

Los desafíos de la diversidad de las luchas para un proyecto anticapitalista.

El diálogo de Castro-Gómez con la obra de Žižek¹

Luis Alvarenga

Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas"

lalvarenga@uca.edu.sv

DOI: <https://doi.org/10.51378/realidad.v1i160.7513>

Recibido: 27 de abril de 2022

Aceptado: 28 de octubre de 2022

Resumen: En este ensayo, abordaremos algunos aspectos de las reflexiones críticas de Santiago Castro-Gómez sobre los planteamientos de Žižek acerca de algunos problemas importantes en el contexto de las luchas emancipatorias actuales, a partir de una lectura de su libro *Revoluciones sin sujeto*. En este libro, podemos encontrar una serie de elementos que un pensamiento marxista con vocación emancipatoria debe considerar, para situarse a la altura de los problemas del siglo XXI: La importancia de los procesos de subjetivación, la complejidad de la dimensión ideológica, así como las contradicciones y límites de las reivindicaciones particularistas. El estancamiento, la reversión o el alcance limitado de algunos proyectos progresistas en la región parecen confirmarlo.

Palabras clave: Subjetivación, ideología, historicismo posmoderno, particularismo, socialismo.

Abstract: In the following essay, we will take a view on several aspects of the critical reflections of Santiago Castro-Gómez on Žižek's points of view about key issues of the current emancipatory struggles, regarding his book *Revoluciones sin sujeto*. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno. We may find in this work some elements that an emancipatory Marxist thought should take into account, in order of placing itself on the height of the current challenges: The importance of subjectivation, the complexity of ideology and the contradictions and limits of particularist reivindications, as well. The stagnation, reversal or the limitation in some progressive projects seem to confirm this.

Key words: Subjectivation, ideology, Postmodern historicism, particularism, Socialism.



Santiago Castro-Gómez es uno de los más importantes filósofos latinoamericanos contemporáneos. Nacido en Bogotá en 1958, este filósofo formado en Alemania ha hecho investigaciones muy importantes sobre las estructuras de pensamiento colonial, tales como *La hybris del punto cero* y *Tejidos oníricos*. Su obra *Crítica de la razón latinoamericana* dialoga con la filosofía de la liberación. Desde la perspectiva del pensamiento y praxis emancipatorios, pero, sobre todo, desde una perspectiva marxista crítica latinoamericana, es importante dialogar con los planteamientos de este autor, quien también ha hecho contribuciones muy interesantes en torno al pensamiento decolonial. Nos interesa, en particular, recorrer algunos puntos polémicos que aparecen en su obra dedicada al filósofo esloveno Slavoj Žižek. Si bien en la obra de este autor se recogen ciertas problemáticas y categorías propias de la tradición marxista, tales como la ideología, por ejemplo, este pensador articula un pensamiento que dialoga fuerte-

mente con el psicoanálisis lacaniano y con Hegel.

La perspectiva que adopta Castro Gómez en su libro *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno* (aparecido en 2015, y con varias reimpressiones tanto en España como en Colombia), es la del diálogo crítico con el autor, desde la perspectiva de los problemas contemporáneos. En este ejercicio, Castro Gómez también recurre a otros pensadores actuales, como Laclau, Negri, Dussel, por citar algunos.

El trabajo del pensador colombiano pone de manifiesto diversos problemas teóricos que resultan de mucha importancia desde la perspectiva de las luchas sociales actuales, sobre todo en este momento histórico tan complejo, en el que asistimos a un reflujó, cuando no, a una derrota de los proyectos de izquierda en algunos países, como a un resurgimiento de proyectos progresistas en otras naciones de la región.

1. Žižek contra el historicismo posmoderno

Castro-Gómez se da a la tarea de enfrentarse a algunas de las tesis de Žižek, más allá de la aureola mediática que rodea al filósofo esloveno. La tarea, en palabras del pensador colombiano, es tomar en serio a Žižek, para poner en discusión sus planteamientos sobre problemas

relacionados con los retos actuales de la lucha anticapitalista. Por ejemplo, el reto de integrar la diversidad de reivindicaciones a una estrategia amplia de lucha anticapitalista, es decir, las tensiones entre los particularismos y la universalidad, para enunciar lo anterior de

manera filosófica. En palabras de Castro-Gómez: “Quisiera tomarlo en serio como filósofo, antes que como publicista, crítico cultural o incluso psicoanalista” (Castro-Gomez, 2015, p.6). El abordaje de Castro-Gómez se centra en la crítica de Žižek al llamado “historicismo posmoderno”. Por *posmoderno*, el esloveno denominará a los “intelectuales pertenecientes a aquella ‘fatídica’ generación del 68 que abandonaron la lucha por un cambio social global, poniendo en su lugar la transfiguración de la propia subjetividad. (...) En lugar de atacar al capitalismo, los posmodernos prefieren denunciar por totalitarios la lucha de clases y el economicismo marxista y apoyar

en cambio los procesos de subjetivación de las mujeres, las parejas gay, los indígenas y afrodescendientes, las lesbianas y los trabajadores precarios. Le dan importancia a las luchas contra el racismo, el sexismo, la homofobia y el colonialismo, pero no cuestionan el horizonte capitalista que hace posible y estructura todas esas luchas” (Castro-Gómez, 2015, p.7).

¿Qué entiende, entonces, por *historicismo posmoderno*, el autor de libros tales como *El sublime objeto de la ideología*, *El frágil Absoluto*, *Mirando al sesgo* o ¡Goza tu síntoma!? Oigamos de nuevo a Castro-Gómez:

Desde el punto de vista filosófico, el problema que Žižek ve en el posmodernismo es su tendencia a explicar todos los fenómenos políticos y sociales recurriendo a la historia, es decir, reduciéndolos a las relaciones históricas de poder que les han dado origen. Tal recurso metodológico, que el esloveno llama ‘historicismo posmoderno’, será objeto constante de críticas en cada uno de sus textos. Le reprochará el haber hecho de la historia el escenario único donde se despliega la experiencia humana, ignorando con ello las condiciones ontológicas de esa experiencia, que Žižek remite a la estructura trascendental del sujeto. (Castro Gómez, 2015, p.7).

Es en el primer capítulo del libro en el que se aborda las condiciones ontológicas del sujeto. El planteamiento de Žižek, articulado con sus lecturas de Lacan y Hegel, afirma que hay en el sujeto una incompletud que

lo constituye como ser. Este punto se desarrolla en la lectura žižekiana de un texto poco conocido del filósofo idealista alemán Friedrich Wilhelm Schelling, *Las edades del mundo*, en el que este autor

(...) levanta una pregunta extraña, pero que ocupaba la mente de varios teólogos en siglos pasados: ¿qué cosa hacía Dios

antes de crear el mundo? La respuesta del filósofo alemán es inquietante: Dios se estaba convirtiendo en Dios. El proceso de creación no es algo que viene de un Dios ontológicamente completo, sino que comienza con un Dios que todavía no es sujeto. Antes del comienzo del mundo, Dios existía como potencialidad pura, todavía indiferenciada, sumido en un oscuro y tenebroso 'fondo sin fondo' (Urgrund) donde no había espíritu, ni razón, ni historia. Dios no era más que pulsión, voluntad pura sin objeto de deseo. Sin embargo, al dar este paso, Dios abjura de su condición indeterminada para convertirse en un sujeto capaz de crear al mundo a través del lenguaje. (Castro Gómez, 2015, pp.35-36)

Notemos como en la lectura que de Schelling hace el pensador esloveno se introducen categorías como *pulsión* y *deseo*, propias del psicoanálisis. Desde la perspectiva de Žižek, lo que Schelling está describiéndonos es el proceso de constitución del sujeto, esto es: la *subjetivación*. Llegar a ser sujeto es salir de la indefinición original. Esta salida se hace a través del *deseo*. Al desear a alguien o algo que está más allá de nosotros, nos reconocemos a nosotros mismos. Pero también hay aquí una fractura: el deseo indica que no somos seres completos -la dimensión ontológica de la que se habla en la cita anterior-. Deseamos algo que no somos o que no tenemos. Esto entra en conflicto con la “voluntad pura” de la que se habla líneas arriba. Esa voluntad pura no quiere

nada. Quiere vivir en la pasividad y la indiferencia. Es el impulso o pulsión de muerte. En el sujeto viven en antagonismo la pulsión de muerte o voluntad pasiva, y la pulsión erótica, ese deseo activo por lo otro. “En este sentido, toda realidad incluye un antagonismo fundamental y, por lo tanto, tarde o temprano está destinada a caer presa de la furia divina, a desaparecer en el ‘orgasmo de las fuerzas’”, anota Žižek. “La ‘realidad’ es intrínsecamente frágil, es el resultado de un equilibrio temporal entre la contracción y la expansión que en cualquier momento puede ‘volverse loco’ y estallar hacia uno de los extremos” (Žižek citado por Castro-Gómez, 2015, p.36). El mundo es una creación del sujeto, necesaria para poder vivir tratando de reprimir esos impulsos antagónicos.

1.1. Poder y subjetivación

El tema de la constitución del sujeto encuentra una perspectiva distinta en Michel Foucault, muy

propia de la “posmodernidad”. El filósofo francés, según la perspectiva que asume Žižek, analiza de forma

“historicista” la subjetivación, al reducir “el sujeto a la sujeción (*assujétissement*), esto es, a las técnicas históricas de poder a través de las cuales son producidos los comportamientos individuales, afirmando que la resistencia a esta sujeción no puede darse fuera de las relaciones de poder que la generan” (Castro-Gómez, 2015, p.51). Esta postura nos colocaría ante un callejón sin una salida real. Estaríamos patinando entre el poder y la resistencia, como veremos más adelante.

El abordaje de Foucault concibe la subjetivación como una serie de dinámicas vinculadas de forma insoluble al poder. Éste no se localiza en un ámbito perfectamente delimitado -por ejemplo, en el Estado y sus instituciones- sino que es algo ubicuo y se da en un juego de fuerzas. El poder se aplica para subjetivar,

para moldear al sujeto. En esta dinámica, aparece la resistencia al poder, la cual, sin embargo no logra romper con esta dinámica, en el sentido de que, valga la redundancia, la lucha contra el poder no acaba con el poder, sino que simplemente lo cambia de lugar o le imprime otros dinamismos.. Podríamos comparar la relación poder-resistencia con el fenómeno de la fricción. La llanta de un auto o la rueda de una carreta o de un triciclo necesitan la fuerza de resistencia del suelo para poder avanzar. La fricción, que se les opone, es el apoyo que necesitan para poder moverse exitosamente. En una superficie completamente lisa, donde no se experimenta la fricción, el carro, la carreta y el triciclo de nuestro ejemplo resbalan y sus pasajeros caen. No hay un avance posible sin esta relación de fuerzas opuestas. Así, la resistencia no puede existir sin poder, ni viceversa.

Recordemos que para Foucault, el poder no es un atributo que le pertenezca a determinados sujetos, sino una malla de relaciones que atraviesa la sociedad entera. El poder no es algo que se adquiera, que se mueva en una dirección específica o que se encuentre en relación de exterioridad con respecto al conocimiento y la verdad. Por eso, nos dice Foucault, no es posible escapar a las relaciones de poder, de tal modo que las resistencias tendrán que ser articuladas “en” y “desde” las técnicas y tácticas desarrolladas por el poder mismo, en lugar de buscar un imaginario lugar de exterioridad (el proletariado, los dominados, etc.). Pues bien, Žižek afirma que éste es, precisamente, el problema que Foucault nunca logró resolver: la continuidad entre el poder y la resistencia. Pues si los mecanismos del poder generan los sujetos mismos sobre los cuales ejercen su fuerza, entonces la relación entre el poder y la resistencia es comple-

tamente circular. El sujeto que resiste juega en realidad bajo las mismas reglas que intenta combatir, pues es un producto de las normas disciplinarias y de las tecnologías biopolíticas que acompañan el surgimiento del capitalismo (Castro-Gómez, 2015, pp.18-19).

Foucault identifica las formas de subjetivación con las maneras en que los dispositivos del poder “sujetan”, por así decir, al mismo “sujeto” que conforman. A raíz de ello, “Žižek insiste en que esta jugada resulta insuficiente. La sujeción no implica ‘hacerse sujeto’, pues no es lo mismo la subjetividad que la subjetivación. Para el filósofo esloveno, el *sujeto* como tal no se reduce jamás a las *posiciones de sujeto* con las cuales es interpelado históricamente”

(Castro-Gómez, 2015, p.51). Estas *posiciones de sujeto* pueden verse en los procesos de subjetivación que estudia Foucault: el enfermo, el loco, el preso, el alumno, etc. Žižek lo que está diciendo es que el sujeto no se conforma históricamente a través de determinados mecanismos disciplinarios como plantea el autor francés, sino que la conformación del sujeto va más allá de la historia y se encuentra en su misma constitución, es decir, en su dimensión ontológica:

La prisión actúa sobre el cuerpo del prisionero, obligándolo a adoptar una norma de conducta que hace suya. Pero para Žižek la subjetividad del prisionero es siempre “algo más” que la identidad histórica (Self) que asume a través de la normalización carcelaria. Esa subjetividad en realidad no es histórica pues, como acabamos de ver, se halla inscrita en el ámbito propiamente ontológico de la negatividad del ser. No es formada en un campo social de relaciones de poder a las cuales sólo puede resistir de manera immanente. Tal negatividad trascendental, constituyente del sujeto, se resiste a ser absorbida en cualquier positividad histórica, de tal manera que la subjetivación de la que habla Foucault no es otra cosa que el vano intento de inscribir la subjetividad en las simbolizaciones históricas requeridas para el funcionamiento de las instituciones sociales (Castro-Gómez, 2015, p.51).

El hecho de conocer los fundamentos filosóficos de la postura de Žižek sobre el problema de la subjetivación y de su perspectiva crítica sobre el historicismo posmo-

derno, permite comprender cuál es el fundamento filosófico de sus planteamientos sobre la crítica de las ideologías y los nuevos movimientos sociales. Dichos temas están impli-

cados mutuamente, como veremos más adelante.

A riesgo de simplificar demasiado, podríamos decir que la consecuencia política de este abordaje de la subjetividad es que no tiene sentido hablar de revolución, de una transformación radical de las estructuras de poder. Lo que se puede hacer es actuar en determinados espacios de resistencia que se colocan en los márgenes de dichas estructuras. Así, tienen más sentido las luchas locales y las demandas particulares que la pretensión de tomar el poder para revertir el capitalismo global. Para Žižek este es el gran problema de la posmodernidad. Al reivindicar o exacerbar los particularismos (feminismos, luchas culturales o ecológicas, tal como las entiende Žižek), lo que se hace es crear una dinámica en la que aparentemente se resiste al capitalismo, pero que termina siéndole muy funcional para que perpetúe su dominación.

Retomando el asunto de la subjetivación, para el autor esloveno, la lectura posmoderna reivindica las subjetividades particulares -todo ello muy apropiado para la lógica neoliberal-, cuando lo que debe hacerse es recuperar al “sujeto trascendental”, esto es, una perspectiva de la totalidad o de la universalidad, en la que, por ejemplo, la perspectiva de la lucha de clases, que tiene un carácter universal se ve desplazado por “particularismos”, como el

género, la etnia u otros. No quisiera adelantarme a las conclusiones, pero podríamos ver cómo una bandera ecológica podría perder su poder de impugnación del sistema capitalista si se entiende como algo ajeno a la lucha de clases. Así, no es lo mismo protestar contra la contaminación del río de una localidad que protestar en contra de la multinacional minera responsable de dicha práctica, sabiendo que ello es parte de unas dinámicas de explotación capitalista global. En el primer caso, la acción correspondiente sería presionar a las autoridades para que limpien el río, u organizar a la comunidad para tomar acción directa en el asunto e ir a limpiar el río. En el segundo caso, la protesta se orienta a exigir que las mineras dejen de operar, no sólo en la localidad, sino en el país correspondiente. Es este caso el que puede aplicarse a la lucha contra la minería metálica en El Salvador. Esta lucha enfrentó a ambientalistas y miembros de comunidades rurales del departamento de Cabañas contra la poderosa minera Pacific Rim. El gobierno de Salvador Sánchez Cerén (2014-2019) decretó la prohibición de la minería metálica en su territorio. El precio que tuvo que pagarse fue el asesinato de varios activistas ambientalistas de la comunidad. Estos habían logrado hacer conciencia de que el problema particular de la comunidad tenía relación con la explotación minera a nivel global.

Veremos ahora cómo Žižek enfoca el problema de la ideología. Esto nos

permitirá entender su postura sobre los nuevos movimientos sociales.

2. La crítica žižekiana de las ideologías: El goce es lo que hace andar la maquinaria del capitalismo

En el libro de Castro-Gómez figura un capítulo dedicado al abordaje žižekiano de la ideología. Con un título provocativo (“¡Es la ideología, estúpido!”), al igual que los restantes cuatro capítulos del libro, el filósofo colombiano aborda la manera en que el autor esloveno estructura una perspectiva crítica sobre el tema de las ideologías. Žižek se opone a la perspectiva posmoderna y neoliberal que plantea que deberíamos situarnos más allá de lo ideológico. Recuperará la pertinencia de la crítica marxista de la ideología,

pero, según sus palabras, yendo más allá de Marx. El autor de *El sublime objeto de la ideología* dirá que es falso que la sola toma de conciencia basta para que los sujetos alienados asuman su realidad y la cambien. Žižek plantea que el conocimiento de una situación alienante no conlleva a que, de forma mecánica, dejemos de “funcionar” con la ideología de la clase dominante. Tenemos muchos discursos críticos, pero, con una mala conciencia, nos movemos en la ilusión enajenante de la ideología:

La ilusión no está del lado del saber, está ya del lado de la realidad, de lo que la gente hace. Lo que ellos no saben es que su realidad social, su actividad, está guiada por una ilusión, por una inversión fetichista. Lo que ellos dejan de lado, lo que reconocen falsamente, no es la realidad, sino la ilusión que construye su realidad, su actividad social real. Saben muy bien cómo son las cosas, pero aun así, hacen como si no lo supieran. La ilusión es, por tanto, doble: consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es lo que se podría denominar la fantasía ideológica. (Žižek, 2003, pp.60-61).

No podemos prescindir de dicha fantasía, sin embargo. Žižek nos muestra, siguiendo la rica y compleja tradición del psicoanálisis, sobre todo el de Lacan, pero también la crítica de las ideologías de un autor casi olvidado en la actualidad,

Althusser, que la ideología nos sirve para darle un sentido a la realidad. Es una fantasía, si se quiere, negativa, porque nos niega el acceso a la realidad, o por lo menos lo distorsiona, pero es también necesaria:

Si nuestro concepto de ideología sigue siendo el clásico, en el que la ilusión se sitúa en el conocimiento, entonces el nivel actual ha de parecer posideológica: la ideología que prevalece es el cinismo; la gente ya no cree en la verdad ideológica; no toma las proposiciones ideológicas en serio. El nivel fundamental de la ideología, sin embargo, no es el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas, sino una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social. Y en este nivel estamos, claro está, lejos de ser una sociedad posideológica. La distancia cínica es sólo un camino -uno de muchos- para cegarnos al poder estructurante de la fantasía ideológica: aun cuando no tomemos las cosas en serio, aun cuando mantengamos una distancia irónica, aun así lo hacemos. (Žižek, 2003, p.61)

Así como no bastaría con que el proletario enajenado tome conciencia de su verdadera situación de explotación para que tome parte en la lucha anticapitalista, en el terreno psicoanalítico, como dirá Lacan, pasa algo similar. Freud se equivocaría al afirmar que bastaría reconocer el “síntoma” que manifiesta los conflictos fundamentales en la construcción de nuestra personalidad para “curarnos” automáticamente. No es cierto, afirma Lacan, porque no queremos hacerlo, pues queremos “gozar el síntoma”. Nos aferramos a este goce, porque no queremos afrontar aquello a lo que el enfrentamiento con “lo Real” nos expondría. Preferimos optar por la forma “espontánea”, “normal”, “rutinaria” de ver las cosas, que es la de la ideología. Ver las cosas tal cual son es doloroso y lo sabemos. Ello se ilustra muy bien en el segmento del documental de Žižek *La guía perversa de la ideología*, dedicado

a la película *They live*. El protagonista -llamado elocuentemente John Nada- así como todas las personas que están en la cinta, viven sin ver que están en un mundo controlado por zombies. La supuesta libertad de la gente está controlada por una serie de dispositivos que los llevan a seguir el imperativo “¡Obedece!”. Lo que descubre John Nada no es muy placentero. Lo hace al ponerse unas gafas que funcionan “como crítica de la ideología”. “Cuando te pones las gafas, ves la dictadura bajo la democracia”, explica Žižek, el velo ideológico que oculta que el mundo ha sido invadido por alienígenas, quienes controlan la mente de las personas. Pero ir más allá de las ideologías es una experiencia dolorosa, tal como le ocurre al protagonista cuando quiere forzar a un amigo suyo a ponerse las gafas. Tiene que hacerlo a puñetazos. Su amigo “rechaza violentamente ponerse las gafas”,

porque sabe que la verdad que verá con ellas es dolorosa.

La paradoja que señala acá Žižek es que la ideología del filme no está simbolizada en los lentes, sino en la visión normal que tenemos de la realidad. Hay que ponernos las gafas para verla. Es así como funciona la

ideología, como algo que se hace deliberadamente para no ver lo que hay detrás. Tal la noción del goce.

El *goce* no es lo mismo que el *placer*, entendido este como el impulso hacia la gratificación. Castro-Gómez nos aclara este punto diciendo:

Aquí es necesario decir que el goce no es lo mismo que el placer. Se trata de un estado de satisfacción excesiva, que se presenta cuando los deseos no pueden ser satisfechos y necesitamos desear cada vez más. La fuente del deseo es el estímulo permanente de la pulsión, esto es, el “deseo de desear”. Está claro por qué, para Žižek el capitalismo es la principal fuente de goce en el mundo contemporáneo. (Castro-Gómez, 2015, p.84)

Bien: esta lectura de la crítica de las ideologías apunta ya a sus consecuencias políticas: “Lo que Žižek dice es que hoy día todo el mundo *sabe* que el sistema capitalista está generando la destrucción del capitalismo, todos desean permanecer con las gafas ideológicas puestas. Se comportan cínicamente (...). ¿Y por qué siguen haciendo lo que *saben* que no deberían hacer? Porque si la máscara ideológica cayera, se perdería también el *goce* que viene aparejado con esa ideología”. (Castro Gómez, 2015, p.85).

Prestemos atención a la última frase de la cita: el capitalismo es la principal fuente de goce en el mundo contemporáneo. El goce se genera a partir de la dinámica, siempre insatisfecha, del deseo.

Recordemos cómo la conformación del sujeto, fracturado o incompleto ontológicamente, se da en función del deseo: deseo del otro ser, deseo de tener algo que no soy yo. Aquí se da un círculo vicioso de deseo-consecución-insatisfacción-deseo, y así hasta el infinito. Es lo que, desde esta perspectiva, mantiene girando la rueda del capitalismo. En la sociedad de consumo se nos ofrece un teléfono celular de nueva generación. El celular es, por así decir, “una promesa de felicidad”, pero el hecho de conseguirlo no es la felicidad, porque a continuación vendrá un modelo nuevo, con mejores características que ese que acabamos de conseguir. Lo mismo ocurre en los canales de cable. La promesa de felicidad se ve aparentemente satisfecha cuando compramos una suscripción

a un determinado canal. Pero esta ve evidenciada su incompletud, cuando en el canal se transmite la publicidad de otro canal de cable que promete ser superior al que estamos abonados. Y así, incesantemente. Esto es lo que alimenta al capitalismo. Hay acá una relación de simbiosis. El capitalismo, según la lectura de Marx, se apodera del trabajo vivo para generar plusvalía. En la lectura žižekiana-lacaniana, es el sujeto el que extrae del capitalismo “plusvalía deseante” al ver alimentada en él su pulsión por desear, la cual es, virtualmente, un oscuro pozo sin fondo: un vacío constante del que debe huirse.

En el siguiente capítulo del libro de Castro-Gómez, “¿Revolución o capitalismo? ¡Sí, por favor!”, se aborda el problema que, desde la perspectiva de Žižek, implicarían determinados movimientos sociales o políticos que pretenderían frenar los

efectos devastadores del capitalismo, pero dentro de los límites de éste. El filósofo esloveno emplea, como suele hacerlo, ejemplos del cine o de la cultura popular de masas para plantear algunos de sus argumentos. En este punto, Žižek recurre a la película *Matrix*, para plantear cómo funciona el capitalismo en el nivel psíquico. En la cinta, vemos cómo los individuos están conectados a una gran computadora, la Matrix, en la que viven en la ensoñación de una realidad virtual, mientras que en la “realidad real” se encuentran aletargados. La pregunta que surgiría acá, desde la crítica tradicional de las ideologías, es que si Matrix es la imagen del capitalismo, ¿por qué necesita que estemos conectados a ella para poder funcionar? Žižek dice que lo que debemos hacer es darle la vuelta a la pregunta, es decir, aprender a preguntar correctamente. Así:

La pregunta no es entonces ¿por qué necesita la Matrix nuestra energía?, sino, más bien, ¿por qué nuestra energía necesita de la Matrix? Y la respuesta de Žižek es contundente: esa energía (la libido) necesita del capitalismo porque sin él perderíamos el goce, el exceso, la plusvalía deseante. Por eso nos comportamos como cínicos: aunque sepamos que el capitalismo genera pobreza, inequidad y destrucción de la naturaleza, preferimos no hacer nada en su contra porque, si lo hiciéramos (es decir, si aboliríamos su fantasía), lo pagaríamos con la falta de goce. (Castro-Gómez, 2015, p.153)

Con ello, podemos pasar a la siguiente cuestión: ¿Cómo ve Žižek

aquellos movimientos progresistas que actúan dentro del sistema?

3. ¿Es posible derrotar al capitalismo en el Reino de Este Mundo?

Hemos visto con Castro-Gómez cómo Žižek afirma que en el capitalismo contemporáneo reaccionamos cínicamente ante “el velo de las ideologías”: sabemos que nos ocultan que el capitalismo es destructivo, pero no queremos renunciar al goce que aquel nos produce. Pero hay algo todavía más retorcido: Para Žižek, también experimentamos el goce al creer que luchamos contra el sistema, cuando en realidad hacemos (y queremos) otra cosa. Hay en el libro de Castro-Gómez un apartado dentro del capítulo “¿Revolución o capitalismo? ¡Sí, por favor!” (titulado “La miseria de la izquierda”, Castro-Gómez, 2015, p.152ss.), en el que se aborda un tema bastante polémico.

Líneas arriba hemos visto cómo Žižek plantea la dinámica en la que el sujeto logra obtener la “plusvalía del goce”. Necesita al capitalismo para poder perpetuar dicha dinámica, pues quiere sustraerse al dolor de enfrentar lo Real. Esto es válido, tanto para el consumismo como también para aquellas luchas contra determinados efectos del capitalismo (inequidad económica, racismo, depredación ecológica, etc.) *sin salirse de los límites del capitalismo*. Esto no sería otra cosa que el progresismo. La “izquierda progresista” sería aquella que encabeza “iniciativas tales como el consumo responsable, los mercados y restau-

rantes de comida orgánica, el *Fair Trade*, los programas de reciclaje de basuras, o la participación en organizaciones como Greenpeace, Médicos Sin Fronteras, etc.”, las cuales “no son auténticas intervenciones transformadoras. Más bien, obedecen a una compleja economía psíquica a través de la cual, el sujeto necesita (como un neurótico) entrar en permanente actividad para asegurarse, precisamente, de que nada cambie, de que todo se mantenga igual”. Esto genera una dinámica en la que se busca “hacer del capitalismo un sistema tal vez más ecológico, más sostenible, más ‘humano’, más incluyente, pero que al mismo tiempo, garanticen la permanencia del sistema. Porque si éste desapareciera, desaparecería también el *gocce* que les proporciona estar luchando para mitigar sus patologías. (Castro-Gómez, 2015, p.154)

Por si esto no fuera suficiente, el esloveno explica que las luchas contra el sexismo, el racismo y el nacionalismo están mal enfocadas, debido a que las conductas machistas, xenófobas y racistas son síntomas de la estructura ontológica del sujeto, por cuanto expresan, de forma brutal, la incompletud constitutiva de dicho sujeto. No sería viable para Žižek, tal como argumenta Castro-Gómez, luchar contra estructuras de poder patriarcal, racista o xenófoba, pues estaríamos cayendo

en el juego foucaultiano de las “resistencias” contra el poder, lo cual equivale a dejar intacta la raíz de

los conflictos. Más bien, habría que *atravesar el fantasma*, para decirlo en términos lacanianos:

El analizado debe atravesar la fantasía que sostiene su propio deseo y des-identificarse con el objeto-a que le obsesiona, pero ello conllevará necesariamente una “destitución” de la subjetividad, un cambio radical de sus coordenadas. La función del analista es ir llevando al analizado hacia el encuentro traumático consigo mismo, quitándole todas las excusas que tiene para evitarlo. El análisis opera como una gran provocación que, finalmente, hará que el sujeto reconozca que el Gran Otro no existe, es decir que él mismo debe tomar responsabilidad de su propio goce (jouissance). Transponiendo automáticamente lo que hace en el diván hacia lo que hace el filósofo en el espacio público, Žižek dice que atravesar el fantasma es el objetivo de la crítica de las ideologías. (Castro-Gómez, 2015, p.119).

El “progresismo”, lo “políticamente correcto” y similares, eluden la necesidad de *atravesar el fantasma* de la ideología, pues este enfrentamiento se paga al precio de quedarse sin el goce. Tómese la pregunta leninista fundamental de: “¿Qué hacer?”. Si la forma de actuar de este progresismo o izquierdismo funcional al sistema no hace más que perfeccionarlo, la respuesta de Žižek es: Nada. “Frente a la generalización del pseudoactivismo”, explica Castro-Gómez, la postura del esloveno recomienda que “el militante de izquierdas debería quedarse a la expectativa, resistir la tentación de intervenir a cualquier precio, emulando así la actitud ética” del personaje del cuento homónimo de Herman Melville, Bartleby: ‘preferiría no hacerlo’. (Castro-Gómez, 2015, p.135). Esto nos llevaría a un punto ciego. ¿Cómo saldría de él el

filósofo esloveno? Castro-Gómez nos explica que, en este punto, Žižek retoma la noción de Badiou del Acontecimiento: La Revolución sería algo así como un hecho excepcional (“Acontecimiento”), que irrumpe desde la exterioridad y que lo cambia todo.² Un Acontecimiento puede ser, en nuestro plano biográfico, tener un accidente automovilístico, enamorarnos, perder a un ser querido, por ejemplo. Estos Acontecimientos no son premeditados, no buscamos provocarlos, no operamos conscientemente para generarlos como resultado de nuestra acción, sino que simplemente se dan, como una colisión en nuestras vidas. En términos políticos, es lo “impensable” que irrumpe en la política cotidiana, impensable como, por ejemplo, la rebelión de esclavos negros en Haití (Castro-Gómez, 2015, p.315).

Para Castro-Gómez, la noción de Acontecimiento, tanto en Žižek como en Badiou, tiene connotaciones casi religiosas, como la forma en que Žižek analiza el leninismo haciendo un parangón muy sugerente con San Pablo: Lenin deja de creer en las leyes de la historia y toma “una decisión loca” (Castro Gómez, 2015, p.215): contra todas las posibilidades, que afirmaban que era imposible una revolución socialista en la atrasada Rusia de los zares, Lenin decide “optar por lo imposible” y hacer la revolución. Tal la lectura de Žižek, con la cual nos distanciamos, por cuanto la concepción leninista es, para nosotros, más bien lo contrario: una revolución no es algo que surge espontáneamente -recordemos, por ejemplo, la polémica al respecto con Rosa Luxemburg-, ni como una suerte de Acontecimiento providencial, sino algo que requiere “el análisis concreto de la situación concreta” y de un proceso arduo de organización de la clase oprimida para que pueda constituirse en sujeto de la revolución. Concordamos con Irina Feldman cuando comenta que Lenin “no dice ‘prefiero no hacerlo’”, sino que, más bien, lo que el líder bolchevique hace es, si retomamos al propio Žižek, es actuar contra toda lógica aparente y hacer la revolución. Es decir: la postura de Lenin no se plantearía el dilema de intervenir de forma ineficaz en los falsos debates del pseudoactivismo o quedarse de forma pasiva a esperar el Acontecimiento, sino, más bien, dos cosas. Primero, la

constitución en sujeto de la historia de un grupo tradicionalmente oprimido. Esto es: la subjetivación de un grupo o grupos sociales que han sido negados como sujetos agentes de su historia. Segundo, retomando de forma radical la noción benjaminiana de “cepillar la historia a contrapelo”, que el filósofo alemán plantea acerca de la memoria histórica de los vencidos, Lenin *hace* la historia a contrapelo de la lógica del poder dominante. En una forma “loca”, que resulta ser “piedra de escándalo”, tanto para la clase hegemónica como para el marxismo mecanicista, el dirigente de la Revolución de Octubre hace una revolución en el país y en el tiempo en que hubiera sido completamente ilógico hacerla.

En varios sentidos, Castro-Gómez ve una de las dificultades de la propuesta de Žižek: Éste se encontraría proclamando el advenimiento de unas “revoluciones sin sujeto”. Lo hemos advertido, por ejemplo, en la crítica a los nuevos movimientos sociales y en el recurso al “prefiero no hacer nada” de Bartleby el Escribiente. El asunto radica, según nuestra lectura de Castro-Gómez, en este enfoque negativo que hace Žižek al “historicismo”, según el cual el problema de las luchas feministas, ecologistas, antirracistas, etc., es esa lectura “historicista” en virtud del cual el análisis de las formas de dominación se queda atrapado en su apariencia (ideológica) inmediata y no logra -ni querría lograrlo- descender

al nivel de las raíces psíquicas de estas formas. Se clausura la dimensión histórica de las luchas y, además, se niega la posibilidad de acción de las subjetividades en la historia. Se tendría que esperar una irrupción, un Acontecimiento espontáneo, a contrapelo de las posibilidades, para darle un giro distinto a la situación actual. Castro-Gómez defiende la diversidad de luchas reivindicativas (aunque el autor colombiano tiene una postura crítica hacia lo que

denomina el “abyalismo”, es decir, un particularismo etnocéntrico latinoamericano. Estas luchas, o algunas de estas luchas, cobran, a su juicio, un carácter esencialista, al negar toda posibilidad de universalidad, a la que asocian mecánicamente al colonialismo. Detengámonos en lo que plantea Castro Gómez, quien plantea que Žižek, al abogar por la universalidad, defiende “la excepcionalidad europea” (Castro Gómez, 2015, p.131). Veamos:

No necesitamos acusar a Žižek de “imperialista cultural” o de “protofascista eurocéntrico” para cuestionar su defensa de la excepcionalidad europea. De un lado, el esloveno tiene razón al afirmar que sin el gesto de la universalización sería imposible la política emancipatoria. También acierta en criticar el nativismo de aquellos teóricos que postulan una “exterioridad” de la culturas indígenas y afro-descendientes, e incluso de América Latina entera (!) con respecto a la modernidad, a la que califica de ser un fenómeno puramente regional, europeo, del cual necesitamos “descolonizarnos” (Castro-Gómez, 2015, p.131).

Resulta importante citar también la nota al pie de página que está

al final del párrafo citado anteriormente:

Este argumento, por desgracia, es muy frecuente en ciertos círculos intelectuales de izquierda en América Latina. No son pocos quienes dicen que “pensar desde América Latina” significa pensar por fuera de los parámetros establecidos por la política moderna, ya que éstos son específicamente europeos y se montan sobre la exclusión automática de las culturas no europeas. En algunos circuitos teóricos se viene imponiendo una especie de abyalismo que sustituye al latinoamericanismo de décadas anteriores. Se propone un “desprendimiento” de la modernidad, incluyendo aquí las tradiciones críticas de la izquierda, para recuperar las “epistemes-otras” de los pueblos indígenas y afro-descendientes. (Castro-Gómez, 2015, pp.131-132).

La crítica al “abyalismo” -de *Abya Yala*, “nombre dado por algunos indígenas a la América *prehispánica*” (Castro-Gómez, 2015, p.287)- tiene a la base el hecho de que este tipo de posturas, que reivindican un determinado particularismo y que consideran que el universalismo es un arma de dominación, sea ésta colonial, de género o contra el medioambiente, tienen a la base “su tendencia a invocar una *exterioridad* frente a la modernidad en su conjunto, negando con ello las pretensiones de universalidad de la política moderna (y proponiendo un abandono de las tradiciones críticas de la izquierda), por considerarlas una forma de “colonialismo” (Castro-Gómez, 2015, p.287).

Al planteamiento anterior, podemos sumarle algunos matices. De entrada, no podemos afirmar que solamente hay una forma de universalidad, la europea, sino que, más bien es importante construir un universalismo distinto, abierto a la diversidad cultural global. Ahora

bien, es posible que también haya posturas -y no solamente en las reivindicaciones de los pueblos originarios- que se centran en su particularidad y no dejan mayor espacio para la articulación amplia de las luchas anticapitalistas. Puede verse, por ejemplo, cómo, en nombre de una reivindicación de las identidades indígenas, ha habido intelectuales que no sólo han criticado fuertemente, sino que ha atacado a los proyectos progresistas en la región andina hasta deslegitimarlos -por ejemplo, Rivera Cusicanqui con respecto al proyecto del Estado Plurinacional de Bolivia (Sagárnaga, 2019) y a su postura sobre el golpe de Estado contra Morales (Rivera Cusicanqui, 2019). En estas líneas, extraídas de una entrevista concedida en 2017, es posible ver cómo se confunde la posibilidad de una articulación política de las luchas indígenas con otros sectores con una supuesta dominación “mestiza, masculina y centrista”. Hacer política, afirma, es un suicidio para las reivindicaciones indígenas y para un proyecto de descolonización:

Yo les he dicho a los indianistas: sería un suicidio colectivo si decidieran hacer política y negaran la posibilidad de descolonización del mestizaje, lo mismo que si negaran la posibilidad de la liberación femenina. Descolonizar el mestizaje, en primer lugar, es arrebatarlo del destino de conformismo que lo subyuga como un sector de vocación estatal, masculina y centrista. O sea, la centralidad estatal como el anhelo mestizo; la patria mestiza sería la patria del Estado centralizado, fuerte, con mayúscula. Es evidente que para mí ésta es la versión colonizada del mestizaje, que no reconoce su propia huella y niega su propio nombre. El

epítome de esta construcción cultural es el mestizaje colonial cochabambino. Es notable la identificación de lo mestizo con el Estado, explícitamente en el caso de Carlos Montenegro y Augusto Céspedes e implícita y solapadamente en Álvaro García Linera. Todos lo asumen como una forma universal de la ciudadanía y niegan la huella colonial que constituye al ser mestizo. En el libro “Identidad Boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad”, de García Linera (García Linera, 2014), se borra la noción misma de mestizaje, se la despacha sin contemplaciones, tan sólo para revestirla y travestirla como identidad boliviana. Qué duda cabe, la intelligentsia del cholaje cochabambino se ha especializado en condimentar y ornamentar la supuesta “identidad boliviana” con algunas pinceladas indias para capitalizar la plusvalía simbólica de la indianidad en favor de su proyecto capitalista y mestizo (valga la redundancia)(Pazzarelli, 2017).

A lo anterior se le puede sumar las declaraciones de Rivera Cusicanqui, que niegan que hubo un golpe de Estado contra Evo Morales. Con ello, podemos ver las consecuencias prácticas de una visión particularista extrema, que cree que incursionar en el campo político es terreno colonialista.

Sumariamente, podríamos recapitular diciendo que el problema de las ideologías y de la construcción de subjetividades es importante para las luchas anticapitalistas actuales. No son problemas “académicos” “de gabinete”, sino que son ámbitos en los que se expande el dominio del capitalismo en su etapa neoliberal. La discusión sobre los procesos de subjetivación es algo atinente a estas luchas.

Como lo muestra el análisis de Castro-Gómez, la crítica de Žižek a las

luchas antirracistas, antipatriarcales o antixenóforas sólo conduciría al inmovilismo, por cuanto el filósofo esloveno nos estaría diciendo que la estrategia “historicista” de estos movimientos sociales no ataca la raíz psicológica, el conflicto de fondo, el síntoma de incompletud ontológica que evidenciarían las conductas machistas, racistas o xenóforas. Es cierto, no se puede trasponer cuasi mecánicamente la operación del psicoanalista en su despacho con la del filósofo en la esfera pública (develar al fantasma ideológico). Pero sí es importante, y esto nos parece que se ha quedado olvidado, ver cómo en las ideologías juegan un papel importante las estructuras psicológicas. Apuntamos únicamente, por mor de la brevedad, el hecho de que a lo mejor sería importante retornar al análisis de Marcuse en *Eros y civilización*, en el sentido de que el autor alemán sostiene que las

estructuras ideológicas enajenantes se arraigan en estructuras instintuales, pero que no hay que olvidar cómo estos elementos *también* se configuran históricamente. Marcuse define *instinto* “de acuerdo con la noción de Freud de *Trieb*”, con lo cual el término “se refiere a los ‘impulsos’ primarios del organismo humano que están sujetos a modificación *histórica*: encuentran representación mental tanto como somática” (Marcuse, 2001, p21). Si los impulsos

primarios -las pulsiones eróticas y de muerte- son construcciones históricas que conformarán la base de una civilización articulada en la represión, para Marcuse también es factible pensar en la construcción de una civilización no represiva. La lucha contra el capitalismo supone la liberación del Eros para Marcuse, trayendo al terreno de la consciencia aquello que ha permanecido reprimido u olvidado:

Sin la liberación del contenido reprimido de la memoria, sin la liberación de su poder liberador, la sublimación no represiva es inimaginable. Desde el mito de Orfeo hasta la novela de Proust, la felicidad y la libertad han sido ligadas con la idea de la recuperación del tiempo: el temps retrouvé. La memoria recupera el temps perdu, que era el tiempo de la gratificación y la realización. Eros, penetrando en la conciencia, es puesto en movimiento por el recuerdo: con él, protesta contra el orden de la renunciación; usa la memoria en su esfuerzo por derrotar al tiempo en un mundo dominado por el tiempo. (Marcuse, 2001, p.215).

Desde aquí se puede plantear que uno de los aspectos en los que actúa la ideología en el inconsciente es en esa distribución represiva de olvidos y memorias. Con Marcuse, podríamos plantear que la “desideologización”, como le llama Ignacio Ellacuría a la crítica revolucionaria a las ideologías opresivas, implica un esfuerzo consciente de encauzar el impulso del Eros a la recuperación de la memoria. Esto cobra sentido cuando hablamos de la memoria histórica de las víctimas: de la lucha de éstas

contra las políticas de olvido por parte del Estado represor.

También sería importante rescatar los aportes del psicólogo hispano-salvadoreño Ignacio Martín Baró (asesinado en 1989) para estas discusiones. En un texto titulado “La violencia en Centroamérica: una visión psicosocial”, este autor plantea que es necesario afrontar las secuelas que ha dejado la violencia en los países centroamericanos, con una intervención psicosocial que

comprenda, entre otros elementos, por supuesto, lo siguiente:

Desarrollar en la escuela y en el hogar una conciencia crítica tanto frente a los modelos sociales que se transmiten a través de las diversas instancias socializadoras como frente a las exigencias institucionalizadas de determinados roles sociales, desenmascarando los intereses que promueven y las falsas justificaciones con que se recubren. Esto requiere, entre otras cosas, desmontar la ideología del “enemigo”, ubicando los problemas allá donde realmente se encuentran y no derivándolos en “chivos expliatorios” (Martín-Baró, 1990, p.143).

Es decir, si estamos hablando de coadyuvar a la salud mental en unas sociedades en las que la violencia del sistema capitalista ha sido particularmente cruel (y que ha despla-

gado, a su vez, junto a a las prácticas violentas del Estado represor en el contexto de la guerra de contra-insurgencia, variadas modalidades de violencia, institucionalizadas o privadas, perpetradas tanto por agentes estatales, pero también por ciudadanos comunes y corrientes), es importante, como lo dice el autor, el desmontaje de la ideología dominante.

En la línea de la problemática de la subjetivación, hay un trabajo de Martín-Baró de 1973, en el cual aborda la psicología del campesino salvadoreño de aquel entonces. Rescatamos aquí un párrafo en el que señala que, junto a una visión de mundo fatalista, existía también lo que podríamos llamar una “desubjetivación”, en virtud de la cual el campesino tendría una autoconciencia negativa, una autoenajenación:

Hay una expresión popular muy extendida que expresa plásticamente esta actitud de autodevaluación, como relación de sentido en un mundo inhospitalario: “Uno de pobre ...” Esta expresión, que aflora continuamente en la conversación con el campesino salvadoreño (también con los marginados urbanos), pone de manifiesto, ante todo, una personalidad impersonalizada -valga la paradoja. Se es un uno. no un yo: una individualidad, no una persona. Un individuo más y, ciertamente, un individuo de más. La imagen que de sí mismo denota esta expresión es una imagen despersonalizada. Más aún: una imagen enajenada. Porque ese uno es caracterizado por la pobreza, es decir, por la ausencia, la negación de lo necesario. Como que hay una personificación o, mejor, una individuación de la pobreza. Y eso se es: se es carencia, falta, deficiencia. La identificación lo es por enajenación, por un vaciamiento de aquello que puede consti-

tuir el sí mismo, por desentrañamiento. Se es a base de no ser. De ahí la impotencia más radical: “Uno de pobre no puede ... “ “¡Qué va a hacer uno de pobre!” “A uno de pobre no le queda más que. “ “Quien es pobreza, nada puede. Una sociedad de hombres que hallan su identificación en su ser enajenado en la pobreza, en la carencia, no puede ser sino una sociedad impotente y su cultura una cultura suprimida, una cultura ausente, una cultura del silencio (Martín-Baró, 1973, p.484).

El proceso de recuperación de la propia subjetividad del campesino oprimido implicaría, para Martín-Baró, entre otros factores, la concientización y la organización social (Martín-Baró, 1973, pp.494-495). Se trata, pues, de un proceso de recuperación que abarcaría los niveles sociales y políticos. Este planteamiento es importante, porque

tendríamos que darle al imperativo lacaniano de “atravesar el fantasma” una dimensión situada en la realidad latinoamericana. ¿Qué modalidades terapéuticas, organizativas, de concientización, tendría la lucha contra la ideología capitalista en América Latina? Ese es un punto de discusión que consideramos abierto a partir de estas lecturas.

4. Algunas conclusiones

Žižek tiene razón cuando apunta que los “nuevos movimientos sociales” o el “progresismo” le hace el juego al capitalismo cuando solamente sirven para tratar de “humanizarlo” o “volverlo verde”. Hablamos aquí de las formas concretas en las que el sistema capitalista coopta banderas ecologistas, feministas, de la diversidad de género, bien para volverlas objeto de comercialización (la campaña del jabón Dove para promover la diversidad cultural, a partir del cabello de mujeres negras o indígenas centroamericanas), bien para utilizarlas políticamente para crear mediáticamente un supuesto progresismo o izquierdismo *light*, enfrentado con los proyectos de

transformación social.³ El asunto es que, al igual que lo plantea Castro-Gómez, esto no deslegitima las demandas y reivindicaciones anti-patriarcales, ecologistas o anticoloniales. Deberían, eso sí, tener una perspectiva también anticapitalista. Tarea ardua, dado el contexto actual, en el que las fuerzas emancipatorias se debaten entre la Escala del progresismo funcional al capitalismo y la Caribdis del fascismo.

Castro-Gómez recupera la validez del análisis foucaultiano de la subjetivación y critica a Žižek por su abordaje de lo que él llama “posmodernidad”. Creemos que, aunque no se

pretenda hacer de ello un concepto inamovible, el análisis de las formas de subjetivación podrían ganar una dimensión nueva en diálogo crítico con el análisis de clase. Las formas de subjetivación en América Latina han estado muy unidas a las dinámicas y procesos propios del capitalismo y el colonialismo. Como se puede observar en otro libro del autor colombiano, *La hybris del punto cero* (Castro-Gómez, 2010), la dominación colonial en América Latina desplegó una serie de dinámicas de construcción de los sujetos dominados a partir del discurso racista de la “pureza de sangre”. Estas formas de subjetivación racistas siguen operando actualmente en nuestras culturas y forman parte de lo que llamamos, con Aníbal Quijano, “la colonialidad del poder” (Quijano, 2000). Empero, estas nociones, muy prometedoras en cuanto a lo que nos permiten vislumbrar de las formas de dominación, no pueden tener muy largo alcance si solamente se quedan en los aspectos culturales, deslindados del análisis de la totalidad capitalista.

Como complemento de lo anterior, debemos decir que los retos de la lucha anticapitalista hoy demandan, evidentemente, ir más allá de una noción reducida, economicista, de quiénes son los sujetos de la revolución. Esto no implica, sin embargo, perder la perspectiva de clase que proporciona el marxismo. Implica avanzar a la comprensión de que el

capitalismo opera en la dominación de género, en el racismo -esto es, en la “colonialidad del poder”- y en otras formas de dominación. El problema de la subjetivación demanda recoger el planteamiento de Foucault sobre el poder, pero también demanda ir más allá de Foucault. El poder ubicuo y escurridizo de Foucault es el poder concreto del capitalismo, que opera de diversas formas en los diversos escenarios de la experiencia humana.

No quisiéramos cerrar este comentario sin hacer alusión al tema de la democracia. Žižek afirma que una política revolucionaria implicaría la destrucción de la democracia en el modo predominante actual -estoy simplificando algo que al esloveno y a Castro-Gómez le toman muchas páginas para plantearlo en su complejidad-, pues resulta funcional a la forma de dominación capitalista. El filósofo colombiano plantea, por el contrario, que es necesario fortalecer y radicalizar la democracia, pero desde una perspectiva antihegémica. Este es otro punto sensible para el pensamiento-praxis crítico. La reversión autoritaria que se ha dado en países de América Latina donde hubo antes gobiernos progresistas se ha dado en virtud de la institucionalidad y los procedimientos democráticos. En varios de estos casos, esa institucionalidad ha atrapado en sus redes a los proyectos progresistas, los cuales no han ido más allá del progresismo y se han plegado a la

institucionalidad democrática, institucionalidad que tiene una marca de nacimiento clasista. Esto es un problema abierto. No se trata de apelar a procedimientos autoritarios en nombre de los intereses populares, pero tampoco de no atreverse a dar pasos hacia políticas anticapitalistas en nombre de la institucionalidad democrática burguesa. Además, tampoco resultan suficientes aquellas posturas que, bajo el argumento de preservar la supuesta pureza de las demandas procedentes de cada perspectiva particularista, estaría vedado incursionar en política, o en la lucha por la gestión del Estado.

Por otro lado, ello motiva a pensar sobre los alcances y límites de la concepción liberal de la democracia en América Latina. Nos llama a pensar sobre la necesidad de diseñar modelos y prácticas democráticas a partir de nuestras realidades. Pero sobre todo, nos llama a no perder de vista el carácter socialista de tales modelos y prácticas. En tal sentido, habrá que ver qué aspectos de las tradiciones y prácticas propias pueden ser importantes para la construcción de dichos modelos. Mariátegui, por ejemplo, proponía rescatar las prácticas comunitarias de la cultura incaica para concebir

un modelo propio de socialismo. Habría que ver también si es posible, en el entorno centroamericano, traer al presente determinadas prácticas participativas, como las propias de las comunidades eclesiales de base. Y, por supuesto, ir a las características actuales de nuestras sociedades, donde hay diversos escenarios en los que el modelo hegemónico de democracia se pone en tensión.

Para ello, no hay una solución a priori. Esto tendrá que dilucidarse a la luz de la misma realidad latinoamericana, como lo muestran, por ejemplo, las protestas populares contra el régimen neoliberal de Lenin Moreno en Ecuador, pero también, y en fechas más recientes, las crecientes protestas en Colombia, a las que la represión del Estado y de los paramilitares no han logrado detener, y el proceso de lucha chileno que abrió la posibilidad de elegir una Asamblea Constituyente para cambiar la carta magna del país sudamericano. En ese último caso, en el de Chile, con la victoria del “No” en el referendo sobre la convocatoria a la constituyente, cabe también pensar qué elementos ideológicos pesan para que determinadas iniciativas progresistas en la región se vean frenadas.

Bibliografía

- Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada. 1750-1816*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal.
- García Linera, Á. (2011). *El onegeísmo, enfermedad infantil del derechismo (o cómo la reconducción del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal)*. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Martín-Baro, I. (1973). Psicología del campesino salvadoreño. *ECA*, 28, No. (297-298), 476-495. https://www.uca.edu.sv/coleccion-digital-IMB/wp-content/uploads/2015/10/1973Psicolog%c3%adadelcampesinosalvadore%c3%b1oECA1973-28-297_298-476_495.pdf
- Martín-Baró, I. (1990). La violencia en Centroamérica: Una visión psicosocial. *Revista de Psicología de El Salvador*. IX (36), 123-146. https://www.uca.edu.sv/coleccion-digital-IMB/wp-content/uploads/2015/11/1990-La-violencia-en-Centroam%c3%a9rica-una-visi%c3%b3n-psicosocial-RP1990-9-35-123_146.pdf
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>
- Rivera Cusicanqui, S. (13 de noviembre de 2019). Esta coyuntura nos ha dejado una gran lección contra el triunfalismo: Silvia Rivera Cusicanqui desde Bolivia. *Desinformémonos*. <https://desinformemonos.org/esta-coyuntura-nos-ha-dejado-una-gran-leccion-contra-el-triunfalismo-silvia-rivera-cusicanqui-desde-bolivia/>
- Sagárnaga, R. (12 de agosto de 2019). Silvia Rivera: Descolonizarme es un proceso de todos los días. *Los Tiempos*. <https://www.lostiempos.com/oh/entrevista/20190812/silvia-rivera-descolonizarme-es-proceso-todos-dias>
- Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores.

Notas

1. El autor quiere agradecer fuertemente a Irina Feldman y a Marcela Ruggeri por su lectura minuciosa de este artículo, así como por sus valiosas recomendaciones y críticas, que ha permitido repensar mejor muchos de los puntos abordados a lo largo de este texto.
2. En abono a la comprensión del anterior punto, traemos a colación esta cita que nos aportó Marcela Ruggeri: “Para que las verdades (...) suplementen a los mundos (...) cuyo múltiple puro es el ser (...), nosotros necesitamos una causa evanescente, que es exactamente lo contrario del Todo: un esplendor abolido, al que denominamos el acontecimiento” (Badiou, (2008) La lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento 2. Buenos Aires; Manantial :168)
3. A este respecto, Irina Feldman nos recuerda el ejemplo de Yaku Pérez Guartambel, político ecuatoriano, candidato del movimiento Pachakutik, que, en las elecciones presidenciales de 2021, erosionó los votos de Alianza País y potenció el gane de Diego Lasso.