquella. Y de esto, el sujeto no tiene nada qué cambiar, le resta transitar por las sendas que le sean dadas. No habrá cambios sustanciales con la remoción de sujetos en los cargos, cualquiera debe seguir el protocolo, firmar el juramento, elegir lo correcto.

Hace unos años, el periódico *El Universal* publicó una nota en la que se analizaba el resultado de una encuesta sobre la imagen de la democracia en México (*El Universal*, 2010: s/n). Para la mayoría de los encuestados, la democracia funciona, las fallas son de los actores políticos que abusan del poder y son corruptos. Pero no sólo el público encuestado piensa de esta forma, algunos analistas y académicos comparten esta opinión. Se citan palabras de Lorenzo Córdova Vianello: “No es un problema de la democracia, sino es un problema del funcionamiento de la democracia”, y se agrega: “No es una responsabilidad achacable a esta forma de gobierno, explicó, sino a una corresponsabilidad de todos los actores políticos”. Si los actores políticos no fallan, puede extirparse la corrupción o, al menos, aminorarla. Sabemos ya la opinión de Žižek, diametralmente opuesta a ésta.

Esto nos lleva a un resultado muy inquietante. ¿Cuál es la noción de sujeto de los encuestados y de algunos de los académicos citados? En

ellos aparece una noción de sujeto capaz de influir en el orden, y de hacerlo profundamente. Este sujeto puede cambiar radicalmente el orden: construir una democracia sin corrupción. Están en el otro extremo del sujeto disminuido žižekiano. Y esta es una coincidencia sumamente sugerente con la noción de sujeto supuesta por el multiculturalismo. Puede ser un tanto apresurado, pero intuyo que, no sólo en muchos de los discursos construidos desde la intelectualidad mexicana, sino también en el saber popular de nuestra sociedad, subyace una noción de sujeto capaz de cambiar los órdenes establecidos. Un sujeto capaz de construir órdenes alternativos: una globalización humanista, un socialismo neobarroco con una pizca de indigenismo, un autonomismo o una democracia sin corrupción. Esta es la noción de sujeto que choca irremediablemente con la postura žižekiana.

Desde luego, para esta última, los teóricos multiculturalistas pierden su tiempo proponiendo órdenes alternos al capitalismo; estas propuestas corren el riesgo de convertirse en concepciones totalitarias de la realidad porque, en última instancia, no hay opción, no hay elección. Tal vez hay libertad, pero sólo para elegir lo correcto. Optar por una reivindicación étnica es una elección incorrecta, significa no haber elegido firmar el juramento. La lucha por las reivindicaciones indígenas, por ejemplo, no formaría parte de la agenda de aquel que haya alcanzado la cura psicoanalítica. El posanalizado sólo puede ser empresario.

En Žižek hay una adaptación al orden simbólico-capitalista, no liberadora, sino un tanto resignada. Otro contexto discursivo en el que el filósofo esloveno reitera su postura –para recordar la expresión de Laclau– ocurre cuando analiza la crisis ecológica desde un enfoque lacaniano. Para Žižek hay tres reacciones a la crisis ecológica que padecemos como humanidad. La primera se relaciona con aquellos que saben muy bien cómo son las cosas pero, en última instancia, no lo creen:

Sé muy bien (que las cosas son tremendamente graves, que lo que está en juego es nuestra supervivencia misma), pero de todos modos... (en reali-

dad no lo creo, no estoy realmente preparado para integrar ese hecho en mi universo simbólico, y por ello continúo actuando como si la ecología no tuviera consecuencias duraderas en mi vida cotidiana) (Žižek, 2002: 64-65).

La segunda reacción es la obsesiva: “El obsesivo se entrega a una actividad frenética, trabaja febrilmente todo el tiempo. ¿Por qué? Para evitar alguna catástrofe insólita que se produciría si él se detuviera” (Žižek, 2002: 65). Esta es la reacción propia de los que, en dado caso, se toman seriamente la crisis ecológica. La tercera reacción, según Žižek, refiere a quienes creen que el deterioro ambiental ha sido provocado por la explotación humana de la naturaleza. En consecuencia, deberíamos establecer una relación más armónica con ella:

La tercera reacción a la crisis ecológica consiste en considerarla una respuesta de lo real, un signo portador de cierto mensaje [...] la crisis ecológica aparece también como un castigo por nuestra explotación implacable de la naturaleza [...] –así– debemos cesar en nuestro modo de vida extraviado, pervertido, y comenzar a sentirnos parte de la naturaleza, acomodándonos a sus ritmos, enraizándonos en ella (Žižek, 2002: 65).

A partir de estas tres reacciones a la crisis ecológica, se trata de advertir cuál sería la respuesta lacaniana a esta situación. “¿Qué puede decirnos sobre la crisis ecológica un enfoque lacaniano?”, se pregunta Žižek, y responde: “Sencillamente que debemos aprender a aceptar lo real de esa crisis en su actualidad carente de sentido, sin cargarla con algún mensaje o significado” (2002: 65). Según nuestro filósofo, hay una brecha irreductible entre lo real y el orden simbólico. Pero las tres reacciones descritas intentarían, a su modo, suspender esta brecha o evitar el encuentro con lo real: subvalorando la catástrofe a la que podemos llegar, trabajando obsesivamente o comenzando a vivir en armonía con la naturaleza:

si aprehendemos la crisis ecológica como un núcleo traumático que hay que mantener a distancia mediante una actividad obsesiva, o como portadora de un mensaje, como un llamado a encontrar nuevas raíces en la naturaleza, en ambos casos nos cegamos a la brecha irreductible que separa lo real de los modos de su simbolización (Žižek, 2002: 66).

El enfoque lacaniano aconsejaría aceptar esta brecha como parte de la condición humana, afirma Žižek: “La única actitud correcta es la que asume plenamente esta brecha como algo que define nuestra *condición humana*” (2002: 66). No se trata de saber pero no creer, tampoco de trabajar por revertir las cosas, creyendo que, si dejáramos de hacerlo la catástrofe ocurriría y, mucho menos, se trata ahora de enraizarnos a la naturaleza: la vía es aceptar lo real de la catástrofe, como dijera Lacan y ahora Žižek: enfrentar la condición humana.

Bajo este enfoque no hay nada qué hacer. Quienes trabajan frenéticamente pierden su tiempo, aunque aún no lo sepan. Podemos inferir que, incluso cuando el obsesivo dejara de trabajar, las cosas no cambiarían mucho, pero tampoco cambiarían si siguiera trabajando compulsivamente. La tercera también es una reacción que intentaría hacer algo. Como nosotros causamos la crisis ecológica, deberíamos acomodarnos a los propios ritmos de la naturaleza, respetar su ritmo. Esto no sería más que evitar el encuentro con lo real.

Lo mismo que se dice con respecto a la crisis ecológica desde un enfoque lacaniano, según el pensador esloveno, podría decirse para la interculturalidad. Para Žižek, el sujeto supuesto por la interculturalidad sería un sujeto obsesivo. Un sujeto que trabaja frenéticamente por las reivindicaciones étnicas y está convencido de que, si dejara de hacerlo, la catástrofe se produciría, la asimilación étnica se consumiría. También sería un sujeto cuya creencia residiría –así como el sujeto intenta enraizarse a los ritmos de la naturaleza, en tanto se supone explotador de la naturaleza y, por lo tanto, ha recibido un castigo– en el enraizamiento a los ritmos de la vida comunitaria étnica, debido a que han sido los suje-

tos mismos quienes, por sus intervenciones, han erosionado esta vida, dejándola al borde del engullimiento final por parte de las estructuras dominantes.

Estas reacciones, las ecologistas y las multiculturalistas, suponen que lo real emerge a causa de las acciones de los sujetos. Esto no es así para el enfoque lacaniano. Para éste, lo real emerge contingentemente, irrumpe el orden simbólico modificando el estatus de los sujetos.

El orden simbólico es un mecanismo ciego que cambia contingentemente los destinos humanos. Si bien los sujetos creen que es por ellos, por sus acciones, por sus demandas puestas en circulación que el estatus simbólico cambia. Lo real irrumpe arbitrariamente y de manera espectacular. Aunque uno asume que esa irrupción se debe a nuestra propia intervención. Lo que sucede entonces, ante esa irrupción, es que nos aferramos más a nuestra ficción, a aquello que creemos provocó dicha irrupción –para el caso ecologista, la ficción del trabajo frenético o el enraizamiento a la naturaleza.

Las consecuencias de esto son sumamente sugerentes para nuestro trabajo. El estatus simbólico cambia por una irrupción espectacular de lo real, no por una intervención de los sujetos. Si el sujeto ocupa un lugar ahora en el ordenamiento simbólico y otro distinto el día de mañana, es por la fragilidad simbólica ante la invasión de lo real. Las cosas no dependen del virtuosismo con que el sujeto interviene en el orden simbólico; de hecho, la vida del hombre más correcto puede volverse una pesadilla por una insignificante contingencia y, por otra más, retornar a una cotidianidad apacible y placentera. Esto se verá más claramente cuando exponga al Manny de Hitchcock, en el último apartado de este capítulo.

De manera similar, para regresar al tema de la crisis ecológica, deberíamos, dice Žižek, “*renunciar a la idea misma de un ‘equilibrio natural’ supuestamente perturbado por la intervención del hombre*” (2002: 69). Si la naturaleza está en crisis es porque esta es parte constitutiva de aquella. En cierto sentido, continúa Žižek, *la Naturaleza no existe*. Al menos no existe como “círculo periódico equilibrado” que es

perturbado por el descuido humano, ese supuesto circuito es sólo una proyección humana. La naturaleza es, de suyo, turbulenta, desequilibrada, al menos eso nos dicen las recientes teorías del caos, concluye el autor.

Si Žižek tiene razón, todo el movimiento ecologista y el nuevo discurso de la sustentabilidad no tienen mucho sentido. Muchas cosas no tendrían sentido o, en el mejor de los casos, tendrían sentido para el obsesivo, pero no cambiarán nada del orden que pretenden modificar. Si tiene razón su análisis, los grupos ecologistas deberían dejar de perder el tiempo, en tanto que las cosas no se desequilibraron por el sujeto y, mucho menos, volverán a equilibrarse por su intervención. Es una situación análoga al multiculturalismo. No sólo los multiculturalistas han ido al diván de Žižek, también los ecologistas, pero aún no han llegado a entender que la “única actitud correcta”, diría el superanalista, es la aceptación del orden tal cual es. No hay nada qué hacer por el equilibrio de la naturaleza:

Cualquier intento de recobrar un nuevo equilibrio entre el hombre y la naturaleza, de eliminar de la actividad humana su carácter excesivo e incluirla en el circuito regular de la vida, no es más que una serie de esfuerzos sucesivos tendientes a suturar una brecha original e irremediable (Žižek, 2002: 68).

Entonces, es la irrupción contingente de lo real lo que cambia el destino simbólico del sujeto. El sujeto no tiene nada qué hacer al respecto. Žižek explica la tesis lacaniana de la comunicación, a través de la obra *Hablar con desconocidos* de Ruth Rendell, y aunque aquí se está hablando sobre cómo lo real posibilita la comunicación intersubjetiva, de todas formas aparece una descripción de la ceguera del orden simbólico.

El protagonista de esta obra ha sido abandonado por su esposa, quien se ha ido con otro. En cierta ocasión nuestro héroe vio un muchacho que ponía una carta en la mano de una estatua. Este muchacho es-

taba jugando con otros más. El juego consistía en que dos grupos rivales de adolescentes trataban, por medio de los mensajes dejados en la estatua, de descifrar el secreto del otro grupo. El héroe de la novela no sabe esto y piensa que se trata de un grupo de espías; un día deja un mensaje en aquella estatua con la intención de sacar provecho de esta situación: el mensaje codificado ordena la muerte del hombre con quien se fue su esposa. Este hecho suscita toda una serie de acontecimientos entre los grupos de adolescentes. Lo curioso es que aquel amante con el que se fue la esposa resulta muerto, aunque esto sucede realmente de manera accidental. Y este evento casual es interpretado por el héroe como resultado de su intervención exitosa. En cierto sentido, dice Žižek, se dio una comunicación entre dos redes intersubjetivas, el héroe y el grupo de adolescentes. Aunque percibida un tanto incorrectamente, la comunicación se dio, y se dio con éxito, según Žižek, gracias a la irrupción de un pequeño fragmento de lo real, el cuerpo muerto:

La “comunicación” se logra, pero de modo tal que una de las partes no sabe nada de ella [...] mientras que la otra parte se engaña por completo acerca de “la naturaleza del juego” [...] La red de adolescentes encarna al gran Otro, el mecanismo del significante, el universo de cifras y códigos, en su automatismo insensato, idiota, y cuando ese mecanismo produce un cuerpo como resultado de su funcionamiento ciego, el otro lado (el héroe de la novela) interpreta este hecho casual como una “respuesta de lo real”, una confirmación de que la comunicación ha sido exitosa: él puso en circulación una demanda, y esa demanda fue efectivamente satisfecha (2002: 59-60).

Más allá de la tesis sobre la comunicación, es necesario enfatizar que el orden simbólico es un mecanismo ciego que cambia, de manera contingente, destinos humanos. Aunque los sujetos estén seguros de que el estatus simbólico se modifica por sus acciones, por sus demandas puestas en circulación, no es así. La “débil telaraña simbólica” se desgarra

por la irrupción contingente de lo real, pese a que creamos que sea por nuestra propia intervención. Sucede entonces, ante esa irrupción, que nos aferramos más a nuestra ficción, a aquello que creemos la provocó.

Esto aparece explícitamente en la aventura de Casanova analizada por Octave Mannoni y que Žižek recupera. Casanova quiere seducir a una ingenua campesina, y se finge maestro del conocimiento oculto. Una noche se hace pasar por mago, en el suelo traza un círculo que, según él, es mágico, e inmediatamente comienza a susurrar una fórmula mágica. En ese preciso momento el cielo truena, relampaguea y se desata una tormenta. Asustado, Casanova se mete en el círculo que ha trazado, piensa que, debido a su juego con la magia ha recibido un castigo, y está convencido de que al interior de su trazado estará a salvo. Pero la tormenta es sólo una coincidencia, no es causa de las fórmulas mágicas de Casanova, sin embargo, se engancha aún más a su propio engaño. Explica Žižek: “Casanova cayó víctima de su propio engaño” y agrega: “La respuesta de lo real (la tormenta) actuó como un choque que disolvió la máscara del embuste. Víctima del pánico, la única salida parece ser ‘tomar en serio’ nuestra propia ficción y aferrarnos a ella” (2002: 64).

Desde estas premisas žižekianas, algo muy similar se le podría decir al multiculturalismo. Nuestro filósofo esloveno diría que los teóricos de los modelos interculturales tienen su propia ficción, así como la tiene Casanova o el hombre abandonado por su esposa. Según estos modelos, los zapotecas o los juchitecos, por ejemplo, pueden articularse audazmente a la lógica del capital sin perder sus tradiciones y, más allá de ello, pueden articularse obteniendo beneficios de dicha lógica. Esta es su ficción, sostendría Žižek, es su forma de trazar el círculo en el suelo y musitar fórmulas mágicas, su intento por retejer la telaraña rasgada. Sucedería que los zapotecas estarían seguros de incidir en el orden simbólico-capitalista. En algún momento tuvo que ocurrir una modificación en este orden y, los zapotecas o juchitecos lo asociaron a su gestión intercultural. Pero, según el análisis anterior, las modificaciones en lo simbólico sólo coinciden eventualmente con una intervención de los

sujetos. Así que esa modificación en el orden percibida por los sujetos interculturales no fue obra de su intervención, sino de una irrupción meramente contingente de lo real.

En consecuencia, no tiene caso trabajar por retejar la telaraña, para el caso del ecologista, trabajar por revertir la naturaleza deteriorada, por evitar la catástrofe. En el caso del sujeto intercultural, no tendría caso luchar por un nuevo orden incluyente de las minorías, que conserve su forma propia de pensar, su diferencia. Bien harían los sujetos en adaptarse al orden, abandonar sus ficciones, dejar de trazar círculos en el suelo. Y esta no es más que una adaptación resignada del sujeto. Si los que intentan incidir en el estado de cosas son obsesivos o psicóticos y, la “única actitud correcta” es la adaptación a dicho estado: o guardamos un silencio colectivo y renunciamos a la acción igualmente colectiva o nos volvemos empresarios. El superanalista termina por convertirse en el auténtico ideólogo del capital global, aunque él sostenga que sea Deleuze: “Hay, efectivamente, características que justifican que llamemos a Deleuze el ideólogo del capitalismo tardío” (2004: 12). No sólo el superanalista ha dejado de “mirar de frente” y ha “mirado al sesgo”, también podemos, nosotros, dejar de “mirarlo de frente”, es decir, es posible “mirar al sesgo” a la teoría žižekiana.

EL SUJETO EQUIVOCADO DE ŽIŽEK

Para sostener que el multiculturalismo no es más que la ideología del capital global, es necesario, en última instancia, suponer un sujeto con no muchas oportunidades de incidir en el orden social-simbólico. Un sujeto incapaz de repercutir en el orden y al que sólo le resta integrarse en él. Los teóricos del multiculturalismo, como lo hemos visto, no comparten esta postura; se sitúan en el otro extremo. Para ellos, el multiculturalismo no es una mera ideología capitalista y, de manera similar, esta postura sólo se sostiene por la noción de sujeto que se está suponiendo, uno contrario al de Žižek. El sujeto del multiculturalismo es capaz de

cambiar el orden dado por el capitalismo y proyectar otro, un nuevo orden alternativo, uno en el que no se niega totalmente la lógica del capital y se puede “convivir” con él, articularse a él desde la diferencia y autonomía de los diversos grupos.

El sujeto que supone Žižek proviene de sus influencias hegelianas y lacanianas, pero también de su lectura sobre la cultura de masas. En particular, el análisis que hace de las películas de Alfred Hitchcock nos muestra un sujeto incapaz de incidir en el espacio público. No es que sólo aparezca esta noción de sujeto en Hitchcock, hay otras nociones y sentidos pero, sin duda, es una noción que, según el filósofo esloveno, tiene un lugar destacado en su filmografía. Además, es esta la noción de sujeto que corresponde con sus reflexiones en torno al multiculturalismo. El sujeto que Žižek supone para el estudio del multiculturalismo es uno construido, aunque a veces no tan explícitamente, a partir de su lectura del psicoanálisis, la dialéctica hegeliana y sus análisis literarios y de la cultura de masas. Por eso aquí cabe agregar un pequeño apunte en torno a Hitchcock.

Según Žižek, el Hitchcock “más puro” está en *El hombre equivocado*. El catolicismo y, más precisamente, el jansenismo de Hitchcock configuran el filme. El contexto está dado por la relación entre la virtud humana y la gracia divina: la salvación de los individuos no está asociada a la primera, sino que depende de la segunda. Dios decide quién se salva y quién no, de manera contingente y accidental, sin apelar al carácter o acciones de los sujetos. No importa qué tanto hagamos o dejemos de hacer como individuos; esto poco afecta nuestra posibilidad de salvación, en dado caso, actuaremos virtuosamente porque ya hemos sido salvados de antemano.

En el universo de Hitchcock, el Destino interviene de manera accidental, contingente, modifica radicalmente el orden simbólico de los individuos y determina el diminuto destino humano. No importa si hemos sido virtuosos, en cualquier momento nuestra vida puede volverse una pesadilla. El mecanismo es ciego respecto del orden simbólico. En *El*

hombre equivocado, Christopher Emanuel Balestrero, conocido como Manny, es acusado erróneamente de ser el ladrón del vecindario y, a partir de ahí, su destino vira de forma extrema, su cotidianidad es desequilibrada sin la mínima justificación. Y es que la intervención del Destino “de ningún modo [está] fundada en las propiedades inmanentes del sujeto” (Žižek, 1994: 156). No hay nada que el héroe pueda hacer al respecto.

Manny es músico, toca el bajo en el Stork Club y lleva una vida tranquila con su esposa Rose y sus dos hijos. La pesadilla comienza cuando es confundido con un hombre que ha estado cometiendo atracos en el vecindario. Manny encaja con la descripción física del ladrón y ha sido identificado por varios testigos. Así, una noche, agentes de la policía lo esperan fuera de su domicilio y lo arrestan para someterlo a un interrogatorio. Manny está impaciente y preocupado por el error cometido contra él. Durante el interrogatorio esta actitud de Manny parece corroborar la hipótesis de los detectives respecto a su culpabilidad. Por eso uno de los agentes no se cansa de repetirle: “Si usted es inocente, no se preocupe por nada. Sólo los delincuentes deben preocuparse”.

Un detalle más parece darles la razón a los detectives. En el asalto, el ladrón había pasado una nota a una de las empleadas que atendía la ventanilla. Los detectives quieren confirmar si es que la letra de Manny coincide con la de la nota, así que le ordenan escribir lo que la nota dice, le dictan y el músico escribe. Resulta que la letra es muy similar. Más todavía, en un segundo dictado, Manny deja incompleta la última palabra, curiosamente, el ladrón también ha dejado incompleta la misma palabra. Ambos han escrito “draw”, cuando querían decir, “drawer”. Una vez que los testigos han identificado a Manny como el ladrón, y con el mismo error en la última palabra de la nota, parece que todo está claro para los detectives.

En todo este tiempo su esposa lo ha estado esperando, está muy preocupada por él. Manny solía llegar puntual a su casa y había prometido ensayar esa noche con sus hijos. La madre de Manny le dice a Rose que no tiene por qué preocuparse, dice la madre: “Antes me preocupaba

—por Manny— a veces... pero porque era tan correcto”. Sin embargo, para la Ley parece que no importaba tanto este lado de Manny, sino que su culpabilidad se estaba “verificando” a través de los procesos establecidos.

Manny y su esposa se ven obligados a recurrir a un abogado. Éste les recomienda que recuerden dónde estuvieron los días cuando los robos fueron cometidos. La familia Balestrero recuerda muy bien en dónde estuvieron, se habían ido de vacaciones. Comienzan a investigar, con los dueños del hotel donde se hospedaron, los nombres de las personas con quienes convivieron aquellos días. El primero es el señor Lamarca y, el segundo, el señor Molinelli. Los Balestrero buscan a estas personas para que testifiquen que esos días estuvieron juntos. Pero lo absurdo es que ambas personas han muerto.

A partir de entonces, Rose parece enloquecer. Manny le dice: “En los últimos días parece que no te importa qué me pase en el juicio” y su esposa contesta: “¿No ves que de nada sirve preocuparse? Hagas lo que hagas, todo está en tu contra”. Rose termina por ser internada en un manicomio. “Está enterrada en un derrumbe de miedo y culpabilidad”, dice el médico que ha recomendado su ingreso al manicomio, y concluye: “Ella sabe que está en una pesadilla pero de nada la ayuda saberlo. No puede salir”.

Manny seguirá su defensa acompañado solamente de su abogado. Durante el juicio, el músico reza todo el tiempo, pero se cansa de la situación. En un primer momento, el juicio es declarado nulo, por una indisciplina del jurado; Manny pasará de nuevo por todo el proceso del juicio. Esto lo agota. En una ocasión, le dice a su madre que preferiría haber sido juzgado como culpable, para que las cosas terminaran. Ante el desánimo del héroe, su madre le insiste en que no deje de rezar. En una escena Manny está rezando con su rosario en la mano, desde el fondo de la pantalla comienza a aparecer un hombre caminando por las calles del vecindario, con gabardina y sombrero. El rostro de este hombre termina por superponerse con el de Manny. A través de esta imbricación, nos hemos dado cuenta, como espectadores, de que el rostro del músico

y el de aquel hombre se asemejan mucho. La toma que sigue muestra a este nuevo personaje ingresando a una tienda para asaltarla, pero su intento fracasa, los trabajadores de la tienda lo someten y llaman a la policía. El verdadero ladrón es capturado.

Todo se esclarece. A Manny lo habían confundido con el verdadero ladrón. Parecen gemelos, así aparece en uno de los diarios locales: “Sospechoso de robos tenía un doble”, y muestran las fotos de ambos. Manny ya no será enjuiciado. Así que nuestro héroe visita a Rose, lleva el periódico y le dice: “Ya no habrá juicio [...] atraparon al hombre indicado. Saben que soy inocente”. Sólo dos años después, Rose sale del manicomio y puede rehacer su vida con Manny y sus hijos. Así termina la película.

El estatus simbólico de Manny cambia radical y repentinamente a causa de circunstancias azarosas. Algunas personas víctimas de los atracos han confundido a Manny con el ladrón, y lo han inculpado con su testimonio. Manny ha cometido el mismo descuido ortográfico que el ladrón. Todo esto son meras coincidencias, sin importancia real para los protocolos del orden establecido, como tampoco importa que Manny sea, de hecho, un hombre correcto en su vida. La pesadilla se completa cuando, de manera absurda, mueren Lamarca y Molinelli. A estas alturas, la “única actitud correcta” es la de Rose: de nada sirve preocuparse, hagan lo que hagan ella y Manny, la suerte ya está decidida, su esposo será declarado culpable. Parece como si Rose acabara de leer a Žižek.

Así como la vida de Manny se volvió una pesadilla por una coincidencia arbitraria, por una circunstancia casual, por otra más retorna a su curso sereno. No fue por la defensa de Manny y su abogado ni por las investigaciones de la policía, muchos menos, diría Žižek, por lo rezos del músico –lo que sería más bien su ficción–. El ladrón verdadero es capturado sólo circunstancialmente y la situación es aclarada. Dice Manny, como acabamos de ver, hacia el final de la historia: “atraparon al hombre indicado”.

Queda una duda con respecto a este “hombre indicado”. Cuando este es sometido por los trabajadores de la tienda, les suplica lo perdo-

nen, les dice: “¡Nunca he hecho esto antes! Déjenme ir. Tengo hijos. No lastimé a nadie”. Cuando los testigos corroboran la identidad de este nuevo ladrón, vuelven a elegir el número cuatro de la fila de personas que les presentan en la estación de policía, el mismo lugar donde estaba Manny cuando lo inculparon. La pregunta es si este nuevo hombre es realmente el hombre indicado y no, una vez más, el equivocado: el cuarto en la fila puede ser cualquiera. Pudo haber intentado asaltar la tienda, pero quizá no es responsable de los otros atracos y en verdad esa era la primera vez que lo intentaba.

El universo de Hitchcock ha sido asociado al pensamiento inglés, a la teoría de las relaciones externas y al empirismo. Esto lo recoge el filósofo esloveno de Gilles Deleuze. Según esta idea, los objetos están insertos en una red contingente de relaciones externas que los determina. De ahí que el empirismo inglés se haya resguardado en esta idea para oponerse a la tradición continental, la cual aseguraba la explicación del objeto y su desarrollo a partir de sus potencialidades intrínsecas. En este sentido, el héroe de Hitchcock estaría inserto en una red de relaciones externas y, más concretamente, en una red simbólica o red de una estructura simbólica intersubjetiva que determina su verdad. En síntesis:

El hombre equivocado presenta con la mayor fuerza el trasfondo ideológico del “universo de Hitchcock”, en el que los héroes están a merced del “*Dieu obscur*”, del Destino impredecible condensado por las gigantescas estatuas de piedra que aparecen regularmente en sus películas [...] Estos dioses están ciegos en su bendita ignorancia; su mecanismo funciona con independencia de los pequeños destinos humanos: el Destino interviene a la manera de una coincidencia contingente que modifica radicalmente el estatuto simbólico del héroe (Žižek, 1994: 158-159).

El caso de *Psicosis* es también muy significativo para la relación entre sujeto y Destino, al menos es otra de las películas en la que nuestro teó-

rico esloveno concentra su atención. *Psicosis*, entre muchos otros aspectos, representa una crítica a la ideología norteamericana, la cual vincula la decisión interna de los sujetos con su actualización social, a la manera de una “armonía preestablecida entre el Adentro y el Afuera”. Para esta ideología bastaría con que uno se decidiera internamente para que nuestra decisión se instrumentara automáticamente en la realidad social. En *Psicosis*, nos recuerda Žižek, cuando Marion decide regresar a su lugar en la comunidad y pagar su deuda con ésta, es asesinada. Su decisión no se llevará a cabo en el espacio público, intersubjetivo. Las cosas en el espacio público no se modifican por la simple decisión interna de los sujetos:

La oportunidad del asesinato de Marion se funda, por lo tanto, en una burlona crítica ideológica cuidadosamente elegida: nos recuerda que vivimos en un mundo en el que un abismo insuperable separa la “decisión interior” de su actualización social, es decir, en el cual (en contraste con lo que sostiene la ideología norteamericana prevaleciente) definitivamente no basta decidirse para lograr cualquier cosa (Žižek, 1994: 172).

Al menos, una de las concepciones de sujeto de Hitchcock refiere a la integración del sujeto al orden simbólico. El sujeto, en este sentido y como hemos visto, haría mejor en acomodarse en el orden, en adaptarse a él. Los cambios en el estatus simbólico no son por incidencia del sujeto, sino por la intervención contingente del Destino. Como en el caso de Manny, ingresa a la cárcel por una casualidad y, por otra, sale en libertad. La capacidad que Manny y su abogado pudieron tener para la defensa del caso no tuvo ninguna incidencia en el espacio público. El espacio público, por una confusión, condenó a Manny. El lugar del músico en este espacio no obedeció a sus capacidades o virtudes, de ser así, nunca hubiera estado allí. Si algo le preocupaba a la madre de Manny era que fuera tan correcto. Pero las cosas no dependieron de qué tan correcto o no fuera nuestro músico. El sujeto es integrado contingentemente a un

lugar en el orden simbólico y, de la misma forma, es reubicado en otro, sólo resta adaptarse a este orden. Los intentos por cambiarlo son fallidos y los que intentan cambiarlo quedarán asociados a una cierta patología.

Žižek diría que Manny se convirtió en un neurótico obsesivo. Recordemos, el obsesivo es aquel que trabaja frenéticamente y cree que, si dejara de hacerlo, caería sobre él una gran catástrofe. Manny no deja de insistir en probar su inocencia. Pero no importa cuánto trabaje, trabajó o hubiera trabajado, su lugar en el espacio público estaba definido. Un Manny posanalizado no podría asociar el padecimiento de una catástrofe con el hecho de haber dejado de trabajar. En este sentido, no tendría por qué trabajar en cambiar las cosas, al menos no trabajaría frenéticamente. No habría razón para desgastarse tanto en señalar que se ha cometido una injusticia con él, al fin y al cabo, el estatus en el orden ya fue decidido.

Así, este concepto de sujeto que advierte Žižek en Hitchcock nutre todavía más el que he tratado de definir desde su lectura de Hegel y Lacan. Este es el concepto que implícitamente supone al momento de criticar al multiculturalismo. Sin embargo, no podemos pasar por alto otros matices que aparecen en el análisis de Hitchcock.

Hay otra noción de sujeto que, según Žižek, también está presente en Hitchcock. Es una distinta de la que aparece en su análisis de *El hombre equivocado*. En este filme, el sujeto está integrado al orden simbólico, en *Psicosis* aparecen al menos dos nociones de sujeto. Una crítica la armonía establecida entre la decisión interna de los sujetos y su actualización social, propia de la ideología norteamericana; y la otra remite a la imposibilidad de que el sujeto sea integrado a lo simbólico; aquí, el sujeto está más allá de lo simbólico.

Cabe, en este punto, una pequeña referencia en virtud de esta última distinción, en tanto se relaciona directamente con el tema del multiculturalismo y la crítica žižekiana. El filósofo esloveno, insisto, sólo puede afirmar que el multiculturalismo es la ideología del capital, si supone un sujeto prácticamente determinado por el orden simbólico.

Un sujeto como el que aparece en *El hombre equivocado*. No podría dirigir su crítica al multiculturalismo y suponer, al mismo tiempo, un sujeto como el que aparece en *Psicosis*. Aquí estamos ante un sujeto paradójico, que deviene al final de un proceso dialéctico y que está más allá de lo simbólico. Me refiero a la segunda noción que enuncié de *Psicosis* en el párrafo anterior.

En *Psicosis* advertimos lo siguiente. El sujeto es diferenciado de la subjetivación, no son lo mismo; para Žižek el sujeto está “más allá” de ella. Se toma como sinónimo de subjetivación, subjetividad. Así, podríamos decir que el sujeto está “más allá” de la subjetividad. El término subjetivación se asocia al de orden simbólico. Subjetivación es reconocer el orden simbólico y nuestro lugar en él. Subjetivación es integración a este orden: “subjetivación *qua* integración simbólica”. Decir que el sujeto está más allá de la subjetivación es decir, a su vez, que está más allá del orden simbólico y del lenguaje, del “muro del lenguaje”. No está ligado por el “pacto simbólico”. El sujeto es la “cosa inerte” no integrado a lo simbólico. Es la “cosa inaccesible”, resistente a la subjetivación. No puede tener un significante, pues implicaría caer en la red del lenguaje, hallar un lugar en el seno del orden simbólico. Tampoco puede significar, dar significado, en el sentido de que, a través de la subjetivación dota de significado a una “serie de acontecimientos y asume su propio destino simbólico” (Žižek, 1994: 180-181).

Žižek identifica al sujeto con “el abismo ‘impersonal’ que enfrentamos con la mirada de Norman a la cámara”, por eso, el sujeto es “idéntico a la mirada del Otro”. También lo identifica con la “visión de Dios” que alcanza la cámara en una de las tomas de *Psicosis* –de hecho, el sujeto emerge con su mayor pureza en estas tomas, cruciales para el filme–. Se refiere a la visión, a la toma que cubre toda la escena: “la visión desde arriba de todo el plano”. En el asesinato de Arbogast: “la toma, desde arriba, del segundo piso y la escalera en la ‘casa de la madre’”, pero también la escena donde Norman lleva al sótano a la madre (Žižek, 1994: 183-184).

Pero el sujeto, además de ser asociado con esta “visión de Dios”, también es identificado con la mirada del objeto, con la mirada imposible del Objeto-Cosa. El sujeto ve a través de los ojos de la Cosa asesina. Seguimos con *Psicosis* y la escena del asesinato del detective. Cuando Arbogast comienza a subir la escalera e intuye la presencia del asesino o asesina, desea tener una visión más amplia de la escena. Esta visión nos la da Hitchcock: la visión de Dios, desde arriba, donde vemos entrar en la escena a la Cosa asesina acercándose al detective. Unos segundos después, vemos, por medio de la mirada asesina, la forma en cómo Arbogast es acuchillado. En esta escena hemos pasado de la “visión de Dios” a la mirada de la Cosa en sí misma; es decir, de la histeria a la perversión:

la histeria es definida por la identificación del deseo del sujeto con el deseo del otro (en este caso, del deseo del espectador con el deseo inquisitivo de Arbogast *qua* personalidad diegética), mientras que la perversión envuelve una identificación con la mirada “imposible” del objeto-Cosa en sí mismo: cuando el cuchillo corta el rostro de Arbogast, lo vemos a través de los ojos mismos de la Cosa asesina “imposible” [...] desde el sujeto que atisba con angustia el espacio que tiene ante sí, buscando huellas de “más de lo que encuentra el ojo”, es decir, de la Cosa materna misteriosa, a *la mirada de la Cosa misma al sujeto* (Žižek, 1994: 184).

En la escena relatada advertimos la triada que constituye una “negación de la negación”. En un primer nivel, Arbogast, al subir la escalera, entra en un dominio desconocido donde todo es percibido desde el deseo y la angustia del sujeto –un suspenso convencional, dice Žižek–. Este primer nivel es obliterado por la “visión de Dios”. Desde esta visión objetiva se niegan los intereses del sujeto –un segundo nivel–. A su vez, en un tercer nivel, se niega esta “visión de Dios” a través de la visión del asesino. Al inicio está el sujeto convencional que será negado por la “visión de Dios”, esta, a su vez, será negada por la mirada de la Cosa y, así, ha-

bremos de retornar al sujeto, pero no ya al convencional, sino al que está más allá de la subjetivación (Žižek, 1994: 187).

Tenemos, entonces, una noción de sujeto convencional y una noción paradójica. La noción de sujeto convencional, enmarcada en un suspenso convencional, está representada, en este caso, por Arbogast, el detective con una visión limitada que, en definitiva, encuentra un lugar en el orden simbólico. El primer nivel de aquella triada, que constituye una negación de la negación, plantea un sujeto que no es el que está más allá de la subjetivación. El sujeto que sobrepasa el orden simbólico, la subjetivación, es el sujeto en quien confluyen, paradójicamente, aquel par de perspectivas: la “visión de Dios” y la mirada de la Cosa –ambas son tomas codependientes–; la primera permite no confundir la mirada imposible de la Cosa con cualquier otra visión simple de uno de los sujetos diegéticos identificables fácilmente. Es el sujeto que surge una vez que la triada se ha completado. En cierto sentido, la Cosa se “vuelve” sujeto –lo mismo sucede con la “visión de Dios”–. La Cosa, entonces, no se subjetiviza y, mucho menos, se hace accesible. Lejos de ello, cuando vemos a través de los ojos de la Cosa, su Alteridad radical se intensifica.

En cierto sentido, hay un antagonismo entre la “visión de Dios” y la mirada de la Cosa, aunque también existe una coincidencia absoluta. Son un mismo elemento inscrito en dos superficies, dice Žižek. También se aprecia esto en *Los pájaros*, donde esa visión se convierte en la mirada de la Cosa. Y es este vínculo paradójico, entre la “visión de Dios” y la mirada de la Cosa, lo que define al sujeto: *“este vínculo umbilical que prende el Todo a su mancha es la paradoja absoluta que define al sujeto”* (Žižek, 1994: 190).

Cuando Žižek sostiene que el multiculturalismo es la ideología del capital supone un sujeto convencional, del primer nivel. Sólo así se explica su postura, es decir, sólo es dable pensar la asimilación del sujeto multicultural al orden capitalista, cuando entendemos que los sujetos son, como el caso de Arbogast o Manny, sujetos integrados al orden simbólico. El sujeto que se supone en el multiculturalismo no puede ser aquel en el que coinci-

den paradójicamente la “visión de Dios” y la mirada de la Cosa. Esta noción de sujeto, como sabemos, está más allá de la subjetivación y, por lo tanto, del acomodo al orden simbólico. Si el multiculturalismo supusiera este sujeto no podría ser, en última instancia, una mera ideología del capital, en tanto este sujeto no se integra al orden simbólico-capitalista.

CONCLUSIÓN

No ha sido mi intención dismantelar el par de posturas puestas en contraste, lo cual, de hecho, está fuera de mi alcance. Cada postura, la de los modelos interculturales y la de Žižek, proviene de una tradición que la sostiene y dota de sentido. Y las tradiciones, ciertamente, no se desmoronan por un ejercicio reflexivo como el que he intentado hacer hasta aquí. Sí podemos advertir vacíos en la argumentaciones y alcanzar una comprensión más amplia de las tesis generales a través del conocimiento de sus presupuestos.

El argumento a favor de la interculturalidad no deja de tener dificultades. En el contraste que desarrollé entre Žižek y los modelos interculturales apareció, entre estos, una definición más o menos compartida de interculturalidad. Una definición que fue necesario explicitar. Hay un patrón de ideas presente en cada modelo que solamente notamos al momento de la discusión con la postura contraria. Es un patrón implícito y cada uno lo nombra de muchas maneras. Ese es el patrón que hace entendible lo que significa interculturalidad, la cual es fuertemente cuestionada cuando entra en debate con la crítica de Žižek. Por momentos, parece como si los modelos no tuvieran muchos recursos argumentativos para contener el embate del pensador esloveno.

En este contraste no sólo el argumento de los modelos comienza a mostrar sus vacíos –pareciera como si, en cierto momento de la discusión, se volviera repetitivo y, por lo tanto, predecible–, al argumento žižekiano le sucede algo similar. Cuando éste socava las propuestas multiculturales, deja entrever, al mismo tiempo, algunos de sus aspec-

tos cuestionables. También Žižek se vuelve un tanto predecible. Al fin y al cabo, las mayores virtudes pueden devenir en los mayores vicios: Žižek reitera su argumento en distintos contextos discursivos.

Un vacío en un argumento no significa que la propuesta general sea errónea, falsa, carente de sentido y deba abandonarse. Estoy muy lejos de esta opinión. Un vacío argumentativo puede ser más bien una manifestación propia de los supuestos teóricos, en los cuales esta propuesta se arraiga. Žižek se vuelve reiterativo en sus argumentaciones y llega a consecuencias radicales con respecto a la diferencia. Pero es así porque parte de determinados supuestos que condicionan sus opiniones. Este segundo capítulo se esforzó por precisar uno de estos supuestos y, con ello, hacer más comprensible su postura. No es para estar o no de acuerdo con él, sino para comprender mejor el ángulo desde el cual mira.

Si asumimos un sujeto bajo una concepción žižekiana, los modelos interculturales no tendrían mucho sentido, más que como ideología capitalista. Un sujeto libre en términos formales o que elige forzosamente, que es libre sólo para elegir lo correcto; un sujeto que es la distancia desde la cual la sustancia se aprecia a sí misma como algo extraño; un sujeto concebido bajo el marco dado por las premisas: él es yo y un yo que es parte de su propio horizonte; un sujeto cuya única actitud correcta es la adaptación al orden simbólico capitalista y, cualquier otra, es patología; un sujeto así es, en otras palabras, un sujeto que o guarda silencio y renuncia a la acción o se vuelve empresario. Por eso son inviables para Žižek los modelos interculturales, porque pretenderían ir más allá de esa disyunción sin caer en una patología. Žižek y los modelos mantienen perspectivas diametralmente opuestas, porque opuestas son las nociones de sujeto que están suponiendo.

III. APUNTES PARA UNA RAZÓN DISIMULADORA

LA DISCUSIÓN ESTABLECIDA EN EL PRIMER CAPÍTULO, entre Žižek y los modelos interculturales, no dejará de ser importante para entender la capacidad argumentativa de ambas posturas. Pudo parecer, por momentos, que en este enfrentamiento argumentativo alguna de las posturas se desmantelaba. Sin embargo, el par de tesis presentadas aquí se arraigan en tradiciones del pensar en las que encuentran sentido. Difícilmente estas tesis se derriban por el mero ejercicio contrastivo entre las razones que ofrece cada una, incluso, poniendo al descubierto las correspondientes carencias argumentales.

La tarea del segundo capítulo fue identificar parte de la tradición en la que se inserta Žižek. Más allá de entrever las consecuencias radicales de su postura, se hizo oportuno comprender por qué llega a esas consecuencias. Cuando hemos apreciado parte de la tradición desde la cual está mirando, entendemos mejor el sentido de su opinión con respecto al multiculturalismo. Lo mismo pasa con los modelos interculturales. En el contraste argumentativo parecen minados, como si les faltaran razones suficientes con las cuales sostenerse, como si sólo pudieran ser modelos de patologías. Pero cuando conocemos sus supuestos, su propuesta general adquiere un sentido más amplio, no desdeñable porque su dimensión argumentativa tenga vacíos. Estos serán ineludibles y son propios del condicionamiento en el que quedaremos inmersos al partir de una tradición específica.

Ya intenté explicitar el sujeto que supone Žižek, lo que nos obligó a conocer la tradición en la que se afianza. Este tercer y último capítulo intentará hacer lo propio con los modelos interculturales. Aquí, el esfuerzo está dirigido a reconocer la tradición de la que procede el sujeto supuesto por los modelos, y que les permite proyectar órdenes diferentes a los del pensador esloveno. Mi propuesta es entender esta tradición a partir de la idea de disimulación.

Explicar esta tradición es posible a través de nuestra comprensión del pensar filosófico que viene desarrollándose a lo largo de los años, pero también exige recurrir a otras expresiones del pensamiento. Desde estas otras expresiones del pensar se advertirán detalles que pasarían desapercibidos a una recepción del asunto basada únicamente en la comprensión de textos filosóficos, aunque esto no quiere decir que dejemos de comprender filosóficamente aquellas otras expresiones. En adelante, esta será la forma particular de “mirar al sesgo” a los modelos interculturales.

Žižek retoma la expresión “mirando al sesgo” de la obra *Ricardo II*, de Shakespeare. En ésta, la Reina se encuentra triste por la partida del Rey a una expedición bélica. Bushy, uno de los personajes de la obra, le dice a la reina que su congoja depende de la perspectiva con que se le mire:

Bushy: Como las perspectivas, que miradas de frente
 Sólo muestran confusión; miradas al sesgo
 Distinguen formas: de este modo su dulce majestad,
 Mirando al sesgo la partida de su señor,
 Encuentra más formas de aflicción que él mismo

Así, Žižek “mira al sesgo” al edificio lacaniano, recurre a una lectura y análisis de la cultura de masas, que le permite acceder a detalles menudos de esta edificación, inapreciables para una “mirada de frente” de Lacan, es decir, para una mirada o acercamiento predominantemente académico. Lo mismo sucede con el concepto de sujeto que supone. El sujeto žižekiano se define a partir del psicoanálisis lacaniano y la dialéctica hegeliana, pero también, a través de una lectura muy peculiar de la cultura contemporánea de masas. Desde la perspectiva que proporciona esta lectura y el entrecruzamiento con la teoría de Lacan y Hegel, se “mira al sesgo” al sujeto, no se le “mira de frente”.

Análogamente a esta forma de proceder, este capítulo tercero plantea la idea de “mirar al sesgo” los modelos interculturales, la noción de

sujeto que asumen y, por ende, la tradición de pensamiento de la cual se originan. “Mirar al sesgo” significa no sólo buscar la comprensión del pensamiento filosófico de esta tradición –lo cual sería una “mirada de frente”–, sino también la de otras expresiones del pensamiento, como la literatura, la historia, el teatro o el cine; incluso la comprensión de casos específicos de la cultura de masas en México. Además, habrá que llevar a cabo, claro está, el cruce correspondiente entre la expresión filosófica y las otras expresiones del pensar.

Esta manera de “mirar al sesgo” se acerca a la idea de Bajtín con respecto a la relación entre el yo y el tú: éste tiene un excedente de visión sobre aquél, desde el cual se puede constituir el horizonte de ese yo, y viceversa. Algo similar pasa con el pensamiento filosófico y otras expresiones del pensar. Se apreciará cómo, a partir de éstas, encontraremos un excedente de visión ausente en el texto filosófico. No obstante, para este tercer capítulo sólo esbozo esta idea de “mirar al sesgo” a los modelos. De hecho, únicamente muestro la potencialidad de esta forma de “mirar”, recurriendo a otro tipo de expresiones del pensamiento, además del texto filosófico. Sólo sigo, hasta cierto punto, la forma de proceder de Žižek. La idea de “mirar al sesgo” los modelos sirve de orientación para esta última parte de mi trabajo, pero no significa que agote todo el abanico de recursos que sugiere Žižek. Retomo de él la idea de abrir la investigación hacia otras expresiones del pensamiento, por eso retomo una sátira, algunos recursos históricos y el correspondiente cruce con la expresión filosófica del pensamiento.

No busco una comprensión y explicación vasta, ni mucho menos completa de la tradición en la cual están inmersos los modelos interculturales; intento dejar dibujada esta idea y, con cierta medida, comenzar a ensayarla. Se trata sólo de un ejercicio aproximativo a otro más amplio, que bien podría constituir todo un proyecto aparte de investigación. No podría hacer una precisión exhaustiva de esta tradición, sólo intento dejar algunos apuntes que muestren una idea general de la misma.

Este último capítulo se compone de tres subapartados. El primero, “De la ‘fusión cultural’ entre las clases medias y la aristocracia y su noción de sujeto”; el segundo: “El supuesto de la libertad como antecedente para los modelos interculturales”; y el tercero: “La razón disimuladora”. En el primero expongo la noción de sujeto presente en las relaciones que describe Norbert Elías con referencia a las clases medias y la nobleza. Con ello pretendo ilustrar aún más la importancia de identificar la concepción de sujeto para los modelos interculturales. En el segundo retomo algunas ideas que surgen de la conquista española de América, básicas para pensar la interculturalidad. En el tercero expongo la idea de la disimulación en el sujeto. Para ello remitiré a la visión de Bolívar Echeverría sobre los indígenas de la Colonia, al análisis de una sátira titulada: “Ordenanzas del Baratillo de México” y a los Títulos primordiales y al friso “El mono y la centauresa”.

Sólo resta señalar que, cuando identifico el sujeto que los modelos suponen, a través de una exploración de la tradición de pensamiento en la que se arraigan, acabo replanteando el asunto de estudio. La “mirada al sesgo” de esta tradición terminará conduciéndonos a una categoría: *la razón disimuladora*. Desde esta categoría se hará una relectura y un replanteamiento de los modelos interculturales con la intención de construir una alternativa al sujeto que éstos suponen y al que supone Žižek.

DE LA “FUSIÓN CULTURAL” ENTRE LAS CLASES MEDIAS Y LA ARISTOCRACIA Y SU NOCIÓN DE SUJETO

Los valores de las clases medias en ascenso, que explica Norbert Elías, y su correspondiente “fusión cultural” con los valores de la aristocracia, son más comprensibles al advertir la concepción de sujeto que, para algunos como Charles Taylor, constituye un cambio en la mentalidad de esa época. El sujeto moderno es un sujeto autónomo, soberano, libre del aprisionamiento de la magia, de las “misteriosas fuerzas externas”, dice Charles Taylor. Aunque no deberíamos pasar por alto la opinión de

Agamben sobre la raíz mística de este sujeto: “el sujeto moderno de la experiencia y el conocimiento [...] tiene sus raíces en una concepción mística [...] Por medio de la ciencia, de hecho la mística neoplatónica y la astrología hacen su ingreso en la cultura moderna” (2004: 20). Sin embargo, la imagen que termina por consolidarse del sujeto moderno es la de la autonomía. Desde el siglo xv al xviii hubo una preocupación insistente por las brujas, lo que, para Taylor, lejos de ser un reforzamiento de una identidad influida por la “posesión”, constituiría la transición hacia el nuevo sujeto autodefinido que trascenderá el orden del logos óntico (2006: 266).

Cuando Taylor usa el término de “mentalidad” se refiere a la transición de la concepción del logos óntico al sujeto soberano. Esta transición es un cambio de mentalidad. La concepción del logos óntico es una noción de la Antigüedad, las teorías del conocimiento de Platón y Aristóteles son representativas de ésta. En ellas, el conocimiento verdadero no se localiza únicamente en el sujeto sino, principalmente, en la realidad. Esta concepción será cuestionada. La localización del conocimiento, de las ideas y valoraciones, en la modernidad, está en la mente del sujeto: “Para el sujeto moderno desvinculado, el pensamiento y la valoración se ubican en la mente en un sentido nuevo y más intenso porque las mentes son ahora el lugar *exclusivo* de dichas realidades” (Taylor, 2006: 260). Esto es claro en Descartes, para él, las ideas son contenidos de la mente, para Platón, las Ideas son ónticas.

El sujeto moderno no está vinculado “por naturaleza” a una autoridad. Este vínculo se crea, incluso por consentimiento del propio individuo. El individuo es soberano: “sus metas paradigmáticas han de encontrarse en él y no dictadas por el orden mayor del que forma parte” (Taylor, 2006: 267). La existencia de la comunidad ya no se da por su puesta en este sujeto. La comunidad ahora es explicada por el consentimiento previo del individuo, entonces, hay un nuevo sentido en la idea de contrato. Es curioso ver cómo el matrimonio “comenzó a verse como una relación contractual libre entre las partes” (Taylor, 2006: 269). Y es

curioso advertir cómo no puede entenderse del todo esta visión del individuo soberano, sin entender el rol que jugaron las sociedades calvinistas, concretamente los puritanos. La “sociedad de los salvados” era formada por el consentimiento de los individuos que, a su vez, fueron capaces de romper los lazos con su propia familia. Aunque después, dicha sociedad, se volvió prácticamente incuestionable.

La idea del individuo soberano hace más comprensibles los valores de las clases medias en ascenso que describe Elias. Las clases medias crearon sus vínculos con la autoridad y lo hicieron por su propio consentimiento. Sus metas paradigmáticas se encuentran en su propio seno y no en el orden estamentario dado “por naturaleza”. El cambio de mentalidad, que es también cambio en la identidad del sujeto, amplía el campo de visión sobre las clases medias en ascenso. Elias refiere a una fusión cultural entre éstas y la nobleza. Las clases medias terminaron por mezclar sus propios valores con la normatividad de la aristocracia. Los valores de las primeras parecían no ser suficientes y tuvieron que recurrir a los de la segunda, al “código maquiavélico”: “Intentarían pues, incluir la fe de su código normativo igualitario y humanista tradicional [...] uniéndola a la convicción de que, en la relaciones entre Estados, debía tener prioridad un irrestricto interés propio” (Elias, 1999: 172).

La idea de nación emerge en este proceso cuando las clases medias ascienden a puestos de dirección del Estado. La nación será ahora la que permite cohesionar al colectivo. El credo nacionalista surge en el seno de las sociedades masificadas altamente industrializadas, donde la obediencia al príncipe no era suficiente para enfrentar los conflictos con otras sociedades. Dicho credo también servirá como instrumento de gobierno, para fines internos. Las clases dirigentes, al entrar en conflicto con otras, invocaban el sentimiento nacionalista, dado que éste traspasaba las fronteras de clase aunque, sin duda, lo que hacían era promover sus propios intereses (Elias, 1999: 179-180).

De ahí que los marxistas verán en el sentimiento nacional la ideología de la clase burguesa. Para ellos, dice Isaiah Berlin, “el sentimiento

nacional era una forma de falsa conciencia, una ideología generada [...] por la dominación económica de una clase particular, la burguesía” (1983: 421-422). Ahora resulta más entendible por qué Žižek no deja de ver en el multiculturalismo la ideología del capital global. Pues el multiculturalismo está asociado a la idea de naciones múltiples, a la posibilidad de invocar sentimientos de diversas naciones con miras a un orden estatal, a un Estado multinacional. Un orden estatal multinacional, bajo el disfraz del respeto y la tolerancia al “otro”, eleva las utilidades del capitalismo global.

En conclusión, así como el posicionamiento alcanzado por las clases medias, descrito por Norbert Elias, adquiere mayor sentido cuando entendemos la noción de sujeto de la modernidad, así, de manera análoga, la articulación entre las identidades diferenciales y la estructura institucional dominante se comprenderá mejor si se define el concepto de sujeto que los modelos interculturales suponen. La tarea es, entonces, precisar algunos de los atributos de este sujeto.

EL SUPUESTO DE LA LIBERTAD COMO ANTECEDENTE PARA LOS MODELOS INTERCULTURALES

En el siglo XVI, en torno a la conquista española de América, se cultivaron ideas y discusiones que, bien vistas, constituyen algunos de los antecedentes teóricos de los debates contemporáneos sobre multiculturalismo en México. En particular, antecedentes que corresponden a la relación que nos concierne, es decir, aquella que remite al sujeto y a la estructura societal hegemónica. Desde luego, no se trata de las mismas reflexiones, como si pudiéramos importar soluciones anteriores para resolver problemas actuales. Sin duda, debemos evitar caer en anacronismos, sin que esto signifique obviar ideas previas de nuestras disputas presentes.

Silvio Zavala afirma que la teoría acerca de la conquista del Nuevo Mundo tiene una significación moderna, podemos entenderla como antecedente para pensar las actuales relaciones político-internacionales:

“Esto nos autoriza a interpretar la conquista española de América como un antecedente valioso de la presente experiencia internacional y política, aunque no sean idénticas ni la terminología ni la individualidad histórica en cada caso” (Zavala, 1984: 21). En este sentido, las ideas surgidas del contacto entre el Nuevo Mundo y Europa pueden apreciarse como antecedente del debate intercultural, aunque no se trata de terminologías idénticas y, en cada caso, nos encontramos ante individualidades históricas particulares.

Similar idea aparece en Serge Gruzinski, cuando se pregunta por la mezcla entre culturas, por las circunstancias en las que se da, sus modalidades y el ritmo en el que se llevan a cabo; advierte la necesidad de recurrir a la historia y de tomar distancia de la sociología de la cultura y de la antropología. En concreto, Gruzinski sostiene que, de conocer mejor la expansión ibérica del siglo XVI, la caracterización de la mundialización actual como una situación inédita y reciente no sería del todo correcta. Así, insiste en “volver atrás” para hablar del presente y sus mezclas: “Esta vuelta atrás no es más que una manera de hablar del presente, pues el estudio de los mestizajes del ayer plantea una serie de interrogantes que siguen vigentes” (Gruzinski, 2007: 23).

En esta sugerencia de Gruzinski en torno a la historia, hay también una preocupación metodológica, a saber: ¿Cómo pensar la mezcla? Según este autor, a las ciencias sociales les cuesta desembarazarse de “hábitos intelectuales y automatismos de pensamiento” (2007: 24) que obstaculizan una mejor comprensión de los mestizajes. En este sentido, y refiriéndose a Motolinía, decía: “un monje del Renacimiento no estaba peor equipado que nosotros para describir el choque de la conquista” (Gruzinski, 2007: 82).

Para Gruzinski, conceptos como cultura e identidad están desgastados, la historia, de hecho, ha dejado a un lado los mestizajes. El etnocentrismo no ha permitido un pensamiento relativo y la herencia positivista ha impuesto una visión lineal del tiempo y la convicción de que existe un orden en las cosas. Estos marcos han entorpecido nuestra com-

presión sobre las mezclas y los mestizajes, los cuales se adaptan más a una interpretación que supone una realidad cargada de incertidumbre y aleatoriedad. El historiador nos recuerda a Prigogine y propone pensar las mezclas a partir de la idea de la nube y dejar, en cierto sentido, de obsesionarnos por la precisión a las que nos remite la imagen del reloj:

Prigogine, en *Las leyes del caos*, cita a Popper, que “habla de relojes y nubes. La física clásica se interesaba sobre todo por los relojes, y la física actual, por las nubes”. Explica que la precisión de los relojes sigue obsesionando a nuestro pensamiento, haciéndonos creer que éste puede alcanzar la precisión de los modelos particulares, y prácticamente únicos, que estudia la física clásica. Pero lo que predomina en la naturaleza y en nuestro medio es la nube, una forma desesperadamente compleja, vaga, cambiante, fluctuante y siempre en movimiento. Los mestizajes pertenecen a este orden de realidad (Gruzinski, 2007: 70).

De ahí que, agregaré Gruzinski, la resolución de la cuestión de los mestizajes requerirá de ciencias “nómadas” capaces de circular entre diversas disciplinas y establecer los cruces necesarios entre ellas.

Para el caso que nos ocupa, habremos de mantener en mente la pregunta: ¿cómo pensar al sujeto en las mezclas? Y por ello, en definitiva, habrá que “volver atrás”, pues muchas de las problemáticas de siglos pasados siguen vigentes en el nuestro. Además, como he mencionado, una forma de acercarnos a este sujeto es “mirarlo al sesgo”, es decir, abrir la reflexión a otras fuentes que no necesariamente son filosóficas, pero que podemos entenderlas filosóficamente.

Algunas de las ideas y discusiones del siglo xvi, con los matices correspondientes, aparecen todavía en la discusión del multiculturalismo o interculturalismo en México, pero no explícitamente. Conocerlas nos permitirá comprender mejor las propuestas interculturales, así como hemos comprendido la postura de Žižek, al ubicar con una mayor precisión sus propios supuestos. Conocer esos supuestos, como vimos,

significa conocer la tradición, o al menos parte de la tradición, en la cual se arraiga cada una de las posiciones en disputa. Así como Žižek es influido por la dialéctica hegeliana y el psicoanálisis lacaniano, la interculturalidad es influida, sin estar tan consciente de ello, por las discusiones trabadas en relación a la conquista y a la colonización española de América.

En el siglo XVI se discutía sobre la legitimidad de la conquista del Nuevo Mundo y sobre el estatus del indio, es decir, si este era libre o sujeto de esclavización por parte de los conquistadores españoles. “¿Cuáles son los títulos que pueden justificar los tratos de los europeos con los pueblos indígenas?”, se pregunta Zavala, “¿Cómo se ha de gobernar a los hombres recién llegados?”. Estas, agrega Zavala, son algunas de las preguntas que originaron una abundante literatura política sobre la colonización de América (Zavala, 1984: 19).

Unos opinaban que, en efecto, el indio o indígena americano era esclavo por naturaleza, por lo que era necesario el tutelaje español. Según Zavala, algunos pensadores escolásticos y otros de formación renacentista adoptaron la teoría clásica acerca de los hombres prudentes en contraposición a los bárbaros “llegando a predicar la servidumbre natural de los indios y el derecho de los españoles a sujetarlos por medio de la fuerza” (Zavala, 1984: 21). Había un tipo de esclavitud justificada por la “guerra justa”. Esta era la esclavitud legal, en la cual los vencidos eran hechos esclavos. Y la “guerra justa” se hacía a los infieles que se negaban a someterse al dominio cristiano. Pero había otro tipo de esclavitud, una esclavitud “en sentido lato”. Según Palacios Rubio, ésta se aplicaba a los infieles que, aunque admitieran la predicación cristiana, eran sujetos de sometimiento, pues no dejaban de ser considerados ineptos e incapaces de gobernarse a sí mismos (Zavala, 1984: 50). Así, cuando se descubre el Nuevo Mundo, Europa piensa las relaciones entre españoles e indios de manera análoga a las que se dieron entre griegos y bárbaros, piensa la nueva relación a través de la distinción entre los considerados prudentes y los que no lo eran. Aquí, la doctrina

aristotélica sobre la naturaleza de la servidumbre juega, como sabemos, un papel fundamental.

La postura contraria sostenía que el indio, como ser humano, era libre y racional por naturaleza, de ahí que esclavizarlo era ilegítimo. Ningún hombre podía sojuzgar a otro, porque todos son parte de una misma unidad humana. Nadie es más libre que otro. Esta postura fue forjada desde las bases dadas por un humanismo renacentista cristiano, en el que está presente el discurso de la dignidad del hombre, la exaltación de la libertad humana y el rechazo a cualquier manifestación de servidumbre y esclavitud, de Juan Luis Vives. Además, desde esta postura se alegrará que una cosa es el derecho divino y otra el derecho humano. Para la cuestión de los dominios no es pertinente la distinción entre fieles e infieles –como sí lo sostenía la postura contraria, la cual afirmaba que los cristianos tendrían un derecho divino que implicaría la potestad sobre los infieles y sus dominios–. Aquella distinción refiere al derecho divino y los dominios se definen por el derecho humano, fundado en la “razón natural”. Zavala nos recuerda que esta idea aparece en la *Suma teológica* de Tomás de Aquino. Así, es en el mismo cristianismo donde se hallan los motivos por los cuales afirmar que no se trata de un “derecho omnipotente de la Cristiandad” sobre los infieles, en tanto que, por naturaleza, todo hombre es un ser racional y tiene el derecho a la libertad y la propiedad: “el pensamiento cristiano vuelve sobre sí mismo y halla en su seno esos elementos de Derecho Natural y de Razón que son patrimonio de todos los hombres” (Zavala, 1984: 28). Como se ve, esta postura con respecto al indio y su relación con la conquista forma parte de la tradición de pensamiento de la que se nutre la interculturalidad.

Veámoslo con mayor precisión con algunos de los pensadores claves de aquel momento histórico e identifiquemos algunas de sus ideas para abrir la comprensión actual del debate multicultural. Según Mauricio Beuchot, en su *Historia de la filosofía en el México colonial*, en el siglo XVI podíamos hablar de un par de corrientes: los humanistas y los

escolásticos. Ciertamente, todos tenían una formación escolástica, pero el humanismo era otra corriente que influía por entonces, en algunos grupos predominaba un carácter humanista y, en otros, escolástico.

Entre las características del humanismo renacentista cristiano, como lo llama Beuchot, destaca la dignidad del hombre, la depuración de la enseñanza escolástica y una vuelta a las fuentes clásicas y evangélicas. Respecto a las fuentes clásicas, se buscaba el cultivo correcto del latín y del griego; respecto a las fuentes evangélicas, había un afán por imitar la simplicidad de los primeros cristianos. Además, agrega Beuchot: “El pensamiento utópico [...] encontró un fértil campo en las tierras del Nuevo Mundo” (1996: 55). Hablemos de dos pensadores que, siguiendo a Beuchot, ocupan un lugar destacado para entender el debate del siglo XVI: Fray Bartolomé de Las Casas y Vasco de Quiroga.

Bartolomé de Las Casas se enfrentó teóricamente a Juan Ginés de Sepúlveda, quien, apoyándose de Aristóteles, afirmaba que los indios eran bárbaros y, por lo tanto, podrían ser sometidos con violencia y ser esclavizados. Para Las Casas, el sujeto se constituye por una serie de predicados esenciales, dados por naturaleza; más correctamente, dice Beuchot, Las Casas habla de *persona humana*:

Lo que apoya todas las luchas de Bartolomé de Las Casas por los indios, así como sus demás teorías sociales, es el concepto antropológico-filosófico de la persona humana que reluce entre los cuantiosos asertos de sus polémicas. Esta noción de persona resulta de la utilización que hace de la filosofía aristotélico-tomista y del pensamiento cristiano. De acuerdo con ello, tiene una idea del hombre como un compuesto de cuerpo y alma espiritual; a partir de esos aspectos resulta la naturaleza humana, a la cual le advienen ciertos predicados esenciales y propios que hacen surgir deberes y derechos (1996: 65-66).

Gabriel Méndez Plancarte hace una referencia similar al hablar de Las Casas: “Y la idea que él alentó con indómita pujanza fue la de la digni-

dad trascendente de la persona humana, dueña de sus destinos eternos” (Méndez, 2008: 23).

Para Las Casas la persona es racional, esa es la unidad de toda la humanidad. Tiene la facultad del conocimiento y del apetito racional. Derivado de esta racionalidad, el hombre también es considerado como libre. De entre la racionalidad y la voluntad emerge la libertad, que es una voluntad racionalizada, o voluntad ejercida responsablemente. Así, todo hombre es libre; Dios no hizo a uno más libre que a otro, concedió idéntica libertad a todos. En este sentido, un hombre no puede esclavizar a otro.

Por su racionalidad, la persona busca la verdad y, por su libertad, el bien. De la búsqueda de la verdad y del bien resulta la búsqueda de la “Máxima Verdad y del Bien Supremo”, es decir, la religiosidad. Pero para llegar a esa religiosidad no es suficiente con la sola razón, se necesitará de la revelación y del acceso a la verdadera fe. Esto constituye un derecho del hombre: si la persona no busca la religiosidad no es propiamente por una falta inherente a ella, sino por una falta de predicación por medio del amor y la persuasión, nunca por medio de la guerra. Afirma Las Casas: “Luego la Providencia divina ha establecido, para todo el mundo y para todos los tiempos, un mismo y solo modo de enseñar a los hombres la verdadera religión; a saber, la persuasión del entendimiento y la invitación o excitación de la voluntad” (2008: 82).

En este sentido, el indio, como persona humana, es racional. La racionalidad de todo hombre, aun siendo infieles, es dada por Dios, dice Las Casas, con respecto a los indios: “son hombres y tienen ánimas racionales [...] son beneficios comunes que Dios a todos los hombres sin diferencia concedió” (1992: 14-15). El indio es libre por naturaleza, son “gentes libres, señoras de sí mismas” (Las Casas, 1992: 16). Así que no podrían ser guerrados y esclavizados como lo creen algunos, como Sepúlveda, quien justifica la conquista del Nuevo Mundo. Las Casas concede que hay hombres “disminuidos”, pero no son la mayoría, por el contrario, son muy raros, pues dichos hombres representan un error en

la naturaleza y ésta no puede equivocarse tanto, ya que sería a su vez, un error de Dios. Toda una nación no puede ser inhábil, bárbara o disminuida en su razón, que no sepa gobernar o no pueda ser inducida a la doctrina cristiana (Beuchot, 1996: 67).

Para Sepúlveda, los indios eran bárbaros, por lo cual, debían estar bajo la tutela y protección de los españoles. A cambio de esto, los indios trabajarían como esclavos. Para Bartolomé de Las Casas era todo lo contrario y, lejos de pensar en una tutela de los españoles sobre los indios, Las Casas se atrevía, incluso, a proponer lo contrario:

la verdad es que muchísimos de aquellos hombres –los indios– pueden gobernarnos, ya en la vida monástica, ya en la económica y ya también en la política, pudiendo también enseñarnos y reducirnos a las buenas costumbres; y más todavía, pueden dominarnos con la razón natural (2008: 91).

La esclavitud de los indios estaba lejos de ser mínimamente justa. Las Casas expone toda la crueldad con que los españoles los esclavizaban. Los vendían y amenazaban con matarlos, si ellos mismos no se presentaban como esclavos. Ante quien los “examinaba”, dice Las Casas, los indios se veían obligados a declarar: “yo soy esclavo e hijo de esclavo, y en tantos mercados he sido vendido y comprado como esclavo” (1992: 90). Una vez hecha esta “examinación”, agrega Las Casas, “con el hierro del rey los erraban” (1992: 91). Y dado que este proceso de “examen” sobre la libertad o servidumbre del indio era de por sí injusta, Las Casas sostenía que, en todo caso, ante la duda, se decidiera a favor de la libertad (1992: 105). Ante estas injusticias cometidas en contra de los indios, Las Casas recomienda al reino de España:

su majestad, de precepto divino, es obligado a hacer justicia, así al chico como al grande; y en especial su oficio de los reyes es librar de las manos de los calumniadores y opresores a los hombres pobres, y menospreciados, y afligidos, y opresos, que no pueden por sí defenderse [...] cuando

estos tales no se libran, verdaderamente suele Dios encender y derramar su ira, y castigar, y aun destruir por esta causa todo un reino (1992: 120).

La falta de evangelización de los indios tampoco era motivo para sojuzgarlos. Como vimos, la religiosidad es un derecho, los indios tenían derecho a una predicación pacífica y amorosa. Además, según Las Casas, los indios se mostraban muy dispuestos para adoptar la fe cristiana, en este sentido, no eran bárbaros. Lo que hace Las Casas, por otro lado, es precisar el término “bárbaro”. Distingue cuatro sentidos de este término para demostrar que el indio no cumplía con ninguno de estos sentidos y, así, no podría ser sujeto de esclavitud.

El primer sentido de bárbaro refiere a los hombres que son y se comportan de manera cruel e inhumana. De tal forma, los mismos españoles, dirá Las Casas, podrían ser considerados como bárbaros, esto por las atrocidades cometidas en la conquista de los indios. Los españoles parecen, dice Las Casas: “lobos, y tigres, y leones crudelísimos, de muchos días hambrientos” (1992: 5). El segundo sentido de bárbaro remite a aquellos hombres que, por ser de un pueblo determinado, no hablan el idioma de otro pueblo, o que propiamente no tienen un idioma plenamente constituido; este sería el significado usado de manera amplia por los griegos. Pero este segundo sentido, nos llevaría a que unos pueblos serían bárbaros con respecto a otros pueblos y esto, de suyo, no tiene por qué legitimar la esclavización de un pueblo. Aquí cabe recordar a Zavala: “La idea de la diferencia humana, religiosa y política, se asocia a una posibilidad de esclavizar a los extraños” (1984: 42). Lo que examina aquí Las Casas es que, si el extraño es sujeto de esclavización, todos en algún sentido serían sujetos de esclavización, porque el otro puede ser extraño para mí, pero yo para el otro. Esto es lo mismo que sucede con la idea de bárbaro, por eso desde esta idea resultaría absurdo justificar la esclavitud: el otro sería bárbaro para mí y viceversa, yo podría ser esclavizado por el otro y, el otro, esclavizado por mí.

Un tercer sentido de bárbaro, semejante al primero, comprende a los hombres feroces y crueles, considerados “bestias salvajes” y que, por ello, serían siervos por naturaleza. Pero, para Las Casas este tipo de “hombre” no es el común, no podrían constituir todo un pueblo o una nación entera. Esto sería un error de Dios y Dios no puede equivocarse tanto. En todo caso, estos hombres no tienen por qué ser perseguidos violentamente, por el contrario, deberán ser atraídos de acuerdo con la doctrina de Cristo. El cuarto sentido. Son bárbaros aquellos que no son cristianos; pero esto puede deberse al desconocimiento de la fe cristiana. Si los indios no son cristianos es porque desconocen esa fe, sin culpabilidad de su parte. Lo que se hace necesario es convertirlos al cristianismo por medio de la persuasión y el amor (Beuchot, 1996: 69-70).

Igualmente, Las Casas discute en torno a la legitimación de la conquista de América; para él, esta fue injusta. Según Beuchot, el fraile dominico advierte tres casos de injusticia:

(i) cuando no se cumple una ley que tiene razón de ser en el orden social vigente; *(ii)* cuando se cumple una ley que tuvo razón de ser en el pasado, pero que de hecho no corresponde al orden actual; y *(iii)* cuando se cumple una ley no sólo inoperante, sino que va en contra del orden actual (1996: 71-72).

Para Las Casas, en la conquista, se dieron estos tres casos. No se respetó la libertad de los indios, se cumplían leyes inoperantes y leyes que iban en contra de la idiosincrasia de los indios.

Por último, para el fraile dominico, el pueblo otorga el poder y la autoridad al gobernante para que éste procure el bien común. En este pacto, el derecho a la libertad por parte del hombre no se menciona, pues es inalienable. Pero el gobernante podría traicionar al pueblo y, entonces, el poder puede volver a éste. Para concluir, Beuchot apunta que, en Las Casas, así como el hombre es libre, todo pueblo es libre y tiene derecho a la autodeterminación.

El otro pensador es Vasco de Quiroga, quien fue obispo de Michoacán y se destacó por su acción social hospitalaria, la cual, no sólo tenía un sustrato asistencial, sino teórico. En los hospitales-pueblos la distribución del trabajo y la de los productos era proporcional. Se trabajaba de acuerdo con la salud y las fuerzas de cada miembro e, igualmente, se distribuían los bienes atendiendo a las necesidades de cada uno. La base de estos hospitales-pueblos era el trabajo moderado y comunitario para lograr una organización justa de los beneficios y las utilidades. La intención era que nadie viviera con necesidades ni con exceso de trabajo, sin que ello implicara caer en la ociosidad; además, se buscaba una buena convivencia entre todos, cultivando la doctrina cristiana. Por eso, para Beuchot, la empresa social de Vasco de Quiroga podría catalogarse de “comunitarismo” o trabajo comunitario (Beuchot, 1996: 86).

Vasco de Quiroga se oponía a la esclavitud de los indígenas. Según Beuchot, los postulados de su pensamiento podrían entenderse como elementos de una filosofía de la liberación. Siguiendo al cardenal Cayetano, Quiroga proponía tres tipos de infieles. Los primeros, los súbditos de los cristianos de derecho y de hecho, como los judíos y los moros. Otros, serían súbditos de derecho pero no de hecho, como los musulmanes que quitaron tierras a los cristianos. Los terceros, aquellos que no son súbditos ni de derecho ni de hecho, pues no han ocupado tierras de cristianos ni han sabido nunca, como dice Silvio Zavala, del nombre cristiano (Zavala, 1984: 33). Así que sería injusto guerrear contra ellos para esclavizarlos. Los indios encajarían con este último caso (Beuchot, 1996: 81).

Sin embargo, para Quiroga, cuando un pueblo se opone o resiste a la predicación persuasiva y pacífica del evangelio, es válido hacerle la guerra. En este sentido, la guerra al gobierno de los indígenas fue justa. Un gobierno de ese tipo es un gobierno tiránico, oprime a sus súbditos al prohibir su evangelización, pues la transmisión de la fe cristiana haría autónomos y libres a los individuos. De tal manera, Quiroga, según Beuchot, se oponía a lo que él consideraba gobiernos tiránicos. Era justa

la guerra, pues la intención era liberar y sacar de la opresión a los miembros de esos gobiernos. Desde esta perspectiva, había una cierta legitimación de la conquista para Quiroga. Pero derivado de esto mismo, Quiroga también justificaría el derrocamiento del gobierno español, siempre y cuando éste terminara por tiranizar a los indígenas. Es decir, es legítima la guerra en contra de todo gobierno tiránico, sea este español o indígena (Beuchot, 1996: 92-93).

En Quiroga resaltan un par de ideas más con respecto a los indígenas. En primer lugar, para Quiroga el modo de vida sencillo de los indios se asemejaba al de los primeros cristianos. De ahí que incluso viera en ellos una forma de vida comparada con la “edad de oro” feliz, como la que, menciona Beuchot, describe Luciano de Samosata en sus *Saturnales*: “Entre los hombres de la edad dorada –de que habla el escritor griego– y los indios del Nuevo Mundo, dice don Vasco que hay “cuasi el mismo estado y manera y condición [...]” (1996: 83). Se refería al modo de vida que se contentaba con poco y que se concentraba en el hoy, sin considerar el mañana, donde se menospreciaba lo que se codiciaba y ambicionaba en el “revoltoso” mundo de Quiroga. El mundo indígena, entonces, estaba asociado a las virtudes de la humildad, la mansedumbre y la simplicidad. Similar descripción del carácter de los indios se encuentra también en *Las Casas*:

Todas estas universas e infinitas gentes, a todo género crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a los que sirven, más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bullicios, ni rijosos, ni querrellosos, sin rencores, sin odios, sin desear venganza, que hay en el mundo (1992: 4).

No obstante, aunque tengan estas virtudes, la pereza y la ociosidad, según Quiroga, parecen caracterizar también a los indios, de ahí que busque desarrollar en ellos una mayor dedicación al trabajo sin que pierdan

su desapego por las cosas materiales. Quiroga busca conservar “lo bueno” de los indígenas y eliminar sus vicios naturales. Cuando Quiroga quiere enseñar el evangelio y la prudencia a los indios, aparece más claramente esta idea de aprovechar sus virtudes y dejar de lado sus vicios, dice Quiroga citado por Beuchot: “quitándoos lo malo, y dexándoos lo bueno de vuestras costumbres” (1996: 86).

Otros estudios han advertido esta tendencia por describir virtuosamente al mundo indígena y renegar del arbitrario orden colonial. Cabría señalar el análisis de Martin Lienhard sobre la tradición oral indígena, en el que aparece esta idea un tanto utópica del mundo indígena. Desde fines del siglo xv y en el siglo xvi comienza en Mesoamérica y el ex Tawantinsuyu andino un “rescate” de aquella tradición que parecía extinguirse. Los compiladores de ésta, “misioneros, clérigos, funcionarios coloniales, historiadores y miembros letrados de las aristocracias indígenas” la recuperan, nos dice Lienhard, a través de la escritura alfabética. Estas compilaciones no están exentas de intereses extra científicos o literarios ni, mucho menos, son encargos oficiales de la Iglesia, la Inquisición o la administración. Entre paréntesis, no deja de ser importante mencionar que Lienhard percibe, para este caso, un problema que sigue siendo significativo hoy en día para la etnografía, a saber: “Siempre, sin embargo, la dinámica propia del discurso rescatado desvía parcial o totalmente los textos escritos de su motivación inicial, creando una polisemia típicamente literaria” (2003: 79). La idea de referir a Lienhard es porque da cuenta de aquel “rescate” de la tradición oral en el que se enfatiza un mundo indígena perfecto, previo a la conquista española, y la denuncia o crítica hacia el arbitrario sistema colonial:

Independientemente de los móviles invocados para justificar el trabajo de rescatar el discurso indígena, todos estos textos tienden a expresar, entre líneas o más directamente, un “malestar en la Colonia”, una disidencia, una crítica del presente colonial. La simple transcripción del discurso indígena hace aparecer un abismo entre la perfección de la socie-

dad evocada, la de “antes”, y el reino de la arbitrariedad que es –el lector no puede ignorarlo –la Colonia (2003: 80).

La segunda idea de Quiroga, que llama la atención, es su propuesta de una política mixta para el gobierno de los indios. Éstos deberían ser gobernados por autoridades españolas e indígenas, porque sólo así podría alcanzarse el bien común de ambos. Esta política mixta se relaciona con la idea anterior. La política mixta estaba destinada a conservar las prerrogativas del mundo indígena y evitar que esta forma de vida decayera y se corrompiera como, según Quiroga, había pasado con el estado español; incluso, bien podría ser un modelo para reformar la Iglesia. Para Quiroga, fuertemente influenciado por la *Utopía* de Tomás Moro, esta forma de gobierno y vida podría llevarse a cabo en el Nuevo Mundo.

Hay ideas significativas para el debate de los modelos interculturales tratados en este trabajo, y que pueden extraerse del problema planteado con referencia a la conquista española del Nuevo Mundo. En Bartolomé de Las Casas se afirma la racionalidad y libertad de la persona humana, quien por naturaleza es racional y libre. En consecuencia, ninguna persona puede ser esclavizada. Lo que buscaba el fraile dominico era deslegitimar la esclavitud de los indígenas, ante los españoles, argumentando que los primeros también formaban parte de la unidad humana. Además, se infiere en el propio Las Casas que, si la persona es libre, los pueblos también lo son, tienen derecho a la autodeterminación.

En Quiroga, de igual forma, aparece la idea liberadora de los indios, por eso Beuchot califica de filosofía de la liberación a la de Quiroga. Los indios no pueden ser sometidos a la esclavitud por la institucionalidad española. Es destacable la acción social de Quiroga que, más allá de sus resultados prácticos, de suyo estimables, representa una forma de gobierno organizada comunitariamente, una política mixta que promovería un gobierno para los indígenas, compuesto no sólo por españoles, sino también por los propios indígenas. Con esta política se buscaría conservar las prerrogativas “positivas” del mundo indígena (humildad,

mansedumbre, simplicidad) y, al mismo tiempo, inculcar en los indios otros valores como el trabajo laborioso, lo que mejoraría sus condiciones de vida materiales.

Todas estas ideas de libertad humana, de no sometimiento, de autodeterminación-autonomía de los pueblos, de formas de vida comunitarias y gobiernos mixtos siguen, en cierto sentido, presentes en el ideario de los modelos interculturales. Aunque, en definitiva, no se trata del mismo asunto. Una cosa era el estatus de los indios con relación a la conquista española y otra es la relación dada entre el sujeto que presuponen los modelos interculturales y las estructuras hegemónicas, como el capitalismo globalizado. Pero aquellas ideas amplían nuestra comprensión general sobre las propuestas de los modelos interculturales. Aquel momento histórico de la conquista no podría comprenderse sin las ideas de libertad cultivadas en relación con el indio pero, además, esas nociones de libertad pasan a formar parte de una historia de las ideas más amplia que llega hasta nuestro presente, como dijera Zavala:

las ideas de libertad y protección de los nativos formaron parte inseparable de ese complejo cuadro histórico, como atributos de la conciencia española en América.

En suma: a consecuencia de la evolución del pensamiento acerca de la conquista del Nuevo Mundo, el propio pueblo conquistador llegó a revisar su primera actitud dominadora y violenta, adoptando otra más liberal que la aceptada a fines de la Edad Media en los tratos con pueblos gentiles.

Esto se tradujo, no sólo en una orientación más generosa de la vida institucional indiana, sino también en un legado perdurable a la historia de la ideas y al régimen de la colonización en el mundo moderno (Zavala, 1984: 38-39).

La viabilidad de los modelos interculturales depende de una concepción de sujeto libre, autónomo y capaz de mantener esta libertad en contextos de sometimiento como los que impone el capitalismo. El zapote-

ca, el juchiteco, el tarasco o el yaqui pueden articularse al capital global y extraer de él los insumos necesarios para alcanzar sus propios proyectos, sin que implique su asimilación y pérdida identitaria porque, en última instancia, son sujetos que conservan su libertad a pesar de enfrentar una institucionalidad poderosa. En dirección totalmente opuesta está la noción de libertad en el sujeto žižekiano. Como vimos, es una libertad “abstracta”, más bien una “elección forzada” o aceptación un tanto resignada del orden simbólico-capitalista.

La argumentación parece agotada, insuficiente en ciertos momentos de la discusión, pero este agotamiento o insuficiencia, podría ser indicador de los supuestos en los cuales se asienta el argumento. Si los argumentos de los modelos interculturales pasaban por agotados, en algunos momentos, ante el embate žižekiano, era porque comenzaban a toparse con sus propios supuestos, en particular, la noción de sujeto que presuponen; lo mismo sucedía con la argumentación žižekiana. También hemos advertido algunas de sus consecuencias que comenzaban a ser dudosas e igualmente cuestionables. No pudo ser de otra manera, dado el sujeto que Žižek está suponiendo. Esto no significa que no podamos contrastar la capacidad argumentativa de cada postura, pero el conocimiento de los supuestos de los modelos y de Žižek nos permite una mayor comprensión de los argumentos que presentan y de sus propuestas más amplias.

Falta revisar otros aspectos en relación con los modelos interculturales y aquellas ideas que emergieron en el siglo XVI. Los modelos interculturales sostienen todavía aquellas ideas de autonomía y autodeterminación de los grupos indígenas de México, así como su sentido comunitario. El tema de la política mixta sigue vigente. Ahora se podría hablar del problema de la representatividad de las minorías en el gobierno, como muy bien se aprecia en trabajos como el de *Ciudadanía multicultural*, de Will Kymlicka, entre otros. Además, en los modelos interculturales está presente la idea de conservar “lo bueno” de las comunidades indígenas pero, al mismo tiempo, abrirlas a la institucionalidad hegemónica, es decir, las comunidades son constructoras de órde-

nes alternativos donde combinan sus propias prerrogativas con elementos específicos de las estructuras dominantes. Esto también es muy cercano a una visión de vida utópica. La utopía consistiría en edificar un orden alternativo al dado por el capital global, uno donde se puedan conservar algunas de las peculiaridades de los grupos indígenas –el sentido comunitario, por ejemplo, que destaca Villoro (2009) al proponer un Estado plural basado en principios organizativos indígenas– que regirían, en lo general, al nuevo modo de vida, sin dejar de beneficiarse de ciertas ventajas de las estructuras societales más globales. Así, en los modelos interculturales aparece una idea análoga a la del siglo xvi en torno al mundo indígena. En éste encontramos referentes para construir órdenes de vida distintos al que ofrecía la “corrupta” hegemonía ibérica, o que ahora, en el siglo xxi, ofrece el salvaje sistema capitalista. Incluso parece vigente la idea de comparar la forma de vida de los grupos indígenas con una época dorada, como lo hizo anteriormente Quiroga, o de seguir remitiéndola a la perfección de la sociedad de “antes”, como diría Lienhard.

Para el objetivo de este trabajo es suficiente con tener presente la premisa de la libertad de la persona humana, propuesta por algunos pensadores del siglo xvi. Sin duda, las reflexiones en torno a la libertad serán parte fundamental de otras discusiones que, pese a tener objetivos diferentes, plantearán una concepción de sujeto que tome distancia de las construcciones que sobre éste se hacen desde otros contextos. Digo esto porque para el siglo xvii novohispano, en la Compañía de Jesús, emerge una noción de hombre distinta a la que está pensando la “adulterez” europea. Cuando los jesuitas definen qué entienden por pecado, están pensando también, desde su propio horizonte, una noción de hombre en específico.

La idea es, *grosso modo*, que hay pecado cuando uno sabe que lo que quiere hacer es ilícito y, aun así, se empeña en hacerlo. Y en esta definición y discusión sobre el pecado, lo que surge es una renovada concepción del “otro”, pensada desde otra tradición y que, en consecuencia, se contrapone al discurso dominante, como dice Ramón Kuri:

En efecto, la “rebelión” jesuita contra las clásicas concepciones del pecado no podía sostenerse cuando se trataba del “otro”. Y este “otro” era, de acuerdo con el discurso de la dominación, el “rudo y el bárbaro” que había que civilizar. Fue una rebelión contra la reducción de este “otro” a los parámetros convencionales del hombre occidental, que se presenta a su vez como una reivindicación del valor fundamental de la dignidad humana. La contraposición entre quienes ignoran invenciblemente los primeros principios de la Ley natural y del derecho divino (los “otros”) sin que por ello se les deba imputar pecado grave, y quienes no lo ignoran (los europeos), tiene un significado clarísimo. Apunta a señalar la existencia de seres humanos donde su dignidad se manifiesta en forma plena y que no es susceptible de manejarse como se manejan las cosas en Europa (2008: 465-466).

Esta es la idea, las cosas en la España americana no pueden ser manejadas como en Europa. El “otro” no sólo puede ser pensado desde el orden dominante, desde donde, de hecho, este “otro” perdía su singularidad, ahora la reflexión está abierta a otras expresiones, afirma Kuri:

El encuentro con el “otro”, la presencia del “otro”, deja de ser la confusión de una verdad sólo para los “adultos” europeos, donde la inteligencia del otro pierde su identidad, para convertirse en un diálogo en el cual cada uno participa a título personal con el lenguaje que mejor expresa su idiosincrasia (2008: 469).

En este caso, importa recuperar al “hombre concreto”, a la “persona viva”, al hombre, dice Kuri, “como conciencia de nosotros mismos y de los demás”, “conciencia, concretamente, del indígena, mestizo y criollo” (2008: 470). Sin duda, un hombre libre, pero que no deja de pensarse en consonancia con la gracia divina. Hay aquí una conciliación entre la libertad del hombre y la gracia divina.

Esto, de suyo, es sumamente complejo y requeriría todo un tratamiento aparte. Lo único que he querido hacer con esta pequeña referen-

cia es reafirmar la idea de que, desde la tradición de pensamiento que surge en la España americana, se construyen nociones como la de sujeto, hombre o persona, distintas de las de Europa y que ya no responden tan fácilmente a sus cánones. Las cosas no pueden seguir manejándose como lo han hecho los “adultos” europeos.

Estas ideas de libertad en el hombre siguen latentes en los debates contemporáneos, de ahí que sea importante tenerlas en cuenta para pensar con mayor claridad las nociones de sujeto que aparecen en los modelos interculturales. Los modelos pueden operar, en última instancia, porque suponen una noción de sujeto que, en mi opinión, se concibe a partir de la disimulación. Y esta disimulación tiene más sentido cuando en la tradición de pensamiento está presente la idea de libertad de la persona humana.

Desde la perspectiva dada por la disimulación se puede contribuir con el debate sobre interculturalidad, pues permite fortalecer argumentos a favor de ésta. Bajo esta óptica, el despliegue teórico de los modelos interculturales es sólo posible si parte del supuesto de que el sujeto es libre y capaz de disimular ante estructuras institucionales poderosas, como las del capital global, permitiéndole su articulación a ellas sin pérdida de su identidad y, más bien, provocando su fortalecimiento. El zapoteca puede articularse al sistema capitalista desde su propia diferencia, es decir, desde su tradicional sistema de cargos; conserva sus privilegios culturales, pero al mismo tiempo puede “explotar” al explotador sistema capitalista. El zapoteca puede hablar dos o tres lenguas que le permiten incrustarse en la institucionalidad dominante, es capaz de distribuir sus productos por las vías de esta institucionalidad y extraer los provechos necesarios para seguir siendo él mismo. Esto supone una noción específica de sujeto. ¿Cuál es esta noción? La propuesta es entenderlo como sujeto libre y disimulador.

Esta idea de sujeto libre está fuertemente arraigada desde que se piensa la conquista del Nuevo Mundo. Y la idea del sujeto disimulador, al menos desde la perspectiva de Bolívar Echeverría, está presente desde la época colonial de México. Ahora, en la interculturalidad, estas ideas

aparecen, aunque no de manera tan clara, se sugieren en forma de supuestos implícitos. Mi intención es explicitarlos y desarrollarlos a la luz de lo que sería una razón disimuladora, explicando cuál pudiera ser el rol de ésta en nuestro presente.

Este sujeto que disimula lo explico desde las ideas de Bolívar Echeverría sobre el indígena en la época colonial, pero también hago un cruce entre esta dimensión del pensamiento y el pensamiento satírico de las “Ordenanzas del Baratillo de México”, y recupero la interpretación de Serge Gruzinski sobre los Títulos primordiales y el fresco “El mono y la centauresa”.

LA RAZÓN DISIMULADORA

El debate actual en México en torno a la interculturalidad proviene de una tradición de pensamiento. Lo que propongo es que, en parte, comprendamos esta tradición a partir de la disimulación indígena de Bolívar Echeverría. Además, en la idea de disimulación encontraremos una réplica a la crítica zizekiana al multiculturalismo y, por ende, un argumento en favor de la diferencia cultural en un ambiente represor y homogeneizador, como el del capitalismo. En lo que sigue, explico la concepción de disimulación en Bolívar Echeverría e intento más adelante analizar algunas circunstancias históricas para complementar la reflexión del filósofo e ilustrar una noción de sujeto contrapuesta a la del pensador esloveno.

Cuando analizamos los modelos interculturales advertimos cuál es la noción de sujeto que suponen. Este supuesto, bien visto, tiene antecedentes históricos propios de nuestro contexto. Aunque no es la misma noción, es muy similar a la del indio que disimula en el siglo xvii, en el marco de la colonización ibérica. En esta idea de disimulación, a diferencia de las ideas implicadas en los modelos interculturales acerca del sujeto, podemos hallar una contra argumentación a la tesis de Žižek con referencia al multiculturalismo y el capital global. Esto es lo que me esforzaré en mostrar en las páginas siguientes.

Para Bolívar Echeverría lo barroco no se restringe a lo literario o artístico, sino que constituye un modo de comportamiento social y político. Incluso, en la Nueva España, más que una expresión artística, lo barroco se dio, inicialmente, como un principio de vida de los indios citadinos de los siglos XVII y XVIII:

Más que a través de la realización de una “copia creativa” del arte europeo [...] lo barroco se gestó y desarrolló inicialmente, en América, en la construcción de un *ethos* social propio de las clases bajas y marginales de las ciudades mestizas de los siglos XVII y XVIII (Echeverría, 2010: 189).

¿Cómo entiende Bolívar Echeverría lo barroco? Y, ¿por qué sostiene que lo barroco es también un modo de comportamiento de la vida cotidiana? La afinidad, asociación o relación entre lo barroco y la vida cultural, los procesos sociales, la actividad cotidiana ocurren en determinados contextos históricos. La relación entre lo barroco y lo cultural no trae consigo una comunidad de tipo sustancial, obedece a circunstancias históricas específicas. Suponer que esta asociación se da con respecto a una sustancia o ser nacional implicaría tomar una posición ideológica. Las expresiones paradigmáticas barrocas surgieron en la crisis que caracterizaba la “vida social posrenacentista” (Echeverría, 2006: 156).

El rasgo característico de lo barroco es, según Bolívar Echeverría, la teatralización absoluta. El filósofo de origen ecuatoriano parte de las reflexiones hechas por Wölfflin y Theodor W. Adorno. Para el primero, la función práctica de los edificios barrocos queda subordinada a la estética: no son para ser habitados sino para ser admirados. Para el segundo, el arte barroco no es decoración de algo, es decoración, y nada más: decoración absoluta. Para Bolívar Echeverría, la obra de arte barroca no escenifica algo, es escenificación y nada más, teatralización absoluta (2006: 158).

¿Qué significa teatralización absoluta? La respuesta, propone Bolívar Echeverría, se encuentra en el mundo de Don Quijote: es el mundo

transfigurado poéticamente que, como mundo de la vida, resulta más necesario y fundamentado que el mundo real del imperio de Felipe II. Bolívar Echeverría recupera *Vida de Don Quijote y Sancho*, donde Miguel de Unamuno propone remitificar la vida de España que, por entonces, la percibía sumida en un pragmatismo que excluía el mito y la metafísica. Don Quijote es la figura que retoma Unamuno para intentar aquella remitificación. Alonso Quijano construye una realidad imaginaria, Don Quijote, diseñada según los códigos de la literatura caballeresca. Don Quijote es la locura elegida por Alonso Quijano. Lo hace porque no soporta la realidad pragmática y mercantil de su tiempo que mitiga la vida profunda de España: heroica y trágica. Alonso Quijano no huye de la realidad, más bien la pone en escena, teatraliza el mundo real que le duele, no para anularlo, sino para trascenderlo: el mundo representado, escenificado, le resulta rescatable, vivible (Echeverría: 2010).

La decoración absoluta, pero lo mismo puede decirse de la teatralización absoluta, aunque emancipada en cierto sentido del núcleo esencial o central de la obra de arte, de la obra básica, “permanece atada a ésta”, no la aniquila ni la destruye, la trasciende, la supera. Afirma una ley autónoma al interior de la “ley central de la obra de arte”. Cuando Bolívar Echeverría analiza a Bernini y su *Santa Teresa* explica que hay, en este conjunto escultórico una expresión estética pagana que aparece de manera subrepticia. Los pliegues que se encuentran en el hábito de la *Santa Teresa* permiten descubrir: “por debajo de la estrechez ascética, lo sensorial, corpóreo o mundano de dicha experiencia” (2006: 158). La representación de la experiencia mística adquiere un código propio, aunque no independiente de esta experiencia, que introduce oculta-mente una expresión, incluso, anticristiana. Hay en esa representación una relación ambigua entre lo místico y lo pagano.

En resumen, hablando de la obra barroca: hay una experiencia mística que, cuando se representa, adquiere un código o necesidad propia, cierta autonomía, pero no independencia de aquella experiencia, seguirá atada a ella, al núcleo central de la obra. Por ello no lo aniquila, sino

que lo trasciende. Cuando el representar llega a tal punto que desarrolla una necesidad propia, además de la que guarda por estar al servicio del mundo, se da la teatralización absoluta. Dice Bolívar Echeverría “que el servicio de representar [...] termina por desarrollar él mismo una necesidad propia, aparte de la que tiene por el hecho de estar al servicio del mundo” (2006: 161). Esto es la *messinscena assoluta*. Al tener autonomía, la representación introduce ocultamente una expresión pagana en la misma estrechez ascética; así, en la obra barroca subyace una ambigüedad entre contrarios, una relación disimulada entre ellos.

Hay una homología, según Bolívar Echeverría, entre aquel comportamiento de Don Quijote y el comportamiento social del siglo XVII americano. Para el pensador, las formas identitarias de América Latina guardan una afinidad con el principio barroco, que viene desde el siglo XVII en el contexto hispano-portugués de la dominación. Concretamente, sostiene una correspondencia entre el mestizaje cultural del siglo XVII emprendido por lo indios y la teatralización absoluta (cf. 2010).

El siglo XVI fue una época de destrucción de las culturas indígenas, el XVII, de construcción de una nueva sociedad. Esta construcción no se dio en el campo, sino en la ciudad, y no fue realizada por los círculos oficiales aceptados por la Corona española, sino por la población baja de las incipientes ciudades, por la periferia donde se encontraba el “último décimo restante de la población indígena” (Echeverría, 2006: 163). Los indígenas sabían que no podían restaurar su mundo antiguo, éste quedó aniquilado. Las formas europeas de civilización que los españoles intentaron trasplantar a América también estaban desgastadas, pero eran las únicas viables. Los indios se dieron a la tarea de continuar la construcción de esas formas civilizatorias, aprendieron una lengua y una cultura nuevas. Afirma Bolívar Echeverría que en esta construcción de una Europa americana los indígenas introdujeron la quintaesencia de su propia cultura. En la aceptación de un mundo antiguo destruido y la creación de un nuevo orden, se reivindicó la anterior civilización indígena: “los mestizos americanos han aceptado el sacrificio de su anti-

gua forma civilizatoria, pero haciendo de él, al construir la nueva civilización, un modo de reivindicarla” (Echeverría, 2010: 192).

La sociedad del siglo xvii, según nuestro filósofo, fue producto de una estrategia de supervivencia: el mestizaje cultural. Los indios se vieron forzados a imitar las formas culturales europeas y, con ello, lo que hicieron fue actuar, dramatizar una cultura en otra. Esta dramatización terminó por confundirse con el mundo real. Esa construcción-representación de una civilización, resultado del mestizaje cultural, se convirtió en una escenificación absoluta:

Era una representación o imitación que en un momento dado [...] había dejado de ser tal y pasado a ser una realidad o un original [...] los indios se percataron de que se trataba de una representación que ellos ya no podían suspender [...] ellos mismos ya no podían salir; era una “puesta en escena absoluta” (Echeverría, 2010: 191)

Dice Bolívar Echeverría: “Son actores para quienes el mundo representado se ha vuelto más real que el mundo real porque la realidad de éste se ha desvanecido: actores de una *messinscena assoluta* obligada, impuesta por la historia” (2006: 162). Así como en la representación artística barroca se introduce subrepticamente una expresión estética pagana, lo que conlleva una relación ambigua entre contrarios al interior de la obra, en esta representación que hacen los indios a nivel cultural se insertan, disimuladamente, sus formas identitarias, lo que conduce a una asociación ambigua entre formas civilizatorias europeas e indígenas en el interior del nuevo proyecto de civilización en América.

La expresión más clara de esto es, para Bolívar Echeverría, el catolicismo guadalupano: “Es difícil encontrar un ejemplo más claro del comportamiento barroco [...] en las sociedades latinoamericanas, desde el siglo xvii, que el de la alteración de la religiosidad cristiana llevada a cabo por los indios guadalupanos de México en el siglo xvi” (2010: 200). ¿Por qué el catolicismo guadalupano es el ejemplo más claro del comporta-

miento barroco? El catolicismo guadalupano es producto de un sincretismo entre el cristianismo y las creencias religiosas de los indios. El cristianismo, en el siglo xvi americano, no se desarrolla de manera pura, hay una relectura de él por parte de los indios, desde su visión religiosa. Los indios no tenían cabida en un cristianismo castizo u ortodoxo, tuvieron que recrearlo. La Virgen de Guadalupe se le aparece al indio Juan Diego, y lo hará su mensajero para transmitir a las autoridades religiosas su deseo de construir un santuario en el cerro del Tepeyac, el mismo al que, en tiempos prehispánicos, acudían los indios para adorar a Tonantzin. Aquel cristianismo puro era invivible para los indios sin un “cultivo, aunque sea de baja intensidad, de los usos y costumbres ancestrales” (Echeverría, 2010: 199).

Los indios, en el siglo xvi, aceptaron que sería inviable continuar con su religiosidad tal como la llevaban a cabo antes de la conquista, asumieron el cristianismo como su nueva religión, se autoespañolizaron, como sostiene Bolívar Echeverría (2010: 202). Y en esta aceptación se infiltró su propia cultura, sus creencias religiosas antiguas. El catolicismo guadalupano no es un cristianismo puro, se altera con la presencia ambigua de las creencias religiosas de los indios, que tampoco subsistieron de manera incontaminada en la nueva religión. Esta alteración al catolicismo ortodoxo no es superficial, la introducción en éste de una “idolatría” es radical y, por lo tanto, lo que surge es un catolicismo alternativo (Echeverría, 2010: 194).

Los indios reinterpretan el cristianismo bajo sus propios códigos, lo recrean, lo reconstruyen, lo ponen en escena; lo representan para que sea vivible, y es esa representación la que se confundirá con la realidad, de manera análoga a lo que sucede con Don Quijote: una construcción imaginaria de una realidad insoportable, que no significa huir de ésta sino trascenderla. El catolicismo guadalupano es la teatralización absoluta que hacen los indios del cristianismo, en el que subyace una relación ambigua entre contrarios, entre el cristianismo y la religión indígena. Para Bolívar Echeverría este comportamiento barroco implica una reinención del cristianismo hecha por los indios:

ya en el siglo XVI, refuncionalizaron lo europeo mediante un comportamiento barroco: reinventaron el cristianismo católico al trasladarlo a una representación o “teatralización absoluta”, la del catolicismo guadalupano, en la que ellos se perdían a sí mismos a tiempo que clausuraban también todo retorno al catolicismo “de la realidad”, ortodoxo y castizo (2010: 201).

Hasta aquí he intentado, a manera de introducción, exponer los ejes generales de la argumentación y la tesis que Bolívar Echeverría tiene sobre el barroco. Ahora explicaré con mayor detalle por qué sostiene la conexión entre el arte barroco y la vida cotidiana de los indios del XVII. Particularmente, me centraré en su idea del mestizaje cultural y la disimulación. Para ello recurriré a una de sus obras fundamentales: *La modernidad de lo barroco*. Además, veremos qué papel puede tener el *ethos* barroco en el debate en torno a la interculturalidad en México y en la crítica zizekiana al multiculturalismo.

Según Bolívar Echeverría, hay un predominio del *ethos* barroco en la constitución del mundo de la vida del siglo XVII americano. La identidad indígena de ese periodo no quedó suprimida por la institucionalidad española dominante, se hizo mestiza y tuvo la capacidad para resistir. En aquel entonces se trataba de re-hacer España en América y no de una simple prolongación de Europa. Los españoles americanos quedaron abandonados por su patria, estaban solos en el nuevo proyecto de nación. El indígena reconoció que sus propias instituciones eran inviables y advirtió también que la institucionalidad española, aunque debilitada, era la única opción para sostener una forma de vida más colectiva. Así, había que sujetarse a la civilización europea, allí se incrustaron las identidades indígenas, se hicieron mestizas, y este mestizaje resultó ser su estrategia de supervivencia:

las civilizaciones “naturales” [...] no existían ya como centros de sintetización social [...] dependían de la vigencia de las instituciones político-religiosas europeas para mantenerse en vida [...]

Inadecuado y desgastado, el esquema civilizatorio europeo era de todos modos el único que sobrevivía en la organización de la vida cotidiana. El otro, el que fue vencido por él en la dimensión productivista de la existencia social [...] no estaba ya en condiciones de disputarle esa supremacía; debió no sólo aceptarlo como única garantía de una vida social civilizada, sino ir en su ayuda, confundiéndose con él y reconstituyéndolo, con el fin de mantener su vigencia amenazada.

El mestizaje de las formas culturales apareció en la América del siglo xvii primero como una “estrategia de supervivencia” (Echeverría: 1998: 53-54).

Los naturales, para resistir en su propio modo de simbolización de lo real, tuvieron que aceptar el orden español y defenderlo, reconstituyéndose en él, aunque, de hecho, los europeos no lo consintieran. El indígena se incrustó en la institucionalidad dominante para poder pervivir, lo cual no significó su asimilación identitaria. Los indígenas aceptaron el orden dominante, se articularon a él, participaron de él, pero desde su identidad diferencial, como sucedió con la religión.

Es como si este sujeto indígena se guiara por lo que Maravall llama una moral del acomodo. ¿Qué significa esta moral del acomodo? Dice Maravall que “El seiscientos es una época trágica” (1975: 308); es época de crisis, de desorden económico, moral, social. Entre los tópicos principales de las manifestaciones literarias y artísticas del barroco se encuentran *la locura del mundo*, *el mundo al revés*, el mundo como *confuso laberinto*. Es época dominada por guerras, pestes, crueldades, por un trasfondo de “melancolía, de pesimismo y desengaño”. Pero, contradictoriamente, es también época de fiesta y brillo: “Digamos aquí que el barroco vive esta contradicción, relacionándolo con su no menos contradictoria experiencia del mundo [...] bajo la forma de una extremada polarización en risa y llanto” (Maravall, 1975: 319). El acomodo en la época barroca significaría un adecuado ajuste a este mundo trágico que, a su vez, aunque suene poco creíble, posibilitaría mundos más optimistas:

Pues bien, si el mundo es malo y adverso, puede tener también manifestaciones de bueno y favorable, no porque de un lado sea una cosa y de otro la contraria, sino porque de una misma cualidad pueden sacarse efectos muy diversos. No hay aspectos pesimistas y otros optimistas. Más bien habría que decir que, mediante un adecuado ajuste a los aspectos pesimistas, se pueden obtener resultados favorables (Maravall, 1975: 321).

Entonces, acomodarse adecuadamente en la tragedia es, a la vez, impulsarse hacia horizontes más benignos. A esto Maravall le llamó “moral de acomodación” y afirma que está presente en todo comportamiento barroco. Esta moral se gana en el mundo, aprendiendo el juego de la manipulación: “el hombre del barroco adquiere su saber del mundo, su experiencia dolorosa, pesimista, acerca de lo que el mundo es, pero también constata, con simultaneidad tragicómica que, aprendiendo las manipulaciones de un hábil juego, puede apuntarse resultados positivos” (Maravall, 1975: 324).

Por eso, podemos entender aquello que Bolívar Echeverría sostiene del indígena y su relación con la institucionalidad española, desde esta moral de acomodación. Según esto, el indígena se adecua al orden hegemónico del siglo XVII, es también una adecuación a un mundo trágico: sus instituciones están siendo dinamitadas y se les imponen otras. Pero esta moral de acomodación es, al mismo tiempo, obtención de resultados favorables. Para este caso, el apropiado ajuste de los indígenas al dominio español es, aunque suene algo contradictorio, reafirmación de su propia identidad.

Esta cuestión sigue vigente entre los modelos interculturales, pero a manera de supuesto. En los modelos interculturales se asume que los grupos indígenas se acomodan en la estructura capitalista para, desde ahí, mantener sus particularidades culturales. Se ajustan adecuadamente a los aspectos pesimistas del capital global, como lo son el *marketing* multicultural o la estrategia etnófila y, a partir de este ajuste, obtienen resultados favorables.

El ajuste adecuado a los aspectos pesimistas para, desde ahí, esperar consecuencias positivas, pasa por una idea más o menos similar a la de la aceptación del orden simbólico-capitalista de Žižek. Aunque no son lo mismo, de hecho, son dos ideas antagónicas. En Žižek se trata más bien de una aceptación que se decanta más por la resignación, que por una aceptación liberadora. Por el contrario, el acomodo a las condiciones negativas del orden y la correspondiente obtención de resultados favorables, desde esta otra tradición barroca, está pensada en un marco de libertad y transformación social.

El acomodo indígena a la institucionalidad española-americana fue logrado de una manera velada, sutil; abrieron sus bases con una cuña casi imperceptible. La obligaron a dar más de sí, la llevaron al extremo hasta que terminó por hacer algunas concesiones, por conceder posiciones para la presencia indígena. Muchas de estas concesiones se hicieron en contra de la propia voluntad institucional, muchas otras ni siquiera fueron percibidas: “el código del conquistador tiene que rehacerse, reestructurarse y reconstituirse para poder integrar efectivamente determinados elementos insustituibles del código sometido y destruido” (Echeverría, 1998: 26). Pero también la identidad indígena tuvo que ceder en algunos aspectos para lograr alcanzar aquellas posiciones concedidas por el orden dominante.

El sujeto barroco se afirma a sí mismo en lo otro, en la apertura y articulación con el otro: el mestizaje. Mestizaje en sentido semiótico, no biológico, dice Bolívar Echeverría. Las concesiones se hacen por ambas partes, tanto el código del conquistador como el del conquistado se transformaron. Identidad aquí es entendida como “estado de código”, no como sustancia, sino como entidad histórica que se está haciendo. En este sentido el mestizaje es entendido como “codigofagia”:

Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la del golpear destructivamente

te en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen enfrente y apropiarse e integrar en sí, sometándose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después” (Echeverría, 1998: 51-52).

La supervivencia de las sociedades americanas se debe a su amplio sentido comunitario y a que sus códigos lingüísticos no pierden oportunidad de enriquecerse en cada experiencia nueva; de ahí que los primeros en llevar a cabo la “codigofagia” fueran los sometidos. Las identidades indígenas fueron las primeras en desamarrar sus propios códigos culturales y en desamarrar los de la otra cultura para enriquecerse de ellos y poder sobrevivir (Echeverría, 1998: 55).

Los sometidos pueden decir “no” al código dominante, al mandato hegemónico a través de ciertos procedimientos que se inventan en la práctica. Para los dominados significa resistir y afirmarse en su identidad. Lo interesante es que el “no” se dice de manera velada: se afirma aunque se esté negando, se obedece, pero no se cumple:

La expresión “no”, de la negación o contraposición a la voluntad del otro, debe seguir un camino rebuscado; tiene que construirse de manera indirecta y por inversión. Debe hacerse mediante un juego sutil [...] que sea capaz de sobredeterminar la significación afirmativa hasta el extremo de invertirla el sentido, de convertirla en una negación. Para decir “no” en un mundo que excluye esta significación es necesario trabajar sobre el orden valorativo que lo sostiene: sacudirlo, cuestionarlo, despertar la contingencia de sus fundamentos, exigirle que dé más de sí mismo y se transforme [...] donde aquello que para él no debería ser otra cosa que un reino de contravalores condenado a la aniquilación pueda “salvarse”, integrado y revalorado por él (Echeverría, 1998: 56).

Infiero, a partir de las tesis y argumentos expuestos por los modelos interculturales, una especie de moral de acomodación de la cual parten

implícitamente: del correcto ajuste a las condiciones pesimistas del capital, los indígenas del siglo XXI obtienen efectos positivos, reafirman sus identidades. Se asume que el sujeto indígena del siglo XXI, al igual que el del XVII, puede decir “no” al mandato del “compañero fuerte”, como lo nombra Žižek. Esta es una de las diferencias fundamentales con respecto al sujeto žižekiano. Éste no puede decir “no” al mandato de la dialéctica del espíritu hegeliano. Está constreñido a una “elección forzada”, a una libertad formal. Por otra parte, el indio es libre y puede decir “no”, según la tradición que aparece desde Las Casas, en el siglo XVI, y continúa en el XVII. Además, el sujeto de los modelos interculturales es como el sujeto barroco que se afirma a sí mismo en el otro, que se abre al otro, se hace mestizo, que desamarra sus propios códigos culturales y los del otro para enriquecerse y sobrevivir. Por eso puede, según los modelos, fortalecerse de la misma lógica capitalista.

Veamos con mayor detalle la argumentación de Bolívar Echeverría:

1. El arte barroco parte del canon clásico, lo acepta. Pareciera que sólo de él se puede extraer sentido. El arte barroco revitaliza el canon, lo hace vigente, busca extraer de él la dramaticidad originaria. Para ello, lo que hace es sacudir los fundamentos de lo clásico, llevarlos al límite, a que den más de sí mismos. Transgrede el orden clásico. Por eso el arte barroco puede ser caracterizado de exagerado, rebuscado, saturado, pues sacude los fundamentos de lo clásico. La cuestión es que con esta forma de actuar refuncionaliza el canon, termina construyendo una nueva dramaticidad, una dramaticidad propia: la dramaticidad barroca.
2. Lo que sucede con el arte barroco sucede, de manera análoga, con el mestizaje cultural. De ahí que se pueda hablar de un *ethos* barroco, de un principio barroco organizador del mundo de la vida. El ejemplo paradigmático para Bolívar Echeverría es el mestizaje cultural ocurrido en el siglo XVII en la España americana. Los indios pudieron afirmar su singularidad, persistir en

su modo peculiar de simbolización de lo real, aceptando y defendiendo el orden español, las instituciones españolas en América. Se acepta el orden para transgredirlo. Los indios inician el proceso de codigofagia, devoran los códigos semánticos del otro, del dominio español. Se abren al otro, desanudan su código y el del otro, desamarran y aflojan “los nudos de su código cultural para poder penetrar en el núcleo de una cultura diferente” (Echeverría, 1998: 71) –los religiosos jesuitas también lo hacen cuando evangelizan–. Sacuden los fundamentos del orden europeo, los llevan al límite para que den más de sí mismos, los transgreden para que éstos acepten su singularidad, la de los indios. La transgresión del orden se hace de manera rebuscada, invertida, velada. El indio puede afirmar su singularidad y decir “no” al dominante, pero sólo de manera velada, sutil, así como el arte barroco sólo puede someter el canon a una transgresión a través de formas rebuscadas y veladas. Los indios del siglo XVII aceptaron la hegemonía institucional española, sabían que esta era la única ruta de supervivencia, no podían aislarse ni tampoco recurrir a sus instituciones, apelaron a la expresión institucional europea que, aunque desgastada, era la única realmente factible. Pero esta aceptación no significó la anulación identitaria de los indios, al contrario. Sacudieron veladamente, de manera rebuscada, invertida, al fundamento del orden institucional español para que diera más de sí y aceptara, en su mismo seno, la expresión singular de los grupos dominados. La consecuencia de esto fue la conformación de un orden totalmente nuevo, acorde con los tiempos.

3. Parece irrefutable, inevitable el despliegue del capitalismo en el mundo de la vida. Se vive *en y con* el capitalismo, pero no necesariamente *por y para* el capitalismo, dice Echeverría. Hay cuatro versiones del capitalismo, cuatro posibilidades de vivir el mundo dentro del capitalismo o, en otras palabras, cuatro maneras de in-

teriorizar el capitalismo en la espontaneidad de la vida cotidiana: la realista, la romántica, la clásica y la barroca:

- a) Identificación y militancia con la acumulación del capital. Estar a su servicio. Este es el *ethos* realista, “por su carácter afirmativo no sólo de la eficacia y la bondad insuperables del mundo establecido o ‘realmente existente’, sino, sobre todo, de la *imposibilidad* de un mundo alternativo” (Echeverría, 1998: 38).
- b) *Ethos* romántico. La valoración del valor abstracto sería una valoración natural.
- c) *Ethos* clásico. Se vive la realidad capitalista como necesidad trascendente. Puede tener rasgos detestables pero existe y es efectivo.
- d) *Ethos* barroco: “El *ethos* barroco no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; la reconoce como inevitable, a la manera del clásico pero, a diferencia de éste, se resiste a aceptarla” (Echeverría, 1998: 40 y 171). En la relación entre capitalismo y *ethos* barroco se parte de la aceptación del orden capitalista sin dejar de afirmar el valor de uso. Se afirma el valor de uso, paradójicamente, en la misma aceptación del capital. No se anula ni se niega al capital. Es posible la afirmación del valor de uso en el propio capitalismo porque, partiendo de su aceptación, se le refuncionaliza, se le somete a transgresiones veladas por parte del *ethos* barroco. Se acepta que es conflictiva la relación entre valor de uso y capitalismo, no se elimina este conflicto, se trasciende. Digamos que el valor de uso se sacrifica en la valoración del valor abstracto para afirmarse.

A partir de estas premisas podríamos inferir lo siguiente. Desde un *ethos* barroco es posible afirmar aquello que, desde ciertos órdenes, sea el de la reconstrucción de Europa en América, sea el del capitalismo,

debería quedar anulado. Para el primer caso, la anulación de las singularidades indias, para el segundo, el valor de uso. El *ethos* barroco puede resistir veladamente a la integración o asimilación de las instituciones hegemónicas.

Todas las premisas anteriores están presentes en las discusiones contemporáneas sobre multi o interculturalismo en México. Desde las premisas dadas por Bolívar Echeverría, podríamos decir que pensar hoy la constitución de los grupos socioculturales diversos, a partir de un *ethos* barroco, haría posible la afirmación de sus identidades en su relación con la estructura societal. Los grupos no se aislarían de la Estructura, como no se aislaron los indios del siglo XVII de las instituciones españolas; saben que aislarse es autoanularse. Los grupos no se aíslan, se articulan a la Estructura sin dejar de afirmar su singularidad. Y esta articulación a la Estructura, sin anulación de sus singularidades es posible porque, siguiendo esta idea barroca, se refuncionaliza el orden societal, se refuncionaliza veladamente, se le transgrede y se le exige que dé más de sí mismo. La Estructura, en este sentido, terminaría por aceptar la participación de los grupos sin que ello signifique su asimilación, sino todo lo contrario, su articulación desde su diferencia.

De una manera muy cercana a la conclusión a la que llegué con el Baudelaire de Agamben, con Bolívar Echeverría podría decir que, paradójicamente, el sacrificio de las identidades en la aceptación de la Estructura societal es su propia afirmación. Parece que es esta una de las características peculiares del barroco: una forma de inversión del discurso: lo que contradice, confirma. En el barroco uno de los tópicos clave es la relación entre libertad y autoridad: “Por eso –para el barroco–, no sólo en la política, sino en la literatura, en el arte, en la religión, el problema básico será el de la tensión viva entre autoridad y libertad” (Maravall, 1975: 351). Y la libertad se entiende, en parte, de un modo muy particular: entre más sea contradicha, más se confirma, si más se le reduce, más se intensifica, dice Maravall: “Cuando la libertad política o social se reduce o anula, aparece intensificado ese sentimiento de la li-

bertad, que no es un mero estado interior, sino un movimiento de dentro afuera que el hombre del XVII afirma como libertad de elección” (1975: 348).⁵ De ahí, Bolívar Echeverría sostiene que cuando el indígena se incrusta en la institucionalidad dominante, reafirma su identidad, en otras palabras, en la integración de la identidad al orden hay una reafirmación de la misma.

Los modelos interculturales bien podrían sostener, siguiendo esta tradición, que entre más sea restringida y contradicha la libertad de los grupos indígenas por la etnofagia capitalista, más se intensifica y se confirma.

Esto, como vimos en el primer capítulo, aparece cuando Žižek define la noción de ideología. Es por demás oportuna esta idea de la inversión discursiva en el barroco, en tanto que aquí, Žižek se enfrenta a una argumentación muy similar a la suya. Generalmente, una de las más agudas críticas que el teórico esloveno dirige contra sus interlocutores es: lo que contradice termina por confirmar. Así, el multiculturalismo, al contradecir al capital global, lo confirma. Lo curioso es que esta inversión discursiva –ahora de Žižek y desde otro trasfondo teórico, hegeliano y lacaniano– bien puede, a su vez, revertirse contra sí misma. Me refiero a que una vía de réplica para Žižek sería una doble inversión discursiva. Esta segunda inversión puede pensarse desde el barroco: aquí la propia dosis de mordacidad žižekiana se aplica consigo misma. Un ejemplo: se dice, en primer lugar, que el multiculturalismo contradice al capital global, la réplica žižekiana diría que aquello que contradiga al capital lo confirma –primera inversión discursiva. Confirmación del capital es integración o asimilación identitaria de los grupos, en este caso, indígenas. La contrarréplica barroca diría: en la integración hay reafirmación identitaria –segunda inversión discursiva.

5 La libertad que se intensifica ante la reducción de la libertad política remite a un movimiento de dentro afuera. No es una libertad meramente interior. No estamos hablando aquí de que podamos ser libres, por ejemplo, en la cárcel. Poco valdría esto. En el barroco importa la libertad que tenga incidencia social. Aunque como he tratado de decirlo, sea una incidencia velada, invertida.

Así, un *ethos* barroco que articule a los grupos socioculturales diversos permite la elección de contrarios: aceptación del orden de la Estructura societal y reconocimiento de la diversidad de las identidades. Para Eugenio d'Ors:

Siempre que encontramos reunidas en un solo gesto varias intenciones contradictorias, el resultado estilístico pertenece a la categoría del barroco. El espíritu barroco [...] Quiere, a un mismo tiempo, el pro y el contra [...] Se ríe de las exigencias del principio de contradicción (1993: 33).

Aceptar el orden dado por la Estructura societal, el orden de la institucionalidad hegemónica, no implica la asimilación de la diferencia. La afirmación de la diferencia se daría de manera velada, rebuscada, invertida, sutil, no es directa, explícita. Como el arte barroco que sometía el fundamento del canon clásico, a expresiones catalogadas de rebuscadas o exageradas.

No es que los modelos interculturales que he presentado en este trabajo, exceptuando las propuestas de Arriarán y Beuchot, se sustenten en estricto sentido en un principio barroco como el que he expuesto hasta aquí, al menos no de manera explícita. Lo cierto es que sus tesis y argumentos suponen premisas que nos conectan con parte de la tradición de pensamiento que he intentado describir. Si hoy es posible afirmar la articulación, desde la diferencia de los grupos indígenas a las estructuras institucionales dominantes, es porque se supone un sujeto indígena capaz de “acomodarse” en las situaciones “pesimistas” del orden imperante para, desde ahí, esperar resultados provechosos, como la reafirmación identitaria. También se supone la capacidad del sujeto para abrir esas estructuras y refuncionalizarlas para, precisamente, incluir la diferencia. Se supone, por otro lado, que en la integración de las identidades diferenciales a la estructura societal no hay asimilación, lejos de ello, en la integración hay afirmación de las identidades, aunque esta sea una afirmación velada, invertida –por eso sería más correcto

hablar de articulación y no de integración—. Estas premisas que suponen los modelos y les permiten sostener sus tesis están en la tradición de pensamiento barroco, como la entiende Bolívar Echeverría. En otras palabras, el sujeto que presuponen hoy los modelos interculturales, bien puede ser dicho, explicado, con esta tradición barroca.

Hay algo más que no puedo dejar de mencionar, antes de pasar a la idea del sujeto que disimula. Sé que es algo marginal pero son algunas preguntas que planteo con respecto a la interpretación del barroco que hacen los autores que he rescatado: Beuchot, Arriarán y, aunque en menor medida, también Echeverría.

Heinrich Wölfflin hace un estudio sobre el barroco, el de Roma, el de “los grandes maestros del Renacimiento [que] introdujeron ellos mismos el barroco” (Wölfflin, 1991: 14). Su estudio se sitúa entre el Renacimiento y el neoclasicismo de la segunda mitad del siglo XVIII. Se ubica en los siglos XVI y XVII, concretamente entre 1520 y 1630. Dice Wölfflin, al hablar de la evolución del barroco que:

en sus comienzos es pesado, masivo, comprimido, severo; a continuación escapa poco a poco a su pesantez primera, el estilo gana en ligereza y alegría; al final se llega a una juguetona disolución de todas las formas tectónicas; a esta última etapa la designamos con el nombre de rococó (1991: 15).

Apunto esto porque quizá las interpretaciones sobre el barroco tendrían también que especificar los periodos del mismo al que están haciendo referencia. Por ejemplo, hay algo muy curioso en lo que Wölfflin llama *columna mural*. Esta aún no es libre, pero parece que habrá de liberarse:

A fin de asegurar un vigoroso efecto de contraste para el interior, Michelangelo modeló en la sala de abajo –del Palazzo dei Conservatori– todas las formas extraordinariamente pesadas y masivas: las columnas no se separan del muro. No son medias columnas, sino columnas libres y ple-

nas; sin embargo, aún no han conquistado su libertad. Aproximadamente la mitad de la columna se ha separado, pero el resto permanece aún prisionero. La imaginación obtiene la impresión de un trabajo por liberarse, incesante e inquieto (Wölfflin, 1991: 56).

La columna mantiene una relación de autonomía con el muro, no de independencia. Cuando este motivo desaparece para el segundo periodo del estilo, es decir, cuando la columna se libera, se independiza. Pero una imagen como la *columna mural* bien puede ser de las consentidas para el multiculturalismo, si se piensa desde el barroco. Quiero decir, es posible establecer cierta analogía entre las identidades de los grupos socioculturales diversos y su relación con la Estructura societal y la imagen de la *columna mural*. El multiculturalismo diría que, así como la columna tiene cierta autonomía, cierto grado de libertad sin separarse del muro, las identidades tienen también el suyo, sin que esto signifique separación de la Estructura. Pero esta idea correspondería con el barroco del primer periodo.

Este motivo del barroco favorece algunas posturas del multiculturalismo, pero lo interesante es que son otros motivos del propio barroco que no serían tan congruentes con aquél. Dice Wölfflin:

El gran “estilo” exige que se limite lo más posible la división. Intenta producir fachadas de una sola pieza. Pero la unidad no debe ser absoluta; quedan partes laterales, sólo que no se les concede ningún carácter de autonomía. Y es ahí precisamente donde reside el defecto de articulación. El Renacimiento se complacía en representar el conjunto como una fusión armoniosa de partes individuales y autónomas [...] No hay nada parecido en el barroco, las partes laterales permanecen unidas a la masa principal, no consiguen adquirir una existencia formal individual (1991: 61).

Incluso, parecería más adecuado relacionar las posturas multiculturales con el Renacimiento, en tanto que se complace en una “fusión armoniosa

de partes individuales y autónomas”. Como hemos visto, el multiculturalismo busca el reconocimiento de las particularidades y de su autonomía, pero articuladas a un todo, como lo es la Estructura. Si se siguiera al barroco habría que optar por la supresión de estas particularidades al quedar unidas a la Estructura principal, así como las partes laterales no alcanzan existencia individual al estar unidas a la masa principal. Y aun más, ¿cómo seguir al barroco si –como dice más adelante Wölfflin–: “el barroco concentra toda la fuerza sobre un solo punto, estalla en este punto con la mayor desmesura, mientras que las demás partes permanecen sombrías y sin vida”? (1991: 63) De hecho, aquí el propio multiculturalismo se vería obligado a criticar tal postura barroca. Esta descripción del barroco se asemejaría más al Estado homogeneizador-unidimensional, que tanto molesta a los teóricos multiculturales. Curiosamente, el Estado homogeneizador podría ser barroco, en tanto “concentra toda la fuerza sobre un solo punto, estalla en este punto con la mayor desmesura, mientras que las demás partes permanecen sombrías y sin vida”.

Algo similar podemos cuestionarnos siguiendo a Maravall. El barroco puede asociarse, no tanto a la resistencia, sino a todo lo contrario, a la represión y a la integración:

No cabe duda de que el espectáculo, popularmente mantenido, desenvuelto ante las masas, de la violencia, del dolor, de la sangre, de la muerte, fue utilizado por los dominantes y sus colaboradores en el barroco, para conservar atemorizadas a las gentes y de esa manera lograr más eficazmente su sujeción a un régimen integrador (Maravall, 1975: 333).

En el barroco hay, por lo tanto, una “pedagogía de los sentimientos de violencia”, “como un resorte represivo y de sujeción”. El lado pesimista y patético del barroco se centraba en “la necesidad de poner en claro la condición humana, para dominarla, contenerla y dirigirla” (Maravall, 1975: 335). De hecho, para completar el cuadro, el propio Wölfflin habla de los personajes de Michelangelo como seres sin resistencia:

Los personajes de Michelangelo ponen en juego una fuerza mucho más poderosa que la que se encuentra en la naturaleza, y mientras que en la Antigüedad todas las acciones parecen ser la expresión de personalidades libres [...] los hombres y las mujeres de Michelangelo aparecen como seres sin resistencia (1991: 88-89).

¿Por qué Beuchot recurre a Maravall cuando define lo mixto, pero lo deja de lado cuando habla del aspecto pesimista del barroco? No pretendo, ni mucho menos, desmontar algunas de las ideas que sobre el barroco sostienen los autores que he elegido en este trabajo. Al traer estas referencias de Wölfflin y Maravall, mi intención es sólo hacerme de una actitud un poco más reservada con respecto a la interpretación que se hace sobre multiculturalismo y barroco. No es que no se puedan entrelazar y enriquecer entre sí, pero a cada momento, en este entrelazamiento, en esta relación, sería importante hacer también los matices correspondientes. Ahora, como dije, se trata más bien de hablar del sujeto que disimula.

El *ethos* barroco se rige por una lógica en la que el sujeto no se somete ni se rebela al orden dominante: disimula. Si con Žižek, siguiendo a Sloterdijk, habíamos visto que hay una razón cínica y otra kínica, con Bolívar Echeverría completaríamos el cuadro con una *razón disimuladora*. La razón disimuladora sería propia del hombre barroco. No sólo están los papeles del cínico o el kínico dentro del orden político, también estaría el que disimula. Quizá la razón disimuladora sería la propiamente latinoamericana, pensando que Bolívar Echeverría cree que el sustrato barroco está vigente en la problemática contemporánea de los pueblos de América Latina.

Bolívar Echeverría sostiene que hubo dos formas de encarar el proyecto civilizatorio en la América colonizada por España en el siglo XVII: una era el sometimiento y otra la rebeldía. La primera anulaba las identidades tradicionales indígenas, la segunda era su forma de resistencia:

La primera definición era perceptible desde la actitud de sometimiento al proyecto civilizatorio y a la voluntad política del centro imperial y sus enviados, los “peninsulares” [...] La segunda era perceptible desde la actitud de rebeldía y resistencia a la nueva realidad de la Europa transplantada, de fidelidad a un modo singular, autóctono o “criollo”, de estar en conexión con la naturaleza americana [...] Someterse [...] equivalía a asegurar la marcha de la nueva economía y a participar en sus beneficios; la “muerte moral” que ello traía consigo, la “renuncia a uno mismo” [...] podía ser visto con toda razón como el precio que era necesario pagar por mantener la existencia física [...] Por otra parte, resistir al mundo y al poder establecidos, rebelarse contra ellos, era lo mismo que proteger y rescatar la autonomía y la dignidad moral (Echeverría, 1998: 180).

Pero hubo una tercera vía de no sometimiento pero tampoco de rebeldía, que surgía desde las entrañas de la vida cotidiana. Era una vía o estrategia barroca. El indígena aceptaba el orden dominante español-americano sin dejar de reivindicar su propia identidad. Como buen sujeto barroco, llevó el orden dominante al extremo, hasta el punto de refundarlo. Y lo mismo hizo con su propia identidad, la radicalizó y refundó para ponerla al día. Emergía un orden propio, ni era una prolongación simple de España en América ni, mucho menos, una restauración de las sociedades precolombinas, se trataba de una Europa rehecha, de la construcción de una Europa americana:

En la práctica de todos los días, saliendo de los estratos más miserables, llegó a expandirse y a prevalecer en el conjunto de la sociedad una peculiar estrategia de comportamiento: consistía en no someterse ni tampoco rebelarse o, a la inversa, en someterse y rebelarse al mismo tiempo [...] Por un lado, la aceptación de las formas civilizatorias y el cumplimiento de las leyes y disposiciones políticas del imperio eran llevados a tal extremo en la práctica cotidiana, que ponían a las mismas en una crisis de vigencia y legitimidad de la que sólo hubieran podido salir efectivamente si hubie-

ran logrado replantear su sentido y su alcance, redefinirse y refundarse. Por otro lado, la resistencia, la reivindicación de la “identidad” americana, era cumplida de manera tan radical, que obligaba a ésta a poner a prueba en la práctica el núcleo de su propuesta civilizatoria, a refundarse y reconfigurarse para responder a las nuevas condiciones históricas. Era una estrategia que no perseguía adoptar y prolongar en América la figura histórica peninsular [...] ni tampoco rehacer la civilización precolombina [...] sino [...] en hacer de nuevo la civilización europea, pero como civilización americana (Echeverría, 1998: 181).

La aceptación del orden dominante y la reivindicación simultánea de la “identidad” americana requirió de la disimulación. El indígena no podía decir “no” al mandato hegemónico, al menos de manera explícita. Decía “no” pero de manera velada, encubierta, y esta fue una estrategia barroca en el siglo xvii americano, que tiene su propio modo de hacer política. La disimulación es la forma barroca de hacer política. Frente a un ambiente donde, irremediablemente, se caerá en la corrupción, donde los hombres claudican, se desdican y se traicionan, donde toda “autoafirmación directa y abierta –los– orillaría a la rebelión y –los– encauzaría así al suicidio”, la forma barroca de hacer política emergió como una alternativa. Sin rebelarse pero tampoco sometándose, la idea fue hacer concesiones en determinados ámbitos para conquistar veladamente en otros:

El planteamiento de la *dissimulazione* aconseja hacer concesiones en el plano bajo y evidente, como maniobra de ocultamiento de la conquista en el plano superior e invisible; como instrumento para poner en práctica una política de oposición efectiva dentro de un espacio político dominado por la dictadura y la represión. Es el mismo planteamiento “criollo” del “se obedece, pero no se cumple”, referido a las disposiciones reales (Echeverría, 1998: 183).

Así que, en el orden político, no sólo están presentes la razón cínica y la kínica, la razón de los poderosos y la razón de las clases populares que ironizan a las dirigentes. Hay una tercera, pensada desde la España americana: la razón disimuladora. La razón disimuladora sería la de las culturas indígenas que resisten subvirtiendo veladamente el orden dominante.

Hay un elemento común entre esta razón disimuladora del sujeto barroco y las propuestas multiculturales: la resistencia de las identidades indígenas ante la gran estructura societal. La diferencia es que, mientras el multiculturalismo afirma explícitamente esta resistencia, la razón disimuladora lo hace de manera invertida, velada.

Las propuestas multiculturales se preocuparían por responder a Žižek que las identidades indígenas resisten, que no se asimilan a la lógica capitalista. Žižek sería un tanto condescendiente en su reacción: “Claro –diría– el multiculturalismo es una reacción real al capitalismo”. Pero como bien sabemos, su postura es tajante: el multiculturalismo es la ideología del capital global. Con la razón disimuladora sucedería algo distinto. Con ella, el asunto quedaría invertido. Aquí el que afirmaría explícitamente sería Žižek: la ideología del capital es el multiculturalismo. La respuesta del sujeto barroco sería algo así como: “Claro, desde luego, el multiculturalismo es la ideología capitalista y, por supuesto, las identidades indígenas son dominadas y asimiladas por el capital”. Se acepta que el dominador sea el compañero fuerte capitalista y queda establecido que las comunidades indias jamás podrán decir “no” a cualquiera de sus mandatos. El indígena afirmaría todo lo que mande el amo: “Sí, señor, lo que usted diga, mi patrón”, curiosamente esta afirmación sería una forma velada de decir: “Eres tan poderoso, *pero pese a ello, eres impotente. En realidad no puedes hacerme daño*”. En términos žižekianos, este indígena sería un indígena *punk*. Términos de Žižek válidamente invertidos en su contra. Los enunciados del sujeto barroco son una forma invertida de negar el orden dominante y afirmarse a sí mismo, obedece todo pero no cumple con nada. Parece como si nuestro teórico esloveno ya hubiera empezado a describir el

comportamiento de la razón disimuladora y su inversión, a través de la inversión fálica:

Esta es la lógica de la inversión fálica que se inicia cuando la demostración de poder empieza a funcionar como la confirmación de una impotencia fundamental. Esta es también la lógica de la llamada provocación política dirigida contra una estructura de poder totalitaria. El *punk* que imita el ritual de poder “sodomosoquista” no se ha de concebir como un caso de la identificación de la víctima con el agresor [...] El mensaje a la estructura de poder es, en cambio, la negación implícita en el acto positivo de imitación: Eres tan poderoso, *pero pese a ello, eres impotente. En realidad no puedes hacerme daño.* De este modo, la estructura de poder queda atrapada en la misma trampa. Cuanto más violenta es la reacción, más confirma su impotencia fundamental (Žižek, 2008b: 206-207).

Quizá ahora sea oportuno trazar algunas pistas más concretas sobre lo que estamos entendiendo por el indígena, el sujeto barroco y su razón disimuladora. Iniciemos: si bien el sujeto americano carece de *razón pura*, cuenta con lo que aquí hemos llamado razón disimuladora, por consiguiente, tampoco tiene *aparato trascendental* pero sí, una especie de *Ordenanzas del Baratillo* que conquista al ir haciendo su vida.

EL CASO DE LAS “ORDENANZAS DEL BARATILLO DE MÉXICO”

“Ordenanzas del Baratillo de México” fue la primera obra satírica novohispana de importancia, sostiene Ilona Katzew. Está fechada en 1754 y firmada por Pedro Anselmo Chreslos Jache, muy probablemente un seudónimo. El Baratillo era un mercado popular de la capital del virreinato, sus precios eran bajos y, por consiguiente, la gente pobre lo frecuentaba. Fue un mercado que quedó asociado con la delincuencia y con la gente oportunista:

Como la mercancía se ofrecía a precios mucho más bajos que los de la Plaza Mayor [...] el Baratillo era una solución muy ventajosa para los pobres de la capital. Sin embargo, como a este mercado acudían indigentes y todo tipo de mestizos, se conocía como lugar común de los ladrones, rateros, estafadores y carteristas (Katzew, 2004: 56).

El título de la obra presenta una contradicción en sus términos, por un lado “ordenanzas” y, por el otro “Baratillo”. Es un oxímoron, dice Katzew. Las ordenanzas podrían sólo corresponder a la documentación oficial dirigida a instituciones de la colonia, mientras que el Baratillo era el “lugar del caos absoluto” y no podría estar realmente regulado. Prácticamente desde el inicio de la colonia, el indio era asociado a todo un mundo de vicio. De hecho, la vida de la colonia, por la mezcla entre castas que se daba en ella y por los problemas que ello provocaba, parecía contradecir todo lo que ocurría en la vida de España:

Entre los problemas más graves de la Nueva España, vistos como fruto inmediato del mestizaje de las castas, figuraban los numerosos robos, la supuesta holgazanería de las masas, la embriaguez, el abandono de la agricultura y el concubinato, entre otros. Todas estas categorías habían sido adjudicadas a los indios desde el siglo XVI, y emergieron con fuerza de nuevo en el siglo XVIII [...] se pinta a la colonia como el reino de la corrupción, como un estado decadente en que sólo rigen las apariencias y donde “se hacen casi las cosas *al revés* [...] que en España” (Katzew, 2004: 59).

Juan Pedro Viqueira nos dice que en el siglo XVII, en la Nueva España y en la España misma, uno de los más grandes pecados era la seducción de las monjas. Lo curioso es que este pecado fue invertido –de ahí que a este siglo se le llame el siglo del donjuanismo–; es decir, entre la nobleza, la seducción de las monjas pasó a ser la gran virtud. Con esto no se rechazaba el orden moral, de hecho se reconocía pero se invertía: aunque los hombres se rebelaban contra el orden tradicional del siglo XVII, “al

mismo tiempo lo reconocían como jerarquía de valores. El donjuanismo no apuntaba hacia una sustitución de los principios morales, ya que no hacía sino invertirlos. El pecado más grave se transformaba, así, en el mayor mérito” (Viqueira, 1995: 27).

Algo similar sucede en las ordenanzas de la hermandad del Baratillo: el orden se invierte, los vicios son virtudes y las virtudes, vicios. La jerarquía dominante dice que el indio pepena, pero éste puede decir, quizá, que más bien lleva una vida de ocio. Estas ordenanzas están imitando y parodiando los documentos oficiales. Aquellos que están en la parte más baja de la jerarquía del orden español, en la hermandad del baratillo se sitúan en la parte más alta; los que en el orden español están en la más alta, en la hermandad ni siquiera son considerados. Los miembros de la hermandad del Baratillo sólo pueden ser:

todos los naturales de este reino: criollos, indios, negros, sean congos, luengos, mondongos, mingas [...] y demás descendientes del Cam como son lobos, mulatos, mestizos, castizos, zambaigos, tornaatráses, albinos, cambujos, tente en el aire, moriscos, chinos, mequimextos, lunajeros, quesos de todas leches, y demás castas, que resultan de las comunicaciones de las referidas, y otras de Europa, en que se agotara el ingenio más elevado, si hubiese de señalarlas, y darles nombre (Citado por Katzew, 2004: 60).

El autor de las “Ordenanzas...” se está burlando del sistema de castas –se inventa otros nombres ridículos para inducir a la risa del lector, dice Katzew–, lo que resalta es que los españoles son excluidos de la “hermandad” y, de hecho, son el blanco de sus estafas. Los criollos que se pretendían nobles también quedaban fuera. Entre más noble, más excluido. En la hermandad del Baratillo, los españoles y criollos son los que quedan en el estado de indefensión que, más bien, le correspondía a las castas. Aquí vemos una correspondencia entre las “Ordenanzas del Baratillo de México”, la “moral de acomodación” y la inversión discursiva barroca. La hermandad del Baratillo no se separa o rechaza el or-

den establecido, sino que se acomoda en él y, desde ahí, obtiene beneficios: nuevas jerarquías veladas. La inversión discursiva barroca es como sigue: los márgenes y los estratos más bajos del orden dominante son, al mismo tiempo, el centro y el lugar más alto en la jerarquía de la hermandad del Baratillo.

La disimulación en el Baratillo se advierte con precisión en lo que podríamos llamar políticas de infiltración. Los miembros de la hermandad del Baratillo buscan posicionarse en la institucionalidad hegemónica. Incrustarse de manera un tanto rebuscada en la estructura de poder, para de ahí, ayudar a la hermandad. Lo primero que aconsejan las ordenanzas es, para aquellos de piel clara, hacerse pasar por españoles. Si cualquier español venido a la colonia podía pasar por hidalgo, sin importar que en España no lo fuera, cualquiera de la hermandad, siempre y cuando se acercara al fenotipo, podría hacer lo mismo. Y es que era muy difícil, en aquel momento, determinar la identidad de las personas; el fenotipo no era un método muy fiable:

la sátira –dice Katzew– presenta varios mecanismos para enmascararla –a la identidad– y acceder a los rangos de la elite. La primera opción que se propone en los estatutos es sencillamente decir que se descendía de español. Además, las castas de tez más clara, siempre podían hacerse pasar por miembros de la elite, conseguir acceso a puestos de poder y, de este modo, ayudar a la hermandad del Baratillo a estafar el sistema español (2004: 60).

Si no se tenía tez clara, y se era más bien de piel oscura, se podría ayudar a la hermandad ocupando puestos menores en el ejército. Otra opción era adquirir la vestimenta adecuada para fingir ser españoles, dice Katzew, citando los estatutos del baratillero: “es el traje el que da calidad en este reino como se ve en muchos, que son tenidos por caballeros, habiéndolo sido en España en mulas de forlones” (2004: 60). Una más, entre los estatutos del Baratillo las mujeres jugaban un papel fundamental para

“traspasar la barrera española”. Las mujeres de la hermandad disimulaban criar y cuidar a los hijos de los españoles, pero lo que hacían era infiltrar a los suyos. Estos niños infiltrados, a la postre, una vez acomodados en las jerarquías más altas, estafarían a los españoles y contribuirían al desarrollo de la hermandad:

En efecto, a las mujeres correspondía un papel esencial [...] Teniendo en cuenta la función indispensable de las nodrizas en los hogares españoles [...] Éstas, además de poder transmitir con su leche las malas mañas de la hermandad a los hijos españoles, podían alterar su suerte entera. La intimidad de trato entre las amas de leche y las familias españolas les brindaba una perfecta coartada para intercambiar a sus hijos de tez más clara por los de españoles. Con el tiempo estos niños tendrían acceso a las posiciones más honorables, demostrándose con ello que las castas podrían fácilmente invalidar la ecuación de pureza de sangre y categoría social superior (Katzew, 2004: 61).

El que disimula se acomoda e invierte el discurso. Todo está trabado: moral de acomodación, inversión discursiva y disimulación. La mujer que finge criar al hijo de españoles pero infiltra al suyo se acomoda en su papel: “ama de leche”. Se acomoda entre las familias españolas, aprende las manipulaciones que corresponden y espera “apuntarse resultados positivos”, como dijera Maravall. Y las fingidoras “amas de leche”, en su acomodo, invierten el orden. Fingir es también invertir el discurso: los niños de las “amas de leche” son los hombres en los puestos más honorables del mañana.

En “Ordenanzas del Baratillo de México” encontramos una “visión trastocada de la vida en la Ciudad de México”; una forma en la que, en cierto sentido, las castas tienen el control sobre la sociedad, plantea la inversión de roles entre conquistadores y conquistados: aquí las víctimas parecen ser los primeros, en tanto que son objeto de las astucias y artimañas de los segundos, los de la “florecente cultura subterránea del

Baratillo” (Katzew, 2004: 61). Por eso, pienso, es oportuno analizar el discurso de las “Ordenanzas del Baratillo...” como uno de los primeros insumos para el diseño de lo que he llamado la razón disimuladora.

Antes de pasar con Gruzinski cabría decir lo siguiente. Cuando, en temporada de lluvias, se quería asistir al teatro en la Ciudad de México del siglo XVIII, al Coliseo Nuevo, inaugurado en 1753, y no se iba en coche “como correspondía a la gente decente”, lo más sensato era contratar los servicios de algún indígena, como nos dice Viqueira: “En ese caso, si no se quería llegar a la comedia empapado y enlodado, más valía contratar los servicios de algún indio para que, montado en sus espaldas, pudiera uno cruzar la calle, sano y salvo” (1995: 71).

No se trata de ser excesivamente románticos con la razón disimuladora o, en todo caso, ingenuos. No quiero decir que, el indio que es montado en sus espaldas está disimulando; no es que tengamos que decir ahora: “No, el indio no es montando en sus espaldas, sino que se ejercita para estar en mejor condición física que el español”. La razón disimuladora, como hemos dicho, acepta el orden dominante y su ideología, por ende, acepta todo efecto *material* de éste. Pero la razón disimuladora debe ser leída en varias dimensiones; su moral del acomodo y su inversión discursiva se dan de manera velada. El asunto de la resistencia identitaria es complejo, continuamente tenemos que hacer los matices correspondientes. Como la sátira, la razón disimuladora coquetea mucho con un mundo fantástico, lo que no significa que sea falso. Tampoco es mi intención sostener que esta razón disimuladora esté presente todo el tiempo en el sujeto. A veces se disimula y a veces no, como en los “coloquios” privados y las “jamaicas”.

En la segunda mitad del XVIII, en la Ciudad de México, el sector trabajador de la sociedad no sólo estaba explotado y en miseria:

sino que además el gobierno les prohibió emborracharse, lanzar cohetes, mezclarse hombres y mujeres en las danzas religiosas, distraerse pues en los días de fiesta. No bastaba ya con trabajar más cada día, vivir amontona-

dos en las vecindades y arrabales de la ciudad, padecer una discriminación racial acrecentada, sino que había que mantenerse sobrio y participar con ánimo grave y severo en las procesiones (Viqueira, 1995: 161).

Aun así, dice Viqueira, el poder del Estado no era suficiente. Por un lado se suprimía toda posible forma de diversión, pero siempre surgían otras, como los “coloquios” y las “jamaicas”. Estas eran organizadas al interior de las casas y las vecindades, principalmente por los indios. Lo que quiero señalar es que los “coloquios” constituían una forma de diversión desde las propias particularidades del pueblo, pero era una forma disimulada de fiesta. Los “coloquios” presentaban una comedia sobre asuntos religiosos y se ofrecía comida y bebida: “En teoría, pues, estas fiestas obedecían a nobles y puras intenciones”. Incluso, cuando quisieron prohibir estas fiestas, un defensor de ellas dijo así:

Al paso que sirven de entretener honestamente al público y separarle de otras ocupaciones perniciosas que suelen acarrear la ociosidad, contribuyen al mismo tiempo a hacer recuerdo de los altos misterios que se abrasan en la redención del género humano, por ser su materia un hermoso enlace de los principales pasajes de ella (Citado por Viqueira, 1995: 161).

Pero las nobles y puras intenciones no eran más que la disimulación de fiesta. Y aquí cabe agregar algo más. Decíamos que la disimulación se asocia a la idea de que: se obedece pero no se cumple; no obstante, en algunos casos sí se obedecía y sí se cumplía. Por ejemplo, hubo fiestas religiosas que lograron reformarse radicalmente de acuerdo con la visión ilustrada del poder virreinal: la fiesta de la Virgen de los Ángeles, que se celebraba el 2 de noviembre en el cementerio del Hospital Real de Naturales y la procesión del Corpus Christi (Viqueira, 1995: 155-160).

Lo que pasó fue que, por un lado, el poder virreinal oprimía al pueblo, no lo dejaba divertirse y, por el otro, el pueblo encontraba vías alternas para hacerlo. Sí se obedeció y sí se cumplió en muchos casos, pero

obedecer y cumplir no significó que el pueblo dejara de expresar sus peculiaridades a través de otros eventos, como los “coloquios”, precisamente. Como decía, en ocasiones no se era muy disimulador, sino todo lo contrario. Había otras fiestas en las que no se escondían las pretensiones de diversión, como sí lo hacían los “coloquios”. Las fiestas llamadas: “las jamaicas, a diferencia de los coloquios, no ocultaban detrás de piadosas intenciones, sus propósitos festivos” (Viqueira, 1995: 163).

Aquí cabe retomar la opinión de Martin Lienhard sobre el tema de la resistencia indígena. Se trata de un caso clave de resistencia a los que remite y que, aunque no deja de presentarse marginalmente, no oculta ni disimula nada, es explícito. Dice Lienhard que los españoles destruyeron programáticamente las dinastías y poderes autóctonos, mientras las culturas, también llamadas originarias, no alcanzaron a advertir de inmediato los propósitos europeos. En este “descubrimiento” mutuo entre europeos y autóctonos, agrega Lienhard, hay una asimetría fundamental, en tanto los primeros logran clasificar, por sus conocimientos previos –empresas de reconquista o de expansión colonial– a los segundos como “bárbaros” o “infeles”. Los autóctonos tardarán un poco más en entrever los móviles y los verdaderos proyectos de los europeos.

En este sentido, la resistencia indígena contra los europeos, afirma Lienhard: “no resulta de una reacción visceral contra el otro, sino que constituye el resultado de un análisis de la práctica colonial europea” (2003: 99). Cuando las relaciones coloniales comienzan a institucionalizarse aparece un rechazo radical hacia la consolidación del sistema colonial, como afirma Lienhard: “La asimilación puede hacer crisis y convertirse en conflicto abierto” (2003: 105). Como era de esperarse, la resistencia indígena no tendrá una expresión escritural institucional, como sí la tenía la asimilación. El discurso rebelde se filtra entre los márgenes de la cultura gráfica europea, o la usurpa para sus propios fines y, además, se filtra de muchas formas y de maneras imprevisibles, por ejemplo, nos comenta Lienhard:

A veces, el discurso de una resistencia cada vez más multiforme llega a adueñarse de un género específico de la producción textual al estilo europeo: las actas de la Inquisición. En México, esta institución tuvo a su cargo, entre 1536 y 1545, la represión de las idolatrías indígenas. El discurso subversivo penetra en sus actas a través de los testimonios que se reúnen para juzgar a los disidentes (2003: 109).

Lienhard recoge en *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas* el discurso atribuido a un cacique de Texcoco, Don Carlos Ometochtzin Chichimecatecutli, un discurso “sumamente duro y audaz” que, posiblemente, fue creado por los rivales del cacique para que este fuera juzgado con mayor severidad por la Inquisición. Aunque, en definitiva, era un discurso compartido por amplios sectores de la nobleza indígena. La argumentación que se atribuye a Don Carlos es la siguiente:

Pues hágote saber que mi padre y mi abuelo fueron grandes profetas y dijeron muchas cosas pasadas y por venir, y nunca dijeron cosa ninguna de esto [la futura llegada de los españoles] [...] ¿Quiénes son estos que nos deshacen y perturban y viven sobre nosotros y los tenemos a cuestras y nos sojuzgan? Oid acá: aquí estoy yo y ahí está el señor de México, Yoanitzí, y allí está mi sobrino Tezapilli, señor de Tacuba, y allí está Tlachahuepantli, señor de Tula, que todos somos iguales y conformes, y no se ha de igualar nadie con nosotros: que esta es nuestra tierra y nuestra hacienda y nuestra alhaja y posesión. Y el señorío es nuestro y a nosotros pertenece. Y si alguno quiere hacer o decir alguna cosa, riámonos de ello. ¡Oh, hermanos, que estoy muy enojado y sentido! ¿Quién viene aquí a mandarnos y prendernos y sojuzgarnos, que no es nuestro pariente ni nuestra sangre, y también se nos iguala? Piensa que no hay corazón que lo sienta y sepa, pues aquí estamos y no ha de haber quien haga burla de nosotros, que allí están nuestros sobrinos y nuestros hermanos. ¡Oh hermanos! Ninguno se nos iguale de los mentirosos, ni estén con nosotros, ni se junten de los que obedecen y siguen a nuestros enemigos (Citado por Lienhard, 1992: 16).

No hay en este discurso ningún interés de encubrir “diplomáticamente” el rechazo a la conquista y la colonización española. Es un rechazo directo, explícito que, desde luego, llevó a Carlos Ometochtzin a la hoguera. Cabe enfatizar que este discurso es de un cacique-principal, no es de un “indio común”. De hecho, en el discurso de la resistencia, expresado en una “literatura escrita alternativa” –literatura que articula discursos de origen europeo y autóctono y supone que, al menos uno de los interlocutores, adquiere el sistema de comunicación del otro–, como la llama Lienhard (2003: 99), el papel clave lo jugaron precisamente estos caciques y principales, miembros de los antiguos grupos dirigentes y que se convertirían en la nobleza indígena colonial.⁶ Así que no siempre se disimulaba, sino que a veces más bien se era muy franco.

La idea es hacer, como decía, los matices correspondientes e intentar cuidarnos de generalizaciones apresuradas. En este sentido, es oportuno mencionar que tampoco podríamos circunscribir la disimulación sólo a este sujeto. El Estado también simula. Por ejemplo, como dice Roger Bartra, el poder crea a su propio adversario para luego buscar su aniquilación y, cuando lo hace, cuando lo combate y aniquila, busca también cierta cohesión social en torno a él. Bartra sigue a Baudrillard: “El poder dominante, firmemente anclado en la realidad, desarrolla el espectáculo de una estrategia de simulación que lo conduce a la victoria objetiva, la liquidación de los terroristas, y provoca una cohesión social en torno al gobierno ‘amenazado’ por ellos” (Bartra, 1996: 52).

6 Los caciques y principales eran responsables de la administración de la “República de indios”. Cumplían con dos funciones específicas: garantizar mano de obra indígena y “aculturar” y encuadrar políticamente a los indios para asegurar la dominación europea. A cambio de esto tenían algunos privilegios, como la exoneración del tributo (Lienhard, 2003: 102). Y eran estos caciques y principales los que, durante varios decenios, dice Lienhard, conservaron la memoria oral de los señoríos prehispánicos, materia prima para aquella producción escrita alternativa –historiografía “indohispánica” y literatura epistolar o “notarial”–. Cuando estos caciques son presionados, hacia 1620 y fines del siglo XVIII, para adoptar los valores de los europeos, renegando de los propios, la conservación de las narraciones prehispánicas comenzará a perder sentido en el orden contemporáneo y, por ende, la dicha producción escrita alternativa sufrirá una evidente disminución (Lienhard, 2003: 111).

La tarea, entonces, consiste en distinguir entre esta estrategia de simulación y la razón disimuladora del sujeto barroco. Así, debemos precisar y tener presente bajo qué casos encuentra esta razón campo para desplegarse. Como decía, se disimula en ocasiones, en otras no; y, si bien es cierto que se obedece pero no se cumple, bajo ciertas circunstancias se obedecía y se cumplía. Sin embargo, esto no demerita el hecho de que la razón disimuladora sea una de las peculiaridades principales del indígena en México, al menos de cierto sector indígena, como he tratado de mostrar con el análisis de las “Ordenanzas” y como intentaré dejar más claro con los Títulos y los frescos de Gruzinski.

EL CASO DE LOS TÍTULOS Y EL FRISO DE GRUZINSKI

Los Títulos primordiales muestran cómo los indígenas recrearon el discurso español desde su propia visión del mundo. Parecieran, en primera instancia, ser la muestra más clara de aculturación y asimilación indígena, por la presencia de la lógica y la retórica de la administración colonial. Sin embargo, el manejo de esta lógica y esta retórica encubre veladamente la afirmación identitaria de las culturas autóctonas. De tal manera que los Títulos primordiales pueden ser concebidos a partir de la idea de la disimulación.

Los Títulos primordiales estaban emparentados con los títulos de propiedad. Estos últimos tenían el aval de la administración colonial, los primeros no. Los Títulos primordiales eran escritos anónimamente por pequeños notables de las culturas indígenas. Como buscaban señalar los límites de la tierra de determinada comunidad, adoptaron la forma o estructura discursiva de la administración colonial, con la finalidad de alcanzar veracidad y de legitimar lo que en ellos estaba consignado. En esta adopción hubo una reinención de la estructura discursiva colonial. Los indígenas se acomodaron en ella para anotarse resultados favorables. Su tradición oral terminó por permear esta estructura, lo cual llevó a la conformación de documentos que, desde la óptica del discurso

colonial, fueron vistos como falsificaciones, saturados de aberraciones e inexactitudes históricas que motivaron la burla y que, por lo tanto, no recibieron la aprobación de las autoridades.

Sin embargo, el sentido de estos Títulos se halla en su capacidad para reinterpretar, desde la mirada indígena, los títulos oficiales. En esas “aberraciones” o “inexactitudes” está sugerida la memoria indígena, su forma de comprender la realidad. Estos documentos pueden parecer irrisorios, incluso, ser muestra de la “ingenuidad” de sus autores, pero podemos verlos desde otra perspectiva. En el marco de la disimulación, se trataría de una adopción de la estructura discursiva dominante y, en cierto sentido, de la supresión de la concepción indígena del mundo –al menos así lo creería la visión española– lo cual, paradójicamente, conlleva su propia reafirmación. No importa si hay que pagar el precio de la burla, lo importante es penetrar subrepticamente la estructura hegemónica para mezclarla con la cultura autóctona. Se hacen concesiones en ciertos ámbitos para conquistar, veladamente, otros.

Los Títulos primordiales son redactados en lengua indígena hacia la segunda mitad del siglo XVII, aunque se extienden hasta el XIX. Los que presenta Gruzinski son, sobre todo, de origen nahua y proceden del valle de Toluca y de México. Son documentos anónimos como decía, cuyo objeto principal era la consignación de los límites de las tierras y la exhortación a los indígenas para defenderlos porfiadamente. Elaborados en y para las comunidades –eran designados con el término *altepe amatl* (libro del pueblo)–, conceden una importancia crucial a la escritura, para fijar una información orientada a defender los intereses de grupo. Aunque, desde luego, además de conservarla y transmitirla, la información era manipulada. Los Títulos refieren a la dominación española en sus primeros momentos y, en general, hacen alusión a los siguientes hechos: “la instauración de una administración indígena calcada del modelo español, la construcción de la iglesia, la elección de un santo patrono, las ‘congregaciones’, las *mercedes* de tierra concedidas por la Corona al pueblo” (Gruzinski, 2001: 126).

Los Títulos alcanzarán un prestigio similar al que tenían las antiguas “pinturas”, en tanto que vendrán a constituir la memoria de la cultura indígena. En cierto sentido, sostiene Gruzinski, “la memoria de los títulos fue el relevo de la memoria noble” (2001: 134), aunque lo será de una manera muy particular. Sus autores son situados en una “franja de pequeños notables” y, aunque parece que estos Títulos no fueron la única expresión de la memoria indígena, sí constituyen “una posición intermedia entre una memoria profundamente occidentalizada y aquellas, mucho más inasibles, de las masas campesinas o de los indios absorbidos por los grupos mestizos y los medios urbanos” (Gruzinski, 2001: 145).

Los Títulos primordiales retomaron el discurso de la administración colonial porque con ello buscaban resguardar sus dominios. De ahí que conjugan un lenguaje administrativo y legalista: fechas, firmas, lista de testigos, referencia a autoridades coloniales: “Modelo de escritura, la retórica administrativa fue tomada como un medio de defensa. Los indios se la apropiaron como se habían apoderado de la escritura, para garantizar la salvaguarda de su tierra” (Gruzinski, 2001: 107). Además, los Títulos no sólo se familiarizaron con la retórica de la administración colonial, también lo hicieron con la de los actos espirituales. Las fórmulas cristianas ocupan un lugar importante, la cosmogonía cristiana está presente en ellos, aunque narren eventos precortesianos, la fundación de los pueblos, por decir algo, estará basada en interpretaciones del mito cristiano de la Creación (Gruzinski, 2001: 119). Algunas invocaciones trinitarias abren los títulos y otras los cierran, lo cual obedecía a un interés particular: “El tema cristiano de la resurrección venía muy a propósito para apoyar la afirmación de la continuidad y de la perennidad del pueblo en la persona de sus más antiguos fundadores” (Gruzinski, 2001: 108).

Los títulos de propiedad definían los límites de la tierra y eran autenticados por un notario español, por lo que se conformaban plenamente a la norma, dejando la expresión indígena sin margen de intervención. En contraposición, los Títulos primordiales eran considerados falsificaciones porque “consignan hechos históricamente inexactos, incluso in-

ventados totalmente”. No obstante, justo esta “falsificación” constituye su propio valor, en la medida en que abre un marco de autonomía indígena, de creación y de desarrollo de la escritura. Representa una falsificación para la historiografía y el derecho colonial; más, en otro sentido, los Títulos pueden “expresar una aprehensión distinta del pasado, una apreciación singular del acontecimiento y de la historia” (Gruzinski, 2001: 104-105). Los Títulos son una forma de preservar la identidad de los indígenas del siglo XVII, en ellos se insinúa su concepción del tiempo, del espacio y su tradición oral.

Los Títulos –por ejemplo, el relato de Sula– remiten a un mismo hecho pero lo exponen en versiones distintas, en ellos la época prehispánica se superpone a la colonial, como si el mismo hecho perteneciera a ambas épocas. En ocasiones, al inicio, describen la legitimación de los linderos de las tierras y la correspondiente merced del virrey, incluso refieren a nombres cristianos, Juan, José, etc., para hablar de los principales pero, hacia el final, como el caso de algunos episodios narrados en los Títulos de Zoyatzingo, el relato “hace a los protagonistas paganos de una época más remota, a los que entonces despoja de sus nombres cristianos”. Además, según Gruzinski, después de estos episodios se presentan otros en los que también hay una desviación temporal: se describe la batalla librada por el fundador Xohueyacatzin en contra de los chichimecas, situada en la época colonial, pero termina ubicada en la época anterior a la llegada de la cristiandad.

Las fechas a las que aluden los Títulos se toman exclusivamente del cómputo cristiano, como si sólo desde éste el tiempo colonial fuera medible. Se intenta narrar las primeras décadas de la dominación colonial, lo cual, como referencia cronológica es “relativamente satisfactoria” dice Gruzinski. Lo curioso es que se introducen fechas que resultan sumamente risibles:

en general son inexactas, decididamente falsas o incluso –a nuestros ojos y a los de los españoles– perfectamente aberrantes: en Zoyatzingo, ¡algu-

nos acontecimientos se fechan en 1005 y otros en 1945 y 1947! A decir verdad, las fechas no sirven en realidad para ubicar los acaecimientos unos respecto de otros, situándolos en una escala común. Por el contrario, ocurre que un mismo hecho sea fechado de manera distinta, que una misma fecha pueda corresponder a hechos irreductibles en el tiempo, según nuestros criterios. Véase el aparente “caos cronológico” que nubla constantemente la lectura de los Títulos de Sula. Por más que la introducción del bautismo esté fechada en 1532, la llegada de la fe sólo se remonta al 2 de junio de 1607 y la cristianización a 1609. Un texto de Atlautla, fechado al principio y al final en el año 1552, se refiere a la Conquista española de agosto de 1521, lo cual nos parece natural, pero el texto evoca también la epidemia de *cocoliztli* de 1554, cosa que lo es ya menos, la delimitación de los lindes en agosto de 1556 y hasta una entrevista con el virrey Luis de Velasco, ¡que habría ocurrido el 14 de octubre de 1676! En Cuijingo, la imagen del santo patrono es llevada al pueblo en 1555, exactamente cuatro años antes de que se hubiera elegido a dicho santo (Gruzinski, 2001: 131).

La pregunta obligada, plantea Gruzinski, es si esta descripción de los acontecimientos no es más que una muestra de la “torpeza de los redactores”, del “desconocimiento de la cronología cristiana” o una manifestación distinta de aprehender el tiempo. Para el historiador: “Si los títulos hacen malabares con la historia, no por ello dejan de obedecer a sus propias razones” (2001: 130). Parece como si los hechos cobraran sentido, explica Gruzinski, no por su singularidad, sino porque están insertos en una matriz común que los engloba y dota de significado. Esta matriz permitiría una “multitud de variantes” que, acumuladas, constituirían una concepción indígena de la historia o del pasado.

Con la manera en que se usan las fechas se pretende alcanzar cierta autenticidad y veracidad en los documentos, porque se entiende que su validez se asocia a la presentación de fechas. Aunque los Títulos, propiamente, adoptan la forma de la medida del tiempo, no su lógica. Así, estos

documentos pueden representar inexactitudes, pero desde otra perspectiva, conforman empleos originales de la forma del discurso imperante.

Gruzinski sugiere que la “diacronía errática” de los documentos está influida por un pensamiento próximo a la oralidad. El narrador, en los Títulos, puede proyectarse en el futuro pero, al mismo tiempo, circular en el pasado. Los autores de estos Títulos tomaron del tiempo occidental aquello que pudiera satisfacer sus intereses y dejaron de lado lo que, a sus ojos, carecía de significado. Por ello, aprendieron la forma: “Conservaron un marco, una especie de ‘a la manera de...’ que debía conferir a los títulos el armazón y la autenticidad de un acto oficial de la administración española” (Gruzinski, 2001: 132). Aprendieron la forma pero, a la vez, la desestructuraban desde sus propias concepciones: lo que da valor a estos Títulos, no importa su autenticidad, es “la creatividad de la que todos ellos dan fe, su habilidad para fundir una vivencia y una aprehensión autóctonas del pasado con lo que algunos indígenas creían, podían o querían captar del mundo colonial, su aptitud para renovar e inventar modos de expresión” (Gruzinski, 2001: 135-136).

De hecho, los Títulos tendrían que ganar la simpatía de Žižek, si es que Laclau tiene razón cuando afirma que, en la argumentación de aquel no hay una progresión, sino una “reiteración de ésta en diferentes contextos discursivos”. En los Títulos encontramos una coincidencia casi exacta. Los Títulos conforman una serie de textos y, según Gruzinski, en ellos no encontraremos una progresión lineal o una argumentación sistemática, sino una reiteración de la misma cuestión, una repetición innecesaria de las mismas fórmulas pero alumbradas desde orientaciones diversas. Los Títulos reúnen textos que “abordan infatigablemente el mismo asunto, la fundación del pueblo y la delimitación de la tierra con toques múltiples”. Esto, agrega Gruzinski, muestra que la tradición oral indígena se arraiga en los Títulos, subvirtiendo así, en parte, la estructura discursiva de dominación. La narración indígena no se limita a verse en moldes coloniales, los adapta y termina por construir nuevos tipos de relatos:

Esta composición por superposición o apilamiento de escritos autónomos, permite el enfoque redundante de un mismo episodio bajo distintas luces, incluso en versiones ampliadas o traspuestas [...] En consecuencia, nada hay de relato homogéneo con desarrollo lineal, de encadenamientos rigurosos, sino más bien repeticiones inútiles, una pluralidad de enfoques de los que surge el eje común a todos estos relatos: la afirmación de los derechos del pueblo sobre un terreno claramente circunscrito. Este recurrir constante a la repetición de los temas, a la reiteración de las fórmulas, contribuye a acercar la línea narrativa de los títulos al movimiento de un discurso oral [...] Dicho de otro modo, de una manera general, la construcción de estos textos al parecer es considerablemente tributaria de las prácticas de la oralidad [...] Este arraigo de la oralidad –pero de una oralidad escrupulosamente codificada–, sin duda es el que condujo a los indios a dismantelar o a mutilar la estructura de las actas españolas en que se inspiraron, o a abandonar la cronología regular de los antiguos anales (Gruzinski, 2001: 117-118).

Además de que en los Títulos queda sugerida la concepción del tiempo y, más concretamente, la tradición oral de los pueblos indígenas, aparece también su noción de espacio. Algunos Títulos están ilustrados. Se inspiran, para ello, en grabados europeos o en la interpretación de la iconografía cristiana. Pero, además, muestran una “filiación autóctona” en su manera de trazar el cuerpo humano, las cabezas de perfil y en su forma de utilizar el espacio. Esto, según Gruzinski, aparece sensiblemente en una representación que procede de Cuijing, donde se trata de ubicarlo en relación a otras tierras colindantes (2001: 111-112). Más que un instrumento geográfico, estos “mapas” representan simbólicamente una afirmación de los lindes del pueblo. Aquí, el espacio no sólo está cristianizado, también incluye una percepción precortesiana del mismo:

Si bien es cierto que el espacio se halla cristianizado en la medida en que tiene por centro la iglesia, no podemos evitar señalar el extraordinario

“arcaísmo” de su concepción o, más exactamente, la fidelidad a una representación precortesiana del espacio, basada en el diagrama y la sucesión de los lugares, indiferente al paisaje y a la consideración de las distancias reales (Gruzinski, 2001: 113).

Los Títulos de Ocoyoacac muestran, a través de sus “mapas”, cómo se articula lo colonial con lo autóctono. De lo primero se puede apreciar el vestido, algunos rasgos arquitectónicos y la continua referencia a la iconografía cristiana. Indiscutiblemente, dice Gruzinski, se revela aquí la “marca de la cristianización y de la dominación colonial” pero, agrega: “la estructuración de conjunto, si bien esboza un vago primer plano, desdeña la perspectiva y sobre todo dispone a los personajes y los objetos en un espacio vacío sin línea de horizonte”, que remite a la tradición autóctona (2001: 115).

De primera instancia, los Títulos primordiales parecieran ser una muestra de la aculturación indígena. Hay en ellos un sinnúmero de protagonistas españoles que enmarcan las celebraciones de fundación y organización de las comunidades: el rey Carlos V; los dos virreyes, Antonio de Mendoza y Luis de Velasco; el arzobispo de México, Juan de Zumárraga. Incluso, se muestra cómo los personajes indígenas, los ancianos de la comunidad, reciben con gratitud y entusiasmo a estas autoridades; en ocasiones, señala Gruzinski, “con lágrimas y recogimiento” (2001: 120). El asunto de la conversión cristiana domina los Títulos, por sobre el “trastorno político” de la conquista. No se pone en tela de juicio el nuevo poder, lejos de ello se adoptan sus formas discursivas para legitimar los territorios de los indígenas. Es el rey emperador quien confiere a los ancianos de la comunidad “la dominación y el patrimonio”.

Estas características, el reconocimiento del poder del discurso colonial, la adopción de las formas cristianas y de la administración colonial, la justificación de los dominios territoriales de los indígenas a través de la concesión de mercedes dadas por las autoridades españolas, la

actitud de los indios de gratitud y entusiasmo al recibir estas jerarquías, la bienvenida “con lágrimas y recogimiento”; sugieren una posible alienación de la memoria indígena y un triunfo de la ideología colonial:

El discurso indígena parece entonces totalmente imbuido de ideología colonial. Enajenada radicalmente, la memoria indígena habría pues adoptado las razones del vencedor, su lógica y su retórica justificativa. Las autoridades coloniales habrían logrado inculcar con eficacia sorprendente su versión oficial (Gruzinski, 2001: 120).

Entendida esta circunstancia a partir de la idea de disimulación, las cosas cambian. Se reconoce, se acepta y adopta la estructura institucional hegemónica, pero se le invierte veladamente, se le desmonta de manera indirecta y se le vuelve a ensamblar, exigiéndole que dé más de sí; se le modifica, se le fisura para introducir concepciones indígenas del mundo. Se acepta la institucionalidad ibérica pero, de manera subrepticia, a través de esta misma institucionalidad destructora de la memoria indígena, paradójicamente, se le conserva. No en un sentido inmutable de preservación. Los Títulos no son una representación de la “cartografía” precortesiana, la sugieren. Dejan apuntada la manera en que los indios conciben el espacio, el tiempo y su manera de decir o narrar las cosas, aunque, lo que ilustran o digan, lo hagan bajo cierta forma, la de la administración colonial, la que posibilita la defensa de sus intereses. Con los Títulos, la memoria y la identidad indígena perviven, sin que esto signifique que permanezcan de forma incontaminada.

Los indios tienen una manera peculiar de expresión. Los “mapas” que conservaban los Títulos de Cuijingo y Zoyatzingo, por ejemplo, mostraban una mano que significaba la merced dada por el virrey. Cortés, dice Gruzinski, aparecía legitimando la posesión de la tierra del pueblo y un juez español bautizaba con nombres indígenas los linderos de las tierras, todo ello, ordenado por un virrey ficticio, Antonio de Valdés y Montolla. Hay una inexactitud en los datos de los Títulos, es indiscuti-

ble, pero hay al mismo tiempo un deslizamiento de los indios en este discurso para manifestarse. Afirma Gruzinski:

Deslizándose en el discurso del poder español los indios sin duda dan por descontado que harán intervenir en su favor el peso de la autoridad real. De allí ese constante atrincheramiento detrás de una muralla (con frecuencia imaginaria) de medidas oficiales, tomadas por el rey y sus representantes y, por tanto, en principio irrecusables. No es que los indios hayan elegido de un modo deliberado ese lenguaje español de la legitimidad en vez de otro: en el México colonial y cristiano del siglo XVII, difícilmente hay otra manera de formular un discurso que sea al mismo tiempo comprensible para los indios y ratificable por los representantes de la Corona y de la Iglesia. Mas, por reducido que haya sido su margen de maniobra, retomando por su cuenta la formulación de la legitimación colonial y cristiana, los autores de los títulos se esfuerzan por hacer de ellos un instrumento de salvaguarda y, sin sombra de duda, el fundamento de una identidad comunitaria (2001: 121).

Pareciera que los Títulos traen consigo la consumación de la cultura indígena. Los estructura la cosmogonía cristiana: las comunidades se fundan desde esta óptica, en el centro de los “mapas” hay iglesias, la fundación se interpreta bajo el mito de la creación, hay vestuario, iconografía española, protagonistas españoles que enmarcan las ceremonias de la constitución y organización de la comunidad. Pero, al mismo tiempo, hemos insistido en ello, lo que pasa por falsificaciones desde la perspectiva colonial, puede ser muestra de la identidad indígena que se mantiene en aquellos Títulos: su concepción del espacio, como vimos, sin horizonte, su forma de entender el tiempo, la superposición entre pasado, presente y futuro, y su estructura que parece hilvanarse bajo la lógica de la oralidad. Los Títulos conforman una representación híbrida en la que coexisten visiones diferentes de la realidad, incluso, antagónicas en varios sentidos.

Gruzinski expone otros textos que no corresponden a los títulos del Valle de México, son casos otomíes, zapotecos y mixtecos, principalmente de Querétaro y Oaxaca. En general, en estos casos encontramos cierta referencia a la conquista y a la fundación de las comunidades, en otros no, como en los de Oaxaca. El dato curioso es que cuando hay una referencia a la conquista, ésta se “desdramatiza”, se extirpan de la narración los hechos belicosos, humillantes y brutales. Por el contrario, se apela al tiempo de la cristiandad, de la evangelización y, en dado caso, a un enfrentamiento en el cual el papel de los vencedores y vencidos se invierte o, incluso, desaparece. En caso de haber vencedores son generalmente indios, quienes, además de ser benévolos con los vencidos –les conceden tierras para que se instalen en ellas–, no se presentan, de hecho, como indios, sino como “católicos”. En síntesis, se “borra la derrota y [se] hace de los vencidos vencedores sin rencor” (Gruzinski, 2001: 143). Sin duda, estas narraciones eran motivo de mofa para los lectores españoles, quienes denunciaban lo que consideraban errores y estilo descuidado de estos textos. Si se quiere, dice Gruzinski recuperando a Hobsbawm, la historia fue “inventada” por los indígenas, aunque no se trató de una invención acrítica sino de una reinterpretación original desde la mirada indígena.

El acceso a la escritura española no trajo una homogeneización de las culturas indígenas, censurando y uniformando su herencia prehispánica. Tampoco significó que ésta se hubiera mantenido pura. No estamos ante una tradición intacta ni ante su integración absoluta a las nuevas formas de monopolización del poder. Los indígenas, por medio de los Títulos, erigieron órdenes alternativos que no correspondían con la visión de los vencidos ni con la de los vencedores. Era una mezcla entre éstas. Ejercieron cierto grado de autonomía en torno a ellos, los “rodearon” y, con ello, imprimieron sus maneras particulares de simbolización de lo real:

nada de tradición subterránea, de legado secreto que mantuviera intacta la herencia prehispánica. Tampoco nada de evolución lineal que condu-

jera de la degradación incontenible de las pictografías tradicionales a la irresistible victoria del “realismo” europeo y de la escritura de los vencedores. Aquellos indios nos llevan a otra parte, a un tiempo y un espacio que ya no son los de antes (de la Conquista), pero tampoco los nuestros ni los de los españoles. Esbozan caminos que, aunque quedan sin salida, no por ello deja de constituir, cada cual, apasionantes opciones a la cultura de la Iglesia y de la Corona (Gruzinski, 2001: 145).

En este sentido, los Títulos primordiales bien pueden ser concebidos a partir de la idea de teatralización absoluta que plantea Bolívar Echeverría. Lo veremos con detalle más adelante. La fórmula sigue vigente casi en los mismos términos en las teorías multiculturalistas o interculturales contemporáneas. En ellas, en última instancia, se sostiene que no estamos hoy ante una homogenización sin precedentes, sino todo lo contrario. Con ello no se afirma que las identidades indígenas se conserven intactas. Ni una subsistencia pura de las identidades indígenas ni una asimilación total de las mismas por la estructura capitalista. En el siglo xvii hay una referencia a la herencia prehispánica de las culturas conquistadas y a la estructura discursiva de la Corona española. En el xxi, la referencia es a las identidades indígenas y a la estructura capitalista. En ambos casos se sabe muy bien que no se trata de apelar a conservaciones incontaminadas de la forma en que conciben el mundo los indígenas y, en ambos casos también, se afirma que eso no significa la anulación de esa concepción, sea por la estructura institucional española en el siglo xvii –la memoria indígena, a través de los Títulos, logra escapar a los “grilletes asfixiantes de la administración española”–, sea por la capitalista del siglo xxi. El hecho de que no se conserve pura la identidad no implica que quede asimilada a la estructura; no hay una asimilación, sino una resistencia indígena. Se le acepta, sí, se reconoce su dominio pero se le infiltra con concepciones de vida distintas. Al igual que en el siglo xvii, cuando los indígenas buscaron medios para representar una opción a la cultura de la Iglesia y de la Corona, los indígenas, hoy en día,

según las apuestas multiculturales, hacen lo propio, buscan representar órdenes alternos ante el desenfrenado capitalismo global.

Quizá los Títulos no lograron el aval de las autoridades españolas, pero cobraron mucho sentido en un plano imaginario de las colectividades indígenas. Se apropiaron de la forma del discurso que los sometía y lograron deslizarse en él, fue una apropiación de la retórica de la administración colonial, que se fundió con la manera de entender la realidad de los indígenas. Aunque desde la perspectiva española los Títulos estaban atiborrados de errores y sinsentidos y, por consiguiente, eran inválidos, la identidad indígena se infiltró en el esquema hegemónico, el cual confirmó lo que intentaba subvertir. Aquella estructura institucional que buscaba programática y radicalmente la negación de las identidades indígenas acabó por dotarlas de los medios necesarios para reafirmarse. Aquí aparece otra vez la inversión discursiva de la razón disimuladora.

Hay otro caso que expone el mismo Gruzinski en *El pensamiento mestizo* y que nos sugiere nuevamente esta idea de la disimulación entre los indígenas, al menos entre determinados grupos. No es la intención en este momento presentar a detalle este caso, sólo es una referencia para comprender de mejor manera lo que aquí he llamado *razón disimuladora*.

Se trata de una imagen a la que nuestro historiador remite constantemente: “El mono y la centauresa”, un fresco que se encuentra en La Casa del Deán, al parecer, el edificio más antiguo de la ciudad de Puebla. Como su nombre lo indica, esta casa perteneció a un eclesiástico, Tomás de la Plaza, quien fue el tercer deán, de 1564 a 1589. Datos de suyo relevantes por el vínculo que se establece entre aquel fresco y esta residencia.

El friso representa a una centauresa doblando el tallo de una flor para acercarla a un mono. Lo veremos con más precisión, pero por el momento vale decir que estos elementos están cargados de reminiscencias paganas y, por lo mismo, Gruzinski se pregunta: “¿Cómo explicar su aparición en las habitaciones de un prelado de la Iglesia católica, próxima además al Santo Oficio, en una época en que la ortodoxia tridentina se afirma universalmente?” (2007: 141).

La idea del “Ovidio mexicano” de Gruzinski orienta la respuesta a esta pregunta. Comencemos entonces con una referencia a la influencia que tuvo Ovidio en la América española. Su obra, en el siglo xvi europeo, era parte de un saber elemental compartido no sólo por doctos, sino por un público más amplio. España, desde luego, no quedó al margen de esto y, por ende, Ovidio terminó siendo muy importante para el público de América. Los cronistas, doctos, jesuitas, monjes y administradores, dice Gruzinski, lo hacían pasar del otro lado del Océano; Ovidio estaba por todas partes y de una manera muy accesible. En general, era bastante frecuente la lectura de clásicos latinos en el siglo xvi.

La lectura de Ovidio era peculiar, pues se llevó a cabo a través del filtro cristiano. De ahí que se hablara de un “Ovidio moralizado”, el cual, desde la Edad Media era asociado no a un compendio de leyendas paganas o historias fabulosas, sino a una “antología de moralejas edificantes”. De hecho, los artistas del Renacimiento encontraron un “certificado de moralidad” para las representaciones paganas y esta fue su mejor defensa: sostenían que en ellas subyacía una dimensión alegórica-moral para expresar las virtudes y los vicios. Por ello, no sin algunas desconfianzas, se aceptaban imágenes mitológicas en las mismas paredes de las iglesias y en las residencias de los eclesiásticos, como es el caso, precisamente, del deán de la catedral de Puebla (Gruzinski, 2007).

Entre 1530 y 1540, los hijos de la aristocracia mexicana aprenden latín y, de hecho, algunos de ellos se convierten en brillantes y notables latinistas. El colegio de Santa Cruz de Tlatelolco tuvo un papel fundamental en la educación de los nobles indios. Por esa misma época destacaban también pintores y músicos indígenas. Hay un considerable acceso de la nobleza indígena a los clásicos de la Antigüedad. Las fábulas de Esopo, por ejemplo, cuentan con su versión náhuatl, que manifiesta la capacidad de algunos indígenas para manejar los textos antiguos. En suma, a mediados del xvi, entre este grupo de notables se conocía con suficiencia la antigüedad pagana y podían integrarla a sus propias reflexiones.

En los frescos, los artistas *tlacuilos* buscaron dotar a sus imágenes de un porte antiguo, más que de uno cristiano. Una vez advertido el Ovidio moralizado, los pintores indígenas se apoderaron de él para disfrazar sus propios referentes paganos y disimular sus intenciones menos ortodoxas. Se reintroduce la mitología amerindia, a través de la antigua. Y es que si el sentido pagano de Ovidio pudo ser releído en clave, incluso, moralizante, lo mismo podría darse con el sentido amerindio del mundo. Los indígenas no dejaron de meterlo, por medio de sus frescos, en los propios dominios de la Iglesia, eludiendo las sospechas de idolatría:

El Ovidio indianizado sería, por tanto, una especie de trampa o un disfraz destinado, por una parte, a disimular mensajes amerindios y, por otra, a hacer olvidar que la imagen prehispánica no es una aparición en el sentido europeo del término, sino una presencia física producida por los pintores *tlacuilos*. En cuanto interpretamos el fondo anaranjado de las escenas como la evocación del cielo solar –*tonatiuhlihuicatl*–, los frescos nos sumergen directamente en el mundo celeste y glorioso de los indios muertos en combate (Gruzinski, 2007: 166-167).

El caso del fresco al que hacemos alusión es una muestra de ello, es decir, los indios se apropiaron de Ovidio para mantener, veladamente, sentidos del mundo amerindio en los santuarios de aquellos que los dominaban. En esta imagen, decía, aparece un mono, una flor y una centauresa. El mono, nombrado *ozomatli*, era una de las veinte figuras del calendario adivinatorio y estaba asociado por los nahuas a la buena suerte y a la alegría, aunque también a la vida libertina. Además, es “el que vive en los bosques”, según la definición que da Sahagún en el *Códice florentino*. La flor remite a una planta que es poderosamente alucinógena y que los indios consumían antes y después de la conquista; su uso, incluso, se extendió entre mestizos y mulatos. Dice Gruzinski que quizá se trata del *poyomatli* o *puyomate*, o más probablemente del *ololiuhqui*. Hay unos insectos en el fresco que confirman esta hipótesis,

pues en el mundo amerindio, agrega el historiador, eran incluidos en la preparación de ungüentos que provocaban visiones (Gruzinski, 2007).

En las *Metamorfosis* de Ovidio aparecen dos centauresas. Una de ellas se llama Hilónome y es “la que vive en los bosques”. La otra es Ocírroe, quien “desvelaba los secretos del porvenir”. En este sentido, hay una coincidencia temática en esta escena: “la profecía ocupa el centro de la imagen” (Gruzinski, 2007: 169). En el fresco, la centauresa Ocírroe dobla el tallo de la flor hasta acercarla al mono *ozomatli*, dios amerindio, para que éste pueda alcanzarla u olerla y presagie el porvenir. Hay entonces una connivencia entre ellos, se entregan, dice Gruzinski, a un ritual adivinatorio. Vale la pena aclarar que esta imagen sólo ocupa una parte mínima del espacio pintado; de hecho, la centauresa y el mono están más bien escoltando el desfile de las sibilas que, como sabemos, son profetisas del paganismo antiguo.

La idea fue enmascarar imágenes indígenas, paganas, proscritas por el cristianismo; por ejemplo, la flor. La Iglesia condenaba el consumo de estos alucinógenos, pero nunca pudo erradicarlo; por el contrario, se propagó. Pero más allá de ello, en el vínculo entre el paganismo antiguo y el amerindio, entre la centauresa y el mono, a través del alucinógeno, el pasado pagano de los indios se acercaba más a una época precristiana que a un mundo de “tinieblas demoniacas”. Subyace, entonces, la premisa de que un pasado pagano, como el antiguo, podía revestirse de prestigio y valor en el nuevo contexto religioso. En este sentido, se buscaba una rehabilitación de las creencias indígenas. Se pensaba que, tal como se logró vincular el paganismo antiguo con el cristianismo, el paganismo amerindio podría hacer lo propio. Sostiene Gruzinski: “las élites indígenas deseaban colmar el abismo insostenible que había abierto la conversión al cristianismo, así como vincular, por todos los medios, el pasado prehispánico con el presente del México cristiano” (2007: 171).

La fórmula a la que hicimos referencia páginas atrás, con respecto a lo que representan los Títulos y que aparece de manera similar en el

multiculturalismo del siglo XXI, aflora nuevamente en “El mono y la centauresa”. En este caso, como hemos visto, las élites indígenas buscaron vincular su pasado prehispánico a aquel México cristiano. Nosotros hablaríamos de una búsqueda de las comunidades indígenas por articularse, a partir de sus identidades diferenciales, a las estructuraciones discursivas que dominan el orden establecido. Articulación, recordemos, que supo usar a un Ovidio bien visto por la institucionalidad española para introducir simuladamente mensajes amerindios.

Hay, entonces, una disimulación en aquellos Títulos primordiales y también en “El mono y la centauresa”. Se reconoce la dominación de la estructura institucional colonial y, encubriendo rebuscadamente sus propósitos, sin enfrentarse directamente con ésta, los indígenas ganan, por reducidos que sean, márgenes de autonomía que eluden su asimilación a dicha estructura. Y no importa tanto una apreciación, para el caso de los Títulos, desde el criterio dado por la falsedad o autenticidad pues, como dice Gruzinski, “entre ambos polos existe una extensa gama de matices que permiten todos los deslizamientos, todas las superposiciones” (2001: 148). Vemos, pues, la importancia tanto de los Títulos como del friso en el campo de una resistencia comunitaria de la identidad.

Además, las “Ordenanzas del Baratillo de México”, los Títulos primordiales y el friso “El mono y la centauresa” constituyen expresiones que podemos entender desde la idea de la teatralización absoluta de la que habla Bolívar Echeverría. Constituyen una apropiación de la realidad, una recreación de ésta que da como resultado la construcción de una realidad otra, distinta a la vida concreta en la cual vivían los indios. Esta recreación desde la visión de los indios parece más vivible que la realidad, la cual les resulta insoportable: sometimiento de los indígenas, pertenencia a los grupos marginales más vulnerables de la jerarquía colonial, aniquilación de la memoria y la religión indígena.

Los indios de las “Ordenanzas del Baratillo de México” actúan, representan un papel, el de la inversión del orden, en el que logran infiltrarse en la estructura colonial para ocupar los puestos más altos en la

jerarquía. Asumen un rol casi de objetos al servicio y manutención de los españoles –las amas de leche, por ejemplo–, pero en esa aceptación hay una transfiguración imaginaria de la realidad: es una realidad en la cual los indios toman el poder, ya sea porque las amas de leche sustituyen los hijos de españoles por los suyos, los de tez más blanca, para que en un futuro sean indios los que ocupen puestos destacados en la organización colonial, o porque los niños españoles terminarían siendo indios, gracias a la leche de las mujeres indígenas. Y de esta realidad recreada no vuelven jamás. Actúan indefinidamente esta realidad para dejar de representar algo, se convierte en una representación, y nada más: teatralización absoluta.

El catolicismo guadalupano, como dice Bolívar Echeverría, es una reinención indígena del cristianismo. Sucede algo similar con los Títulos primordiales: reinventan los títulos de propiedad, constituyen para Gruzinski, la invención de un modo de expresión original. Hay una actuación de los indios cuando intentan seguir la retórica de la administración colonial en los Títulos primordiales. Pero esa actuación trae consigo una recreación o reinención de los títulos de propiedad desde la memoria y la tradición oral indígena, lo cual tiene mayor sentido para los indios que la realidad de los títulos de propiedad. Los Títulos primordiales son la manera soportable de vivir lo que encerraban los títulos de propiedad.

Los Títulos primordiales no son una representación de la “cartografía” precortesiana, son una representación de la realidad colonial, fundada, sin duda, en el reconocimiento de la hegemonía ibérica, pero elaborada desde una visión precortesiana. Son nuevos relatos que adquieren autonomía y asumen una lógica propia, en la cual es posible la convivencia confusa entre la visión del mundo colonial y la indígena. Por eso para Bolívar Echeverría lo barroco no sólo se restringe al ámbito artístico sino que permea la vida social: en ambos casos se trata de una representación que posibilita el vínculo disimulado entre lo sagrado y lo profano, lo místico y lo pagado, el orden colonial y la memoria y la oralidad indígena.

El caso del fresco representa un ejemplo todavía más cercano a lo que sostiene Bolívar Echeverría acerca del catolicismo guadalupano. Me refiero a que el filósofo de origen ecuatoriano afirma que la expresión más clara de aquella teatralización absoluta en la Nueva España sucede en el terreno de la religión, en el sincretismo hecho por los indios entre sus creencias religiosas y el cristianismo. Esto es lo que observamos en “El mono y la centauresa”: un intento por entender el paganismo amerindio como época precristiana y no como mundo demoniaco. Si el paganismo antiguo mantuvo un estatus privilegiado en el cristianismo, lo mismo podía suceder con el amerindio. “El mono y la centauresa” es una representación que hace soportable la vida de los indios en el nuevo contexto hegemonizado por el cristianismo.

CONCLUSIÓN

El debate en torno a la interculturalidad en México proviene de una tradición de pensamiento. Propongo entender esta tradición desde la idea de disimulación expuesta por Bolívar Echeverría. La *razón disimuladora* puede explicarse a partir de la concepción del filósofo ecuatoriano acerca de lo barroco, y el correspondiente cruce entre ésta y las reflexiones que emergen de las “Ordenanzas del Baratillo de México”, los Títulos primordiales y “El mono y la centauresa”.

La *razón disimuladora* articula las ideas inferidas en torno a las “Ordenanzas...”, la “moral de acomodación” y la inversión discursiva barroca. Esto significa, en primer lugar, que el sujeto no se separa o rechaza el orden establecido, se ajusta a él, se acomoda en él y, en este ajuste, aguarda resultados favorables, como la construcción de un orden alternativo: una representación absoluta. Esta jerarquía alternativa debe darse veladamente y, lo que se considera marginal y en el estrato más bajo del orden dominante pasa, en las nuevas jerarquías, a ocupar el centro y los lugares más altos. Aquí es donde, en parte, está presente la inversión barroca del discurso.

La triada “Ordenanzas”, “moral de acomodación” e inversión discursiva barroca implica, a su vez, políticas de infiltración; son elementos perfectamente imbricados. La mujer indígena que finge criar al hijo español para infiltrar el suyo, se acomoda en su papel, aprende las manipulaciones que corresponden y espera “apuntarse resultados positivos”: la inversión del orden. A través de este disimulo o fingimiento, los hijos de las “amas de leche” son los hombres situados en los estratos más altos del mañana.

Los Títulos primordiales y “El mono y la centauresa” representan casos concretos del ejercicio de disimulación por parte de ciertos sectores indígenas. Las políticas de infiltración de la razón disimuladora encuentran una clara ejemplificación en éstos. La “falsificación” de los Títulos es, a su vez, la inserción encubierta de la tradición oral, del espacio y tiempo indígena en el discurso institucional colonial. Lo mismo sucede con el friso. La mitología amerindia, a través del disfraz ovidiano, de la apropiación mexicana de Ovidio, se *acomodó* en las paredes de La Casa del Deán.

La nobleza indígena confirma la hegemonía de la institucionalidad española, adopta el esquema discursivo colonial, como se ha visto en los Títulos primordiales y el friso. De hecho, hay una confirmación tan intensa de este esquema discursivo –recordemos las “lágrimas y el recogimiento” de algunos indígenas al recibir las autoridades españolas–, que se insinúa la victoria de la ideología colonial y la alienación de la tradición indígena, que habría aceptado la lógica y la retórica del vencedor.

Sin embargo, en esta aceptación y confirmación del orden dominante, el cual buscaba programáticamente la negación de las identidades indias, emerge, de manera paradójica, la vía por la cual el mundo amerindio conserva su tradición. Éste se desliza en la estructura discursiva colonial para expresarse y salvaguardar su identidad comunitaria –aunque no es una conservación pura de la herencia prehispánica–. Por ejemplo, la reiteración innecesaria de un mismo hecho, alumbrado desde orientaciones distintas, indica la presencia de la tradición oral en

aquellos Títulos. La tradición queda sugerida en la estructura discursiva colonial, la subvierte veladamente, la infiltra con sus propias concepciones, la transgrede y la refuncionaliza. Hay un asalto a la estructura.

En síntesis, si con Žižek decíamos: aquello que contradice confirma; con la razón disimuladora decimos: aquello que confirma, subvierte. Es la doble inversión discursiva de la que hablamos arriba, la cual se entrelaza íntimamente con la “moral de la acomodación”. Confirmar las estructuras institucionales hegemónicas es saber acomodarse en ellas y transgredirlas de manera subrepticia para dejar aludido el mundo amerindio.

En los modelos interculturales no ocurre exactamente lo mismo, pero la lógica de pensamiento que traza esta *razón disimuladora* está vigente, hasta cierto punto, en las posturas multi e interculturales contemporáneas. El indígena del siglo XXI, diríamos, no pretende separarse o aislarse de las estructuras institucionales dominantes, antes bien, se articula a éstas sin sacrificar su identidad diferencial. Esto implica un “acomodo” o “adecuado ajuste” a las condiciones negativas de aquellas estructuras. Se ajusta a la etnofagia capitalista, al colonizador sutil del siglo XXI; comercializa sus productos en el circuito dado por la lógica capitalista, pero los resultados obtenidos, los destina a fortalecer sus propias formas de vida, re-significando esta lógica a través de sus maneras particulares de distribución de la riqueza. Esto, de suyo, implica la edificación de jerarquías alternas a la dominante, sin desligarse o salir en estricto sentido de ella; no huyen de la jerarquización hegemónica, la trascienden.

En esta nueva jerarquía el orden dominante queda invertido, como sucedía exactamente en la hermandad del Baratillo a través de las políticas de infiltración; o como ocurría en algunas de las narraciones de los Títulos acerca de los vencedores y los vencidos. Los márgenes y los estratos más bajos en el orden dominante, pasan, en este orden multicultural, al centro y al estatus más alto. Si en el sistema capitalista tal como lo entiende Žižek, las diversas reivindicaciones étnicas sólo terminarían por nutrir más al capital y estarían destinadas a ser asimiladas, en los

órdenes alternos promovidos por los modelos interculturales, registrarían los principios del mundo indígena y la lógica capitalista se vería reducida a un instrumento, necesario, sin duda, pero sólo para alcanzar formas de vida más armónicas.

La *razón disimuladora* aconseja, como veíamos, realizar determinadas concesiones en los planos bajos para, de manera oculta, conquistar en los superiores. Las “amas de leche” conceden la autoridad a las familias españolas pero infiltran a sus propios hijos en estas familias con la finalidad de, en un futuro, ayudar a la hermandad. O como en los Títulos, donde en algunos casos se pagaba el precio de la burla del lector español, para colar la expresión india del mundo. En estas concesiones explícitas y conquistas ocultas no puede haber una afirmación abierta y directa de las cosas; tal afirmación llevaría, dice Bolívar Echeverría, a la rebelión y, por lo tanto, al suicidio. La *razón disimuladora*, en el caso de los modelos interculturales, no apelaría a una afirmación directa de las identidades de los grupos indígenas ante la estructura del capital global. Aconsejaría conceder en cierto tipo de integración para conquistar veladamente una reafirmación de las identidades diferenciales. No hay un sometimiento tal en los indígenas ni tampoco una rebelión ni se someten ni se rebelan, disimulan.

Žižek espera una afirmación identitaria directa del multiculturalismo y, asegura que esta afirmación es, precisamente, la negación de esas identidades. La *razón disimuladora* invertiría este discurso. Aquí, la *razón disimuladora* estaría a la expectativa de una afirmación directa; en este caso, la sentencia žižekiana que diría: la afirmación de las identidades es más bien su asimilación e integración absoluta a la estructura. La *razón disimuladora* invertiría el discurso y sostendría que, es precisamente en esta supuesta asimilación absoluta donde se reafirma aún más la libertad de las identidades diferenciales. En el adecuado ajuste a las condiciones pesimistas –la asimilación total–, siguiendo la “moral de la acomodación”, se alcanzan resultados positivos: la afirmación identitaria. Esto, recordemos, dentro del marco dado por la libertad enten-

dida desde el barroco. Como dijera Maravall, entre más se reduzca o anule, más se intensifica la libertad.

La idea de libertad no sólo está presente a través de esta referencia barroca, sino también por aquel humanismo renacentista cristiano de nuestra tradición y que aparece en Fray Bartolomé de Las Casas. Sólo al suponer la libertad del sujeto es posible hablar de disimulación. Por último, cabe recordar que, con el primer apartado de este capítulo, buscaba ilustrar mejor la importancia de definir el sujeto que se supone en las relaciones culturales. Así como fue relevante entender cuál era este sujeto en la relación dada entre clases medias y la aristocracia, así también lo es si queremos comprender mejor las actuales relaciones entre grupos indígenas y la institucionalidad dominante.

CONCLUSIONES GENERALES

A PARTIR DE LA EXPOSICIÓN DE LOS MODELOS interculturales y su contraste con la crítica de Slavoj Žižek al multiculturalismo, entendemos la interculturalidad como aquella articulación de los grupos indígenas a la estructura institucional hegemónica. Articulación porque los grupos no se asimilan a esta estructura ni se aíslan de ella, se articulan conservando su identidad. Obviamente, esto es así para los modelos interculturales, no para Žižek. Más allá de los argumentos, si la interculturalidad es o no posible, dependerá de la noción de sujeto que se suponga al iniciar el debate.

Para Žižek, lo que proponen los modelos interculturales es imposible. Lejos de una afirmación de las identidades diferenciales, en este caso de los grupos indígenas, lo que sucede, en el marco dado por la lógica del capital global, sería todo lo contrario, una negación de estas identidades, una asimilación total de éstas por la estructuración institucional dominante. Esto es así porque Žižek, al momento de pensar el multiculturalismo, parte de una idea de sujeto concebida desde una lectura muy particular del psicoanálisis lacaniano, la dialéctica hegeliana y la filmografía de Alfred Hitchcock.

Los modelos interculturales en México suponen una noción de sujeto que viene de una tradición de pensamiento entendible a partir de la idea de disimulación de Bolívar Echeverría. Esta idea permite replantear los modelos interculturales. Veamos. Desde esta perspectiva los modelos asumen un sujeto distinto al žižekiano. Se trata de un sujeto fundamentalmente libre y disimulador. No es que el sujeto que disimula aparezca explícitamente entre los modelos interculturales, pero las tesis que éstos sostienen sugieren un sujeto con tales características. Al replantear los modelos interculturales a partir de la disimulación sostengo que la interculturalidad presupone un sujeto libre, que no se rebela

abiertamente, pero tampoco se somete; es un sujeto que disimula para articularse a la institucionalidad dominante sin ser asimilado. Esta idea de sujeto, hay que subrayarlo, no se infiere únicamente por las tesis y la argumentación de los modelos, está presente en parte de nuestra tradición de pensamiento. Así como Žižek se nutre de Lacan y Hegel, así los modelos consideran, aunque no explícitamente, reflexiones que emergieron en la conquista española de América y en la construcción de la España americana.

Desde luego, parte de este trabajo ha tenido la intención, al exponer y comparar ambas posturas, la de los modelos y la de Žižek, de identificar algunos de sus límites argumentativos. La crítica del filósofo esloveno es potente al grado de cuestionar seriamente las bases teóricas de los modelos interculturales; a éstos les es muy difícil diseñar un contraargumento suficiente ante esta crítica. La réplica žižekiana se construye con un sinnúmero de recursos literarios, con un arsenal teórico que intenta socavar cualquier propuesta multicultural y, por momentos, parece que logra su cometido. Pero, en esta disputa, no sólo los modelos muestran sus aspectos cuestionables, también la crítica del esloveno. Las consecuencias de su pensamiento son extremas y, por lo tanto, criticables.

El propósito de este trabajo no ha sido dismantelar alguna de estas posturas. Esta tarea rebasa por mucho mis capacidades. He querido mostrar, en el mejor de los casos, algunos de los vacíos argumentativos de los modelos interculturales y las consecuencias radicales a las que nos lleva Žižek. Independientemente del bando teórico donde uno se ubique, siempre será necesario dialogar con el adversario. A veces, sólo desde este diálogo advertimos nuestros puntos débiles, nos refutan, cuestión que, de suyo, es primordial si se busca fortalecer alguna tesis en particular. La refutación, como afirma Platón, extirpa de nosotros la opinión que imposibilita la adecuada asimilación del conocimiento (2003: 357).

Los vacíos o las consecuencias de los argumentos son comprensibles cuando conocemos sus supuestos y la tradición de pensamiento en la que se asientan. Lo que en un primer momento puede entenderse como

una carencia argumentativa, en un segundo momento, puede leerse como resultado de los supuestos teóricos que condicionan los modelos. Si seguimos la seductora y prolífera escritura žižekiana podríamos, en algún sentido, declarar el socavamiento de los modelos interculturales. Pero esto no es así de sencillo. Los modelos se enraízan en una tradición que les permite sostener sus tesis e impide su desmoronamiento por el hecho de enfrentarse a una crítica que proviene de otra tradición.

En síntesis, los modelos interculturales no tienen por qué concebirse en las consecuencias a las que nos conduce el pensamiento del filósofo esloveno. Su noción de sujeto no está obligada a asumir o partir de estas consecuencias, ni tendría, necesariamente, que resolverlas. Esto no significa –y esto debe subrayarse– que los modelos se desentiendan de ellas, ni muchos menos. Siempre habrá que pensarlas, pero desde la propia tradición, de no hacerlo, de desentenderse de críticas como la de Žižek, caemos en visiones autocomplacientes del asunto y corremos el riesgo de autosegregarnos intelectualmente.

La cuestión es, parafraseando a Kuri, que el sujeto del multiculturalismo deja de ser una confusión de una verdad sólo para el adulto žižekiano –o en este caso, del posanalizado žižekiano–, donde la identidad de este sujeto, de hecho, se pierde; el sujeto, ahora, desde los modelos, es entendible desde otras expresiones idiosincráticas. La idea de no pensar necesariamente al sujeto del multi o interculturalismo en las consecuencias a las cuales nos lleva la reflexión del teórico esloveno, es análoga a la idea que el mismo Kuri ha defendido tanto, la idea de no “importar” problemas europeos. Es decir, no necesariamente habremos de explicarnos en las consecuencias del pensamiento europeo, pero tampoco podemos obviarlas.

En Žižek, o el sujeto se calla y renuncia a la acción colectiva o se vuelve empresario. Esta idea termina por ser parte de la ideología del capital global, Žižek se convierte en un ideólogo del capitalismo. Como adulto o posanalizado, Žižek vería como paradigma a seguir la figura de Peter Thiel, un inversionista de capital de riesgo, de los primeros en in-

vertir en Facebook, y que beca a jóvenes menores de 20 años, quienes han abandonado sus estudios universitarios, para dedicarse “a lo que realmente merece la pena en la vida, a saber, crear compañías tecnológicas” (*El País*, 2010: 6).

La razón disimuladora del sujeto no tiene por qué pensarse como se piensa el sujeto en la escuela eslovena. No tendría por qué acotarse a la disyuntiva final a la que nos conduce ésta. Insisto, no significa que los modelos obvien aquellas consecuencias o se desentiendan del pensamiento europeo. Lejos de ello no podemos pasar por alto estas consecuencias ni este pensamiento, aunque la idea es atenderlo desde la propia tradición. Podrán ser válidas las conclusiones de Žižek, pero desde la tradición que hemos revisado en el último capítulo, no necesariamente tendríamos que asumirlas, por muy coherentes que se sean. No deja de asomarse en ellas una visión un tanto desencantada del mundo, por más que haya sido advertida por el pensamiento adulto o posanalizado o, quizá, precisamente, porque ha sido advertida por éste.

En México, al menos desde el análisis del pensamiento de estos modelos interculturales y, dada la tradición que hemos presentado aquí, por muy inmaduro o neurótico que parezca, aún puede afirmarse un sujeto que no se restrinja a aquella disyuntiva žižekiana.

No está de más mencionar que el contrapunteo establecido entre los modelos interculturales y Slavoj Žižek sugirió la idea de que dichos modelos suponían un sujeto disimulador. Pero, en estricto sentido, el sujeto disimulador, la *razón disimuladora* así acuñada, sólo aparece después de haber “mirado al sesgo” a aquella tradición de pensamiento de la que parten los modelos.

En aquel contraste apreciamos cómo los modelos no contaban con un gran repertorio argumentativo para sostener que el sujeto indígena no era devorado por el embate capitalista. Esto nos indicó que los modelos de Alcalá, Olivé, Bartolomé, Díaz-Polanco, Arriarán y Beuchot suponían un concepto muy particular de sujeto al enfrentar la crítica žižekiana, uno que nos recordó al Ulises de Homero. Si partían de esta

suposición, no habría por qué gastar tantas líneas en su argumentación, con un supuesto como éste estaba todo solucionado de antemano. Es un sujeto con las suficientes artimañas para articularse al capital desde su identidad diferencial, idea no necesariamente incorrecta pero había que releerla desde otro contexto. Lo cierto es que, bien vista, esta concepción de sujeto resulta muy optimista: un sujeto que lejos de ser integrado por la estructura institucional dominante, parece más bien ser capaz de usarla a su antojo para alcanzar sus fines. Una concepción que, si bien alcanzaba a ver apuradamente una posición como la de Žižek, la perdía de vista rápido.

La *razón disimuladora* fue producto de la exploración orientada por la perspectiva de Bolívar Echeverría y por la idea žižekiana de “mirar al sesgo”. Si habíamos comprendido cuál era la noción de sujeto de Žižek revisando la tradición de la cual provenía, había amplias probabilidades de comprender los supuestos de los modelos haciendo lo propio. Ir a la tradición de pensamiento en la que se arraigan los modelos significó abrir la investigación a diversas fuentes: no sólo se analizaron textos filosóficos, sino que se recurrió a la literatura y a la historia –al menos a casos muy específicos de estas disciplinas.

Además de recordar la idea de libertad indígena de Bartolomé de Las Casas, premisa básica para pensar el multiculturalismo en México, retomamos la investigación sobre el barroco de Bolívar Echeverría. Con él hallamos los primeros planteamientos de la disimulación del sujeto indígena, en ese caso, ante la administración de la Colonia española. Si bien esta era una idea sumamente sugerente –ilustrada, por ejemplo, con el catolicismo guadalupano del que habla Bolívar Echeverría– era posible complementarla. La idea žižekiana de “mirar al sesgo” me condujo en esta tarea; es decir, el texto filosófico deja de advertir aspectos del asunto que, desde otros recursos teóricos aparecen con claridad. Así, fue como acudí al pensamiento satírico de las “Ordenanzas del Baratillo de México” y a la interpretación de Serge Gruzinski sobre los Títulos primordiales y el friso “El mono y la centauresa”. A partir del

análisis de estos recursos, se enriqueció la noción de la disimulación del sujeto indígena y se pudo hablar propiamente de *razón disimuladora*.

La *razón disimuladora* –con su moral de acomodación y su doble inversión discursiva– conlleva un replanteamiento de los modelos interculturales. Cada vez que hablo de disimulación en estos modelos los estoy repensando y, al mismo tiempo propongo, de hecho, otra manera de entender la interculturalidad. Habría que enfatizar que la propuesta de la *razón disimuladora* busca ser una alternativa a la noción de sujeto de los modelos interculturales y a la noción de sujeto de Žižek. La *razón disimuladora* no es tan optimista como la primera, pero tampoco tan pesimista y fatalista como la segunda. No estamos ante un pequeño Ulises del siglo XXI que, lejos de perder su identidad diferencial y ser engullido por la lógica del capital global, parece terminar sometiendo y explotando a la misma estructura dominante; tampoco ante un sujeto al que sólo le resta aceptar resignadamente la disyuntiva: o te callas o te vuelves empresario. El sujeto que disimula es un *punto de sutura*. Hay un descentramiento del sujeto pero esto no significa que sea anulado por la estructura discursiva dominante. No es un sujeto que construya su identidad como si se tratara de elegir artículos en el supermercado, pero tampoco queda absorbido por aquella estructura. Es un sujeto condicionado fuertemente por ésta pero no determinado, tiene, por mínimas que sean, opciones de resistencia.

La *razón disimuladora* no comparte, entonces, la noción de sujeto de los modelos interculturales. No cree en este tipo de empoderamiento del sujeto, en este sujeto que parece tener todo en sus manos, como si de él dependiera absolutamente su destino. Como si pudiera manipular a su capricho la tecnología y el capital. La *razón disimuladora* es más modesta y entiende que hay un enérgico condicionamiento de la estructura sobre el sujeto y que no será fácil que éste pueda manipularla. Tampoco cree en la asimilación sin remedio del sujeto al tener contacto con la lógica capitalista. La *razón disimuladora* intenta ser una contrarréplica a aquella crítica žižekiana, una respuesta que se construye desde la pro-

pia tradición de pensamiento y que, desde ésta, aprecia el cuestionamiento del filósofo esloveno.

La *razón disimuladora* aconseja reconocer, aceptar y adoptar la hegemonía. Advierte que la expresión idiosincrática del sujeto requiere, para ser posible, de aquello que al mismo tiempo busca erradicarla: necesita de ese orden dominante que la oprime. La vía para que esta expresión siga vigente es extremadamente reducida. Debe ser una vía velada, una teatralización absoluta, donde se hagan concesiones explícitas pero ocultamente se alcancen conquistas; nada de afirmaciones abiertas y directas. De ser así caeríamos en la rebelión y, muy probablemente, en el suicidio, como decíamos arriba. Ni un sometimiento pero tampoco una rebelión, sino una confirmación de la estructura dominante para subvertirla de manera simulada. Obedecer todo pero no cumplir con nada.

En este marco, la principal objeción a la tesis žižekiana acerca del multiculturalismo es como sigue. Žižek sostiene que aquello que contradice, confirma. El multiculturalismo busca contradecir al capital global, de ahí que más bien lo confirme. En la *razón disimuladora* lo que confirma, subvierte. Confirmar es subvertir porque confirmar es teatralizar. La teatralización absoluta es una transfiguración imaginaria de la realidad, para hacer de ésta una realidad más vivible. Teatralizar, actuar, representar, disimular es recrear, refuncionalizar, reinventar la realidad insoportable desde la visión del mundo indígena. El indio acepta el orden hegemónico pero lo actúa, lo pone en escena, por eso disimula y, en esta escenificación, que es una reinención, se introduce una convivencia ambigua entre el cristianismo, la administración colonial y la percepción indígena de la realidad. Esto es socavar el orden de forma rebuscada, subrepticia. Lo vimos con el catolicismo guadalupano, las “Ordenanzas del Baratillo de México”, los Títulos primordiales y “El mono y la centauresa”. En este sentido, en la confirmación de un contexto hegemónico hay una subversión del mismo, que no implica huir de él sino desrealizarlo, trascenderlo. Y la representación, escenifi-

cación o simulación será entonces más real que la realidad: deja de escenificar algo para volverse escenificación y nada más.

Bien vista, esta conclusión no se restringe a un tiempo y un espacio determinados. La subversión del orden es, en cierto sentido, un acto estético que hacemos con nuestra propia vida: recrear el orden desde nuestras biografías es recrearnos a nosotros mismos, es hacer de nuestra vida una obra de arte. Y la obra de arte nos conmociona, nos hace más sensibles y nos libera. Actuar mi vida es un acto estético. Actuar el papel que dicta el orden hegemónico no implica el aniquilamiento de la singularidad. Actuar este papel es transfigurararlo desde mi experiencia y mi historia, obligarlo a dar más de sí, a que tenga sentido para mí, hacerlo vivible. El acto estético que hacemos con nuestra vida nos hace libres, podemos ser lo que queramos, incluso, en la circunstancia absurda, vacía, enajenante y violenta a la que nos somete el capital. Hacer de mi vida una obra de arte supone, indiscutiblemente, creatividad, sentir placer por el simple hecho de conocer, y no necesariamente hablo de conocimiento formal, sino de nuestra facultad de contemplar, observar y observarnos a nosotros mismos.

Para finalizar: la posibilidad de la interculturalidad está en función de la noción de sujeto que se suponga al iniciar la discusión. Si asumo un sujeto como el de Žižek, la interculturalidad no es posible; lo será, si supongo uno como el de los modelos interculturales. El supuesto žižekiano lo advertimos cuando analizamos la tradición de pensamiento de la que proviene, lo cual fue la pista para advertir y definir, a su vez, el de los modelos. Previo a la exploración de la tradición de pensamiento de los modelos interculturales no teníamos una categoría explícita de la *razón disimuladora*. Los modelos interculturales, tal cual, son expuestos en el primer capítulo, sólo sugieren una noción de sujeto que, desde luego, parece tener cierta capacidad disimuladora. Éstos operan hasta cierto punto con esta disimulación, pero sin saberlo. Cuando lo sabemos con una mayor certeza se desvela una noción que redefine los modelos y propone otra forma de entender al sujeto. Únicamente cuan-

do vamos a Bartolomé de Las Casas, Bolívar Echeverría, al pensamiento satírico, a los Títulos primordiales y a “El mono y la centauresa” emerge la propuesta concreta sobre la *razón disimuladora*.

En particular, el trabajo del tercer capítulo es embrionario, pero la idea de la *razón disimuladora* y la de “mirar al sesgo” la tradición de pensamiento tienen sentido para el debate contemporáneo sobre interculturalidad. Como dije, sólo dejo apuntadas aquellas ideas, aunque mi intención fue plantear un proyecto más amplio sobre la disimulación en el sujeto. Los hallazgos a los que nos llevó el análisis de casos específicos provenientes de la literatura y la historia cultural sugieren una vía fructífera hacia una más amplia comprensión de los asuntos socioculturales actuales. La tarea es dar continuidad a aquella forma de “mirar al sesgo” la tradición, lo que significa abrir la investigación a más expresiones del pensamiento para erigir, en las fronteras de las disciplinas, nuevas argumentaciones.

Con la razón disimuladora se intentó construir una argumentación en este sentido, en el borde de las disciplinas y arraigada en nuestra tradición de pensamiento. Con ella se discutió con el pensamiento žižekiano, con sus consecuencias radicales, que muy probablemente no son sólo consecuencias de este filósofo, sino de toda una región de pensamiento hegemónica: la europea. La cuestión es que muchos de los modelos interculturales en México reniegan de este pensamiento, pero todo el tiempo lo usan. Se trata, entonces, de diseñar categorías pensadas desde la propia tradición y, desde ellas, dialogar con otras tradiciones del pensar.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio (2006). "En el mundo de Odradek", *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Pretextos, Valencia.
- . (2004). "Ensayo acerca de la destrucción de la experiencia", *Infancia e historia*. Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.
- ALCALÁ CAMPOS, Raúl (2004). "Globalización, modernización, ética y diálogo intercultural", León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*. FCE, México.
- ARRIARÁN, Samuel (1999). "Barroco y neobarroco en América Latina", "Filosofía y multiculturalismo", Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, *Filosofía, Neobarroco y multiculturalismo*. Itaca, México.
- BAJTÍN, Mijaíl (2009). *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI, México.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (2006). *Procesos interculturales, Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Siglo XXI, México.
- BARTRA, Roger (1996). *Las redes imaginarias del poder político*. OCÉANO, México.
- BENJAMIN, Walter (1999). "Sobre algunos temas en Baudelaire", *Poesía y capitalismo: iluminaciones II*. Taurus, Madrid.
- BERLIN, Isaiah (1983). *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. FCE, México.
- BEUCHOT, Mauricio (1999). "Filosofía y barroco", "Fundamentación analógica de la interpretación filosófica de la cultura", "La filosofía ante el pluralismo cultural", "Hacia un pluralismo cultural analógico que permita la democracia", Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot, *Filosofía, Neobarroco y multiculturalismo*. Itaca, México.
- . (2002). "Pluralismo cultural analógico y derechos humanos", Graciano González R. Arnaiz (coord.), *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural*. Biblioteca Nueva, España.
- . (1996). *Historia de la Filosofía en el México colonial*. Herder, Barcelona.

- DÍAZ POLANCO, Héctor (2007). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Siglo XXI, México.
- D'ORS, Eugenio (1993). *Lo Barroco*. Tecnos, Madrid.
- ECHVERRÍA, Bolívar. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Era, México.
- . (2006). *Vuelta de siglo*. Era, México.
- . (1998). *La modernidad de lo barroco*. Era, México.
- ELIAS, Norbert (1999). “Historia de la Cultura e historia de la política”, *Los alemanes*. Instituto Mora, México.
- GADAMER, Hans-Georg (2003). *Verdad y método I*. Sígueme, Salamanca.
- GRUZINSKI, Serge (2001). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. FCE, México.
- . (2007). *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Paidós, España.
- HEGEL, G. W. F. (2009), *Fenomenología del espíritu*. FCE, México.
- KATZEW, Ilona (2004). *La pintura de castas. Representaciones raciales en el México del siglo xviii*. Turner/Conaculta, Madrid/México.
- KURI CAMACHO, Ramón (2008). *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*. Universidad Veracruzana, Xalapa, México.
- KYMLICKA, Will (1996). *Ciudadanía multicultural*. Paidós, España.
- LACAN, Jacques (1995). *El Seminario, La ética del psicoanálisis 7*. Paidós, Buenos Aires/Barcelona/Ciudad de México.
- LACLAU, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Ariel, Buenos Aires.
- LAS CASAS, Bartolomé de (2008). “Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión”, Gabriel Méndez Plancarte (comp.), *Humanistas mexicanos del siglo XVI*. UNAM, México.
- . (2008). “Paulo III y los indios”, Gabriel Méndez Plancarte (comp.), *Humanistas mexicanos del siglo XVI*. UNAM, México.
- . (1992). “Ceguedad de los conquistadores”, *Fray Bartolomé de Las Casas, Doctrina*. Prólogo y selección de Agustín Yáñez, UNAM, México.
- . (1992). “Ausencia del derecho y de la caridad”, *Fray Bartolomé de Las Casas, Doctrina*. Prólogo y selección de Agustín Yáñez, UNAM, México.

- . (1992). “Tratado sobre la esclavitud”, *Fray Bartolomé de Las Casas, Doctrina*. Prólogo y selección de Agustín Yáñez, UNAM, México.
- . (1992). “Escenario y carácter indígenas”, *Fray Bartolomé de Las Casas, Doctrina*. Prólogo y selección de Agustín Yáñez, UNAM, México.
- LIENHARD, Martin (2003) *La voz y su huella*. Casa Juan Pablos, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México.
- . (1992). Selección, prólogo, notas, glosario y bibliografía, *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas. Desde la Conquista hasta comienzos del siglo XX*. Biblioteca Ayacucho, Venezuela.
- MARAVALL, José Antonio (1975). *La cultura del barroco*. Ariel, España.
- MÉNDEZ PLANCARTE, Gabriel (comp.) (2008). *Humanistas mexicanos del siglo XVI*. UNAM, México.
- NASIO, Juan David (1995). *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan*. Gedisa, España.
- OLIVÉ, León (2006). *Interculturalismo y justicia social*. UNAM, México.
- ORTEGA y GASSET, José (1997). *Ideas y creencias y otros ensayos de filosofía*. *Revista de Occidente*, Alianza, Madrid.
- PLATÓN (2003). “Sofista”, *Diálogos v*. Gredos, Madrid.
- RAWLS, John (2000). *Teoría de la Justicia*. FCE, México.
- RESTREPO, Eduardo (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad*, *Stuart Hall y Michel Foucault*. Editorial Universidad del Cauca, Colombia.
- TAYLOR, Charles (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós Surcos, Barcelona.
- VILLORO, Luis (2009). *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad*. Siglo XXI, México.
- VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro (1995). *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. FCE, México.
- WÖLFFLIN, Heinrich (1991). *Renacimiento y Barroco*. Paidós, España.
- ZAVALA, Silvio (1984). *Filosofía de la Conquista*. FCE, México.

- ŽIŽEK, Slavoj (2008a). “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, Jameson, Fredric y Slavoj Žižek, *Estudios culturales, Reflexiones sobre multiculturalismo*. Paidós, Buenos Aires.
- . (2008b). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, México.
- . (2004). *La revolución blanda*. Atuel/Parusia, Argentina.
- . (2002). *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. Paidós, Argentina.
- . (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós, Argentina.
- . (1994). *Todo lo que usted siempre quiso saber sobre Lacan y nunca se atrevió a preguntarle a Hitchcock*. Manantial, Argentina.

CONSULTAS EN LÍNEA

- ARRIARÁN, Samuel. “Una alternativa socialista al ethos barroco de Bolívar Echeverría”, *Diánoia*. Vol. XLIX, núm. 53 (nov. 2004), México, pp. 111-124. Obtenido el 1 de julio de 2010, <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/info/2004/53-Arriaran.pdf>.
- BROOKS, David. “El gurú Greenspan confiesa que fue un error confiar en el libre Mercado”, *La jornada*. (24 de oct. 2008), México. Obtenido el 24 de octubre de 2008, <http://www.jornada.unam.mx/2008/10/24/index.php?section=economia&article=033n1eco>.
- ECHVERRÍA, Bolívar. “¿Un socialismo barroco?”, *Diánoia*. Vol. XLIX, núm. 53 (nov. 2004), México, pp. 125-127. Obtenido el 29 de abril de 2010, <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/info/2004/53-Echeverria.pdf>.
- GIMÉNEZ, Gilberto. “La investigación cultural en México. Una aproximación”, *Perfiles latinoamericanos*. Núm. 15 (dic. 2000), México, pp. 119-138. Obtenido el 15 de junio de 2012, <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=11501506>.
- HERNÁNDEZ BUSTO, Ernesto. “La red parasocial”, *El País*. (11 de nov. 2010), España. Obtenido el 11 de noviembre de 2010, http://www.elpais.com/articulo/opinion/red/parasocial/elpepuopi/20101110elpepiopi_4/Tes.

- SOSA, Miguel Ángel. “Actores políticos dañan imagen de la democracia”, *El Universal*. (9 de mar. 2010), México. Obtenido el 9 de marzo de 2010, <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/176156.html>.
- VAL BLANCO, Enrique del. “¿Fin del tercer mundo?”, *El Universal*. (14 de mayo de 2010), México. Obtenido el 14 de mayo de 2010, <http://www.eluniversal.com.mx/editoriales/48329.html>.
- ŽIŽEK, Slavoj. “What does it mean to be a revolutionary today?”, *Marxism*. (jul. 2009), Bloomsbury. Obtenido el 16 de febrero de 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=k-8oD9TwpYs>.
- ZOELLICK, Robert B. “¿Llegó a su fin el tercer mundo?”, *El Universal*. (20 de abril de 2010), México. Obtenido el 14 de mayo de 2010, <http://www.eluniversal.com.mx/columnas/83503.html>.

ÍNDICE

Presentación	11
Introducción	17
I. ¿Resistencia o asimilación?	31
Modelos interculturales	31
El mundo al diván, por Slavoj Žižek	50
¿Es o no posible un <i>residuo de particularidad</i> ? O falsos enlaces de un neurótico obsesivo	74
Conclusión	91
II. De la noción de sujeto en Žižek	97
La libertad formal del sujeto o de su “elección forzada”	100
De la adaptación del sujeto al orden simbólico-capitalista	123
El sujeto equivocado de Žižek	139
Conclusión	150
III. Apuntes para una razón disimuladora	153
De la “fusión cultural” entre las clases medias y la aristocracia y su noción de sujeto	156
El supuesto de la libertad como antecedente para los modelos interculturales	159
La razón disimuladora	178
Conclusión	230

Conclusiones generales 235

Bibliografía 245

Consultas en línea 248



Siendo rectora de la Universidad Veracruzana
la doctora Sara Ladrón de Guevara,
LOS MULTICULTURALISTAS AL DIVÁN
de Raúl Homero López Espinosa,
se terminó de imprimir en noviembre de 2017,
en Lectorum, S.A. de C.V., Belisario Domínguez núm. 17,
loc. B, col. Villa Coyoacán, CP 04000,
Ciudad de México, tel. 55813202.
La edición fue impresa en papel book cream de 60 g.
En su composición se usaron tipos Minion Pro y Myriad Pro.
Cuidado de la edición: Leticia Cortés Flores.
Maquetación: Ma. Guadalupe Marcelo Quiñones.

El libro explora las bases que sustentan algunos de los principales estudios desarrollados en torno al multiculturalismo y la interculturalidad en México; constituye un acercamiento de tipo filosófico, epistémico en particular, que se complementa con otro histórico. En él encontramos un análisis de la argumentación de aquellos estudios y, a partir de ciertos antecedentes históricos, se ofrece una lectura novedosa de los mismos. Para ello se busca comprenderlos en el marco de discusión planteado por la crítica de Slavoj Žižek al multiculturalismo. El filósofo esloveno se convierte en este texto en una especie de tábano, en sentido socrático. Veremos cuáles son los fundamentos de su crítica y cómo desde ella es posible repensar los estudios antes mencionados e identificar, de manera incipiente, la tradición de pensamiento de la cual provienen. Parte de esta tradición se propone en *LOS MULTICULTURALISTAS AL DIVÁN*, la hallamos en la disimulación, tal como la entiende el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría. Así, podrá advertirse también, cuál es el papel de ésta en el debate sobre multiculturalismo e interculturalidad en nuestro país y en el cuestionamiento mordaz de Žižek. Hay, además, un ejercicio de imaginación que recrea al seguidor de Hegel y Lacan como psicoanalista de la cultura, lo cual permite construir un diálogo entre tradiciones de pensamiento diferentes: una eurocéntrica y otra americana.

