

Instituto de Investigaciones Gino Germani
VI Jornadas de Jóvenes Investigadores
10, 11 y 12 de noviembre de 2011
Mtro. Raúl Homero López Espinosa
Dirección de la Universidad Veracruzana Intercultural
Universidad Veracruzana
homero_1_e@hotmail.com

Eje 9 Teorías. Epistemologías. Metodologías

Un replanteamiento del sujeto supuesto en los Modelos Interculturales

Lo que presento es parte del trabajo de investigación realizado para la Maestría en Filosofía de la Universidad Veracruzana. Quisiera explicar cómo fue dándose el proceso de esta investigación y cómo fueron apareciendo los primeros resultados para llegar finalmente a una propuesta, incipiente sin duda, sobre la forma de replantear el sujeto que está supuesto en los Modelos Interculturales (MI).

Expongo la noción de sujeto que suponen algunos de los MI desarrollados en México. Al explicitar y precisar cuál es este supuesto es posible alcanzar una comprensión más amplia del sentido de estas propuestas. Veremos que este sujeto supuesto por los MI sigue siendo deudor de una tradición moderna, es decir, se asemeja a un sujeto ilustrado, soberano. Lo paradójico es que los MI critican continuamente el pensamiento moderno pero en todo momento se apoyan de él. Así que terminan por confirmar aquello que critican, pues la ofensiva que dirigen en contra del pensamiento hegemónico está sustentada en el mismo andamiaje conceptual que provee este pensamiento. El sujeto que suponen es una muestra de ello. Por otra parte, contrasto los MI con la crítica que hace Slavoj Žižek al multiculturalismo, esto con la finalidad de comprender mejor cada una de las argumentaciones en disputa y precisar así la diferencia en su forma de concebir al sujeto. Hacia el final del trabajo replanteo la noción de sujeto de los MI a través de la idea trabajada por Bolívar Echeverría sobre la disimulación indígena del siglo XVII en el México Colonial. Este replanteamiento intenta constituir una alternativa, desde una tradición latinoamericana de pensamiento, a aquella noción ilustrada de sujeto – que, aunque no es fácil de percibir, termina siendo una noción soberbia y al mismo tiempo un tanto ingenua –; y a aquella noción de sujeto žižekiana.

Modelos Interculturales, ideología y sujeto

La posibilidad del multiculturalismo o de la interculturalidad depende, en última instancia, de la noción de sujeto que los MI están suponiendo al hacer los planteamientos correspondientes. Los MI que tomé fueron las propuestas desarrolladas por Raúl Alcalá, León Olivé, Miguel Alberto Bartolomé, Héctor Díaz-Polanco, Samuel Arriarán y Mauricio Beuchot. Hay una idea común que subyace a todas estas propuestas y que nos permite definir provisionalmente lo que podría entenderse por interculturalidad. No es que esta definición aparezca en los mismos términos en cada MI pero, a fin de cuentas, todos coinciden en una idea aunque ésta se diga de manera diferenciada.

Para Alcalá (2004) más allá de que las culturas latinoamericanas puedan resistir a la “desbocada” globalización neoliberal, pueden desacelerarla y orientarla a través de un humanismo sustentado en el diálogo intercultural y una ética de la diversidad. Olivé (2006) afirma que las comunidades indígenas pueden participar de la vida económica y política de la sociedad nacional y global sin perder su diferencia y autonomía. Bartolomé (2006) dice que los zapotecas se incorporan exitosamente al mercado capitalista porque obtienen beneficios de éste pero sin renunciar a sus sistemas tradicionales de distribución de la riqueza. Las identidades indígenas latinoamericanas, según Díaz-Polanco (2007), aunque estén insertas en el contexto capitalista y su fase globalizadora, tienen la capacidad de conservar y seguir enriqueciendo sus propias lógicas comunitarias. Finalmente, Arriarán (1999) asegura que los juchitecos, tarascos o yaquis se han incorporado a los procesos modernizadores y contextos transnacionales sin que ello signifique su integración absoluta; cuestión muy semejante a la que expone Beuchot (1999), quien sostiene que los grupos indígenas tienen una incorporación proporcional a la modernización occidental: ni quedan al margen de los beneficios de esta modernización, ni quedan asimiladas sus diferencias al incorporarse a ésta, sino que se incorporan con cierta medida.

Hay formas particulares de remitir a un mismo asunto y formas más generales de aglutinar estas maneras diferenciadas de decir las cosas. Cada MI está refiriendo a una especie de estructura institucional dominante, hegemónica, al momento de hablar de globalización neoliberal, vida económica y política de la sociedad nacional o global, mercado capitalista, contexto capitalista y fase globalizadora, procesos modernizadores y modernización occidental. Todos, principalmente, están hablando de grupos o comunidades indígenas, sean zapotecas, juchitecos, etc., que son capaces de mantener su diferencia aún cuando se incorporan a aquella estructura. En este sentido, podríamos hablar, para no referir a cada caso particular de identidades diferenciales – un concepto de laclauiano (1996). Por último, todos están de acuerdo en que cada grupo indígena al que hacen referencia, o identidad diferencial

como lo acabamos de decir, no busca el aislamiento de la estructura dominante, sino incorporarse a ella pero sin perder su diferencia. A esto le podríamos llamar articulación, a la incorporación con medida, sin aislarse pero sin perder la diferenciación identitaria. En síntesis, podríamos definir interculturalidad como aquella articulación de las identidades diferenciales a la estructura institucional dominante. Articulación porque las identidades ni se aíslan ni se asimilan, sino que se relacionan con la estructura sin perder su propio sentido del mundo.

¿Cómo es posible esta articulación? ¿Por qué las identidades pueden articularse a la estructura institucional hegemónica sin perder sus diferencias? Básicamente los MI dirían que las identidades se transforman pero sin dejar de ser ellas mismas, se transforman proporcionalmente y, a su vez, transforman a la estructura para poder articularse a ella desde su diferencia y poder extraer así los beneficios necesarios para alcanzar sus propios proyectos comunitarios. No hay más, no hay mayor argumento.

Uno puede advertir esta limitante argumentativa cuando contrasta los MI con otros puntos de vista críticos sobre el multiculturalismo. En este caso, analicé los MI a partir de la crítica que hace Slavoj Žižek al multiculturalismo y es ahí donde pude apreciar cómo los MI no cuentan con un arsenal conceptual suficiente para contraargumentar la opinión žižekiana, o al menos les resulta sumamente difícil.

Entiendo que Žižek habla explícitamente de multiculturalismo al desarrollar su crítica, es decir, el multiculturalismo es la ideología capitalista por excelencia (2008a: 172). Pero es válido también, desde su misma plataforma crítica, sostener que la interculturalidad no tendría por qué correr con otra suerte. De acuerdo a lo que se ha definido aquí, y que se ha inferido a partir de las ideas comunes que atraviesan a los MI, es posible afirmar que la interculturalidad no dejaría de ser ideología del capital global en un sentido žižekiano. Hay una correspondencia entre la manera en cómo se entiende interculturalidad y los criterios que el teórico esloveno ofrece para definir ideología.

No hay espacio para hacer una exposición sistemática de estos criterios pero sí es posible al menos rescatar uno de ellos, uno que nos hará ver claramente por qué la interculturalidad es también una forma de ideología. Žižek menciona que la ideología nos ofrece una realidad fantástica como huída de lo real traumático. Eso real traumático en términos sociales es el antagonismo social radical que hace imposible la concepción de una sociedad cohesionada. Por eso, desde este punto de vista se dice que la sociedad no existe, al menos no existe como sociedad cohesionada. Siempre está cruzada por ese antagonismo insuperable. Y todo aquello que pretenda superar este antagonismo y alcanzar así la cohesión social es ideología. Nuestro

filósofo, al momento de definir lo que entiende por ideología, está siguiendo la relación entre sueño y realidad de la que nos habla Lacan. Es decir, no soñamos para huir de la realidad, sino que más bien despertamos a la realidad porque huimos del trauma presente en el sueño. Como dijera el viejo lema hippie, dice Žižek, la realidad es para los que no soportan el sueño (2008b: 76).

En este sentido, podemos decir que la interculturalidad es ideología en tanto nos ofrece una realidad fantástica, la comunidad cohesionada, como huida del antagonismo social radical. La articulación de las identidades a la estructura institucional hegemónica desde su diferencia termina siendo una realidad fantástica que aparentemente terminaría, en cierto sentido, con el antagonismo entre grupos indígenas y capital global. No es que los conflictos desaparezcan pero parece ser que es posible cierta cohesión entre estos grupos y esta estructura, en tanto que el desarrollo y evolución de ésta es posible sin que, en última instancia, socave las diferencias culturales. Lejos de ello parece que los grupos indígenas pueden sacar provecho de la institucionalidad hegemónica para seguir nutriendo sus propios proyectos comunitarios. Así que se tiene la idea de que pueden seguir incrementándose los beneficios de la ciencia, la tecnología, el capitalismo en general y, por otro lado, el sentido del mundo de los pueblos indios puede seguir subsistiendo. Incluso, parece que este sentido puede, en adelante, reorientar el capitalismo global para que deje de lado sus aspectos negativos. Se nos ofrece un estado de cosas que cuenta con las ventajas de la modernización occidental pero que será guiado por los valores de los pueblos indígenas.

Como dijera Laclau, hay ideología en estricto sentido, cuando el significado de un significante va más allá de sí mismo (1998: 81). Por ejemplo, cuando la interculturalidad no pretende ser sólo aquella articulación entre identidades diferenciales y estructura dominante, sino cuando afirma que con esta articulación llegaremos a una sociedad más plural, justa, sustentable, pues nos estaremos rigiendo por los principios de vida comunitarios. Y esto no es otra cosa más que pretender que la sociedad cohesionada es posible.

Ante este tipo de planteamientos, los MI no tendrían otra alternativa más que seguir insistiendo en que la articulación entre las identidades diferenciales y la estructura hegemónica es posible. Y el argumento que, palabras más palabras menos, esgrimirían es aquel que ya hemos mencionado: la articulación es posible porque los grupos indígenas tienen la capacidad de transformarse, sin dejar de ser ellos mismos, para lograr incrustarse en la estructura dominante y transformar a su vez a ésta, logrando así los recursos necesarios y continuar con sus proyectos colectivos de vida. En otras palabras, los indios se “transfiguran étnicamente”, entran en procesos de mestizaje, de hibridización para articularse a la

institucionalidad hegemónica y, a través de estos procesos, lejos de perder su identidad terminan robusteciéndola. ¿Por qué esto es así? Como mencioné arriba, ya no hay más, no hay otro argumento. La interculturalidad es posible porque los grupos indios pueden transformarse a sí mismos, sin perder su identidad y transformar a las grandes estructuraciones con el objetivo de alcanzar una comunidad cohesionada y más armónica. ¿Por qué los grupos se pueden transformar sin dejar de ser ellos mismos? Podríamos insistir, y nos volverían a decir prácticamente lo mismo: “Porque sí, porque sus diferencias identitarias no pueden quedar asimiladas y, por lo tanto, suprimidas al articularse al capital global, porque tienen esa cualidad de seguir sosteniendo su sentido del mundo aunque estén en un contexto transnacional que busca su aniquilación”.

El sustento de la argumentación provendría del trabajo etnográfico en las comunidades zapotecas como las que investiga Bartolomé, es decir, nos dirían los MI, podemos sostener tal punto de vista porque en la práctica podemos apreciarlo; o porque, como dijera Díaz-Polanco, las comunidades indígenas de Chiapas han representado “focos rojos” para la inversión capitalista; o porque en los modelos ideales como los que plantea Olivé, así son las cosas, sí es posible tal articulación, o al menos es posible como referente a seguir; o porque interpretamos, como el caso de Beuchot, a los grupos indígenas desde una antropología analógica, donde se entiende desde el principio que los indígenas pueden transformarse proporcionalmente, para articularse a la estructura pero sin dejar de ser ellos mismos. En última instancia, más allá de las “evidencias” empíricas, el argumento sigue siendo el mismo, y seguimos cayendo en el mismo punto, como fue éste último de Beuchot.

Lo interesante aquí es que, si bien podemos asociar esta situación con una limitante argumentativa, también puede estar sucediendo que nos estemos topando con premisas previas que simplemente se están suponiendo. Quiero decir que ya no hay más que argumentar porque, en última instancia, los MI están suponiendo una noción de sujeto muy específica: un sujeto que cuenta con las suficientes artimañas para poder eludir la asimilación capitalista, aprovechar sus beneficios y seguir alimentando sus propias concepciones del mundo, incluso, que puede conducirnos hacia otros escenarios más benignos, donde la explotación capitalista, el deterioro ambiental, etc., pueden quedar superados. Con un supuesto así se hace posible sostener todo lo que proponen, y con un supuesto así se termina por ignorar todo punto de vista que contradiga estas expectativas. Ya no se escuchan otras razones. Cualquiera que cuestione que un nuevo estado de cosas es posible se le tacha de unilateral, de maniqueo, de pro-capitalista.

En el fondo esta concepción de sujeto es sumamente moderna, ilustrada podría decir, porque es un sujeto autónomo que puede cambiar radicalmente el estado de cosas actual y construir otro mucho más racional y acorde con un sentido humano. Es decir, a fin de cuentas, este sujeto puede usar, desde su propia idiosincrasia, la tecnología, la ciencia (Olivé), las ventajas de la modernización occidental y el capital global (Arriarán, Beuchot, Alcalá), el mercado capitalista (Bartolomé), para transformar el actual orden dominante hacia un estado de cosas más justo, incluyente y plural. Bien visto termina siendo un sujeto, por un lado, soberbio y, por otro, ingenuo. Parece como si la estructura dominante quedara finalmente al servicio de lo que disponga el sujeto, y se deja de advertir la posible asimilación de la diferencia identitaria que supone, desde otras perspectivas como la de Žižek, el vínculo entre los sujetos y las grandes estructuras.

Resulta paradójica esta situación en el sentido de que los MI terminan por confirmar aquello que critican. Me refiero al pensamiento eurocéntrico. Los MI acaban usando las propias concepciones de este pensamiento para elaborar sus propuestas. Aunque todo el tiempo reniegan de éste, todo el tiempo lo usan. Y aquí hemos encontrado al menos un caso. El sujeto moderno, autónomo, arquitecto de su propio destino, el sujeto soberbio es indispensable, como vimos, para poder proyectar órdenes que pretenden superar la modernización occidental, la cual, a su vez, engendró a ese sujeto.

Hegel y Lacan en la concepción žižekiana del sujeto

Žižek, por su parte, tiene una noción de sujeto diametralmente opuesta a la de los MI. Para este pensador el sujeto no puede cambiar el estado de cosas actual y, digamos, le queda sólo aceptarlo resignadamente. Esta idea de sujeto se hace visible cuando analizamos parte de la tradición de pensamiento en la que Žižek se encuentra inmerso. Está influenciado por el psicoanálisis lacaniano, la dialéctica hegeliana y el cine hitchcockiano. Aquí sería necesaria una exposición detallada de la lectura que tiene Žižek de Lacan, Hegel y Hitckcock y de cómo esta lectura lo orilla a concebir un sujeto determinado. No es que el teórico esloveno explicita el sujeto que está suponiendo al momento de criticar el multiculturalismo, sino que uno debe hacer ese rastreo y, una de las maneras de hacerlo, es a través del análisis de algunas de sus principales influencias. No es posible entrar en detalle pero sí es oportuno, al menos, hacer referencia a su principal característica con la intención de establecer una diferencia clara con la noción de sujeto de los MI y aclarar más cómo es que este par de posturas se estrellan sin

remedio. En este momento sólo retomo muy rápidamente su influencia proveniente de Lacan y Hegel, y dejo pendiente lo referente a Hitchcock por cuestiones de espacio.

El sujeto en Žižek debe aceptar resignadamente lo que podría llamarse orden simbólico capitalista. Žižek entrecruza el orden simbólico lacaniano y la dialéctica hegeliana, principalmente, con el capitalismo global. Aunque, igual que pasa con su concepción de sujeto, aquí tampoco es explícito este entrecruzamiento. Veámoslo sintéticamente.

Žižek se pregunta por lo que un enfoque lacaniano diría de los movimientos ecologistas que buscan revertir el deterioro ambiental. Dice que, desde esta perspectiva, podría decirse que hay tres reacciones ecologistas. Aquí sólo remitiremos a dos de ellas. La primera es la reacción neurótica. El neurótico está convencido de que la gran catástrofe ocurriría si dejara de trabajar frenéticamente. Esto es lo que pasa con los ecologistas que creen firmemente que la catástrofe sucederá si dejan de luchar por revertir el deterioro ambiental. O sea, son unos ecologistas neuróticos. La otra reacción es que los ecologistas buscarían volverse a enraizar en los ritmos orgánicos de la propia naturaleza, porque subyace en ellos la creencia de que los sujetos son los causantes de un medio natural estropeado.

Para Žižek estas reacciones son inadecuadas porque suponen que el estado de cosas, en este caso, el estado de cosas con respecto al medio ambiente, puede ser modificado por las acciones de los sujetos. Es decir, se cree que la crisis ambiental fue provocada por los sujetos e, igualmente se cree que, la posibilidad de salir de ella, depende de estos mismos. Para un enfoque lacaniano esto no sería posible pues el estado de cosas se transforma sólo por una irrupción de lo real y no por la intervención del sujeto, aunque éste lo crea así. En otras palabras, la naturaleza contiene en sí misma sus fases traumáticas que acontecen contingentemente sin la intervención de los hombres. Así, la única actitud correcta es la aceptación en todo su sin sentido de lo real que desestructura el orden de las cosas: “debemos aprender a aceptar lo real de esa crisis en su actualidad carente de sentido, sin cargarla con algún mensaje o significado” (Žižek, 2002: 65).

Siendo así, lo mismo podemos inferir de los movimiento multiculturalistas o interculturales. Diríamos que los multiculturalistas son unos neuróticos en tanto estarían convencidos de que la catástrofe cultural ocurrirá, es decir, la asimilación de las identidades diferenciales se consumirá, si dejan de luchar por sus reivindicaciones. No dudarían en que la violenta uniformización capitalista del mundo es producto de los mismos sujetos y, por lo tanto, buscarían “desacelerar” esta uniformización (Alcalá, 2004), u optarían por “regresar” a “purezas originales” de los pueblos indígenas (Villoro, 2009). En suma, pretenderían enraizarse en los ritmos comunitarios del mundo indígena para proyectar escenarios alternos

al dado por el capitalismo avanzado. Y si en algún momento hubiera cierta situación donde pareciera que los ritmos comunitarios comenzaran a regir en el estado de cosas, los multiculturalista se apresurarían a asociar esta situación con sus intervenciones. Aunque esto no sería más que una ficción, desde el punto de vista de Žižek. La creencia en que el orden de las cosas cambia por las intervenciones de los sujetos es una ficción. Este orden no cambia por la intervención humana sino, en este caso, por el proceso traumático del capital global que se ha emancipado y que busca la homogeneización plena del mundo.

Žižek ofrece otra razón más que vale la pena recuperar y que deja ver su lectura lacaniana. Dice que el momento final de la cura psicoanalítica se da cuando el analizado se identifica con su síntoma o, más precisamente, con su *sinthome*. En un nivel social se presenta una situación análoga para nuestro filósofo. Aquel antagonismo social radical del que hablábamos más arriba es el síntoma de la sociedad. Por eso los multiculturalistas aún son unos neuróticos, porque pretenden superar este antagonismo, cuando lo que finalmente queda es identificarse con él, aceptarlo en todo su sinsentido (Žižek, 2008b: 175).

Con respecto a la lectura que Žižek tiene de la dialéctica hegeliana podríamos recuperar al menos una idea que repercute en su visión sobre el multiculturalismo: la “elección forzada” del sujeto. Para Žižek la realidad, como aquello que “meramente *es*”, ya está dada, aunque el sujeto deberá de ser agregado para que esta realidad llegue a su máximo. En este sentido el sujeto no puede cambiar ya nada de la realidad y sólo le queda dar su consentimiento formal para ser integrado a la mediación – o sea, de cualquier forma será integrado – y posibilitar así su totalidad. Decir que el sujeto sólo se limita a dar su consentimiento formal ante la causa general es decir que sólo “elige forzosamente” o que sólo puede elegir lo correcto. En la elección forzada el sujeto “*ha de escoger lo que ya para él es dado*” (Žižek, 2008b: 216). Debe elegir la “fuerza destructiva de la negatividad abstracta”, el terror revolucionario para que sea posible la “conciliación posrevolucionaria” (Žižek, 2001: 105-106).

Lo que quiero decir es que resulta más entendible la opinión que tiene el teórico esloveno con respecto al multiculturalismo, cuando advertimos cuál es la noción de sujeto que está suponiendo. El multiculturalismo supone un sujeto capaz de modificar, para bien o para mal, la realidad. Para Žižek el sujeto no puede modificarla, lejos de ello, sólo le queda aceptar lo real en todo su sinsentido, aceptar el lugar simbólico en el que se encuentra, elegir lo correcto o elegir forzosamente. Por eso no puede cambiar nada del orden de las cosas, en cualquier sentido, sea en un sentido ecológico o multicultural.

Dice Žižek que el capitalismo llegó para quedarse y que irremediamente nos estamos conduciendo hacia una homogeneidad plena. Es así porque en nuestro filósofo se entrecruza

el ordenamiento simbólico lacaniano y la mediación dialéctica hegeliana con el despliegue del capital global. Por lo tanto, está obligado a sostener que al sujeto sólo le queda aquella aceptación un tanto resignada del estado de cosas, del orden simbólico-capitalista; y sólo puede dar su consentimiento de manera formal para que la mediación, que en este caso sería la medicación capitalista, llegue a su máximo. Žižek, entonces, está hablando del capital global desde las bases que le ofrece la mediación dialéctica hegeliana y el psicoanálisis lacaniano.

No es la intención por ahora presentar exhaustivamente la noción de sujeto de Žižek, sino sólo trazarla a grandes rasgos con la finalidad de advertir la diferencia con la manera en que conciben los MI a su sujeto. Para éstos son posibles nuevos órdenes de vida más justos y plurales contruidos por sujetos capaces de usar la ciencia, la tecnología y el capital, pero capaces también de administrar este uso a partir del sentido y los valores dados por las comunidades indígenas latinoamericanas. Es un sujeto que parece terminar por usar la estructura institucional dominante de acuerdo a sus propios fines. En Žižek no sucede esto. Más bien aquí asistimos a un descentramiento del sujeto por la estructura. El sujeto no va cambiar nada del orden actual como acabamos de ver, sólo tendrá que ser agregado para que este ordenamiento dominante, que es el capitalista, llegue a su máximo.

La disimulación en el sujeto

El conocimiento de la tradición de pensamiento en la que se arraiga Žižek, o al menos el conocimiento de parte de ella, permitió advertir la concepción que éste tenía del sujeto y, con ello, fue posible también aclarar más el por qué de su crítica al multiculturalismo. Éste, que fue uno de los resultados a los que nos llevó el trabajo de tesis, nos ofrecía también en su momento, una pista para continuar con el contraste entre aquel par de posturas antagónicas. Me refiero a que, así como comprendíamos mejor la postura de Žižek al conocer algunas de sus principales influencias teóricas, así podríamos comprender mejor las posturas de los MI, al identificar o, al menos entrever, las tradición de pensamiento en la que éstos, a su vez, se cimentaban.

La noción de sujeto que suponen los MI se pudo inferir a partir de la forma en cómo entendían la interculturalidad. Sin embargo, como el resultado al que habíamos llegado al rastrear la tradición de Žižek era sugerente, pensamos que había posibilidades razonables para hacer lo propio con los MI y, así, podríamos ir más allá de un simple ejercicio de inferencia a partir de sus argumentaciones.

Una de las ideas claves en la identificación de cierta tradición de la que posiblemente abrevaran, a veces sin saberlo, los MI, fue aquella sobre el aire de familia que puede establecerse entre la situación acontecida en la Conquista y la Colonia en México y la que actualmente es referida por los dichos MI. Aquí, Serge Gruzinski tomó un papel protagónico en tanto sostiene que para hablar de las mezclas entre culturas es necesario recurrir a la historia y tomar distancia de la sociología de la cultura y la antropología. Afirma 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. La idea es, entonces, “volver atrás” pero para hablar del presente, en el entendido de que “el estudio de los mestizajes del ayer plantea una serie de interrogantes que siguen vigentes” (Gruzinski, 2007: 23).

En esta “vuelta atrás”, con la intención de entrever la tradición de pensamiento en la que se arraigan los modelos, nos encontramos con una idea que, en mi opinión, sigue siendo vigente, a saber: la disimulación del sujeto indígena. Hay otras ideas más en los actuales estudios culturales desarrollados en México y que provienen, por ejemplo, de las discusiones en torno a la libertad y racionalidad del indígena, tal como las llevaron a cabo Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Pero en esta ocasión centrémonos en la problemática que plantea la disimulación del indígena.

La idea de la disimulación la retomo de Bolívar Echeverría. Con ella es posible replantear una noción de sujeto indígena que, ni sea la concepción soberbia de los MI, pero tampoco la concepción pesimista del sujeto resignado žižekiano.

Echeverría sostiene que entre los indígenas hubo una tercera vía para enfrentar el proyecto civilizatorio del siglo XVII de la América colonizada. No se trataba de rebelarse pero tampoco de someterse, sino de disimular, de obedecer todo sin cumplir nada. Era posible desde esta perspectiva decir “no” al mandato hegemónico aunque para decirlo fue necesario seguir un camino rebuscado, indirecto, que llevara al extremo la significación afirmativa al grado de invertirle el sentido. Se afirmaba explícitamente el orden pero se le negaba veladamente.

Los indígenas podían someterse, es decir, mantener su existencia física pero acosta de su asimilación a la institucionalidad española dominante, lo que significaría morir moralmente. La rebelión indígena consistía en resistir a la “Europa trasplantada” desde una “conexión con la naturaleza americana”. La disimulación, por su parte, es la forma barroca de hacer política, dice Echeverría. Es la alternativa por la cual es posible reivindicar la identidad indígena sin dejar de aceptar la dominación española. Se dice “no” al mandato hegemónico pero de manera

soterrada. Y es que en un contexto político corrupto, donde unos a otros se traicionan, donde los hombres se desdican, cualquier afirmación directa de las cosas llevaría a la rebelión y, por lo tanto, al suicidio. La disimulación consiste en hacer concesiones secundarias para conquistar ocultamente en el plano superior (Echeverría, 1998: 183).

Ésta es una idea sugerente para repensar lo que los MI entienden por interculturalidad, en el sentido de que en ambas situaciones se plantea la reivindicación de la identidad indígena sin dejar de aceptar la institucionalidad dominante. En este último caso era la institucionalidad de la “Europa trasplantada”, mientras que en el caso de los MI se haría referencia al capital global. La diferencia, creo, es que la disimulación de Echeverría despliega una argumentación más detallada sobre cómo es posible la resistencia indígena ante las hegemónicas estructuras institucionales, mientras que el argumento de los MI sobre el mismo punto parece muy limitado como intenté mostrar más arriba.

No es este el espacio para analizar profundamente cómo podría darse ese cruce de la argumentación sobre la disimulación y las propuestas que elaboran los MI. Pero sí quisiera mencionar una posible réplica a la crítica que hace Žižek al multiculturalismo desde la idea de la disimulación. Es importante dejar apuntado que, si se quiere sostener que los sujetos resisten identitariamente ante la estructura hegemónica, en la reflexión en torno a la disimulación se pueden encontrar insumos para ello y que van más allá de las actuales razones ofrecidas por los mencionados MI.

Ahora bien, aunque no deja de ser sugerente la idea de la disimulación, tampoco deja de ser una idea general que, al menos en el caso de Echeverría, no ofrece – aunque no necesariamente tiene que hacerlo – referencias más ilustrativas del asunto. Lo que se intentó en el trabajo de tesis fue identificar algunas referencias de este tipo, es decir, donde pudiéramos apreciar más claramente cómo fue la disimulación indígena del XVII. Se identificaron tres casos donde es posible precisar lo que Bolívar entendía por disimulación, a saber: una sátira titulada: “Ordenanzas del Baratillo de México”, los “Títulos primordiales” interpretados por Gruzinski y el friso: “El mono y la centauresa” expuesto también por este historiador. Se trata únicamente de ejemplificar la disimulación en el indígena y de dejar esbozado un proyecto posterior donde se analice, a partir de la categoría de la disimulación, otras expresiones históricas, artísticas y literarias que funjan como representaciones de la forma de vida de los indígenas del XVII.

Por el momento y ya para finalizar quisiera sólo retomar muy rápidamente el análisis que se hizo sobre el fresco mencionado a partir de la idea de la disimulación.

El fresco “El mono y la centauresa” se encuentra en la Casa del Deán en Puebla, México. Perteneció a Tomás de la Plaza, el tercer deán, de 1564 a 1589. El fresco representa a una centauresa que está doblando el tallo de una flora para acercarla a un mono. La pregunta es ¿por qué una imagen como ésta, cargada de reminiscencias paganas, puede aparecer en las paredes de un prelado de la Iglesia católica?

La idea del “Ovidio mexicano” a la que se refiere Gruzinski puede aclararnos la respuesta a esta pregunta. Según el historiador la obra de Ovidio era un saber elemental en el siglo XVI europeo. Y gracias a los doctos, monjes y jesuitas esta obra fue traída a América donde tuvo una recepción importante. Lo interesante es que ha sido un Ovidio que ya ha sido releído de manera muy particular. Es un “Ovidio moralizado”. Desde la Edad Media no era visto como compendio de leyendas paganas o historias fabulosas, sino como “antología de moralejas edificantes” (Gruzinski, 2007: 160). Los mismos artistas del Renacimiento se defendieron usando el mismo argumento, es decir, daban un “certificado moral” a las representaciones paganas pues decían que en éstas subyacía una expresión alegórico moral de la virtudes y vicios.

Entre 1530 y 1540 los hijos de la aristocracia mexicana aprenden latín. Aquí jugó un papel central en la educación de la nobleza indígena el colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. Por esa misma época destacaban también músicos y pintores indígenas. En general, la nobleza, tenía un acceso importante a los clásicos de la Antigüedad y, por ende, se conocía suficientemente el paganismo, lo que permitió incorporarlo a sus propias reflexiones.

Los artistas *tlacuilos*, en los frescos, buscaron dotar a sus imágenes de un porte antiguo, más que de uno cristiano. La relectura moral de Ovidio les permitió a los pintores indígenas disfrazar y disimular sus referentes paganos y sus intenciones no muy ortodoxas. Se introduce la mitología amerindia utilizando la antigua. Si el paganismo ovidiano podría resultar moralizante, lo mismo podría suceder con el sentido amerindio del mundo. Dice Gruzinski:

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* (2007: 166-167).

“El mono y la centauresa” podría, entonces, ilustrar lo que Echeverría entiende por disimulación, en el entendido de que los indígenas, a través de la apropiación ovidiana, supieron seguir manteniendo veladamente su sentido amerindio en los mismos espacios de la hegemonía eclesiástica. El mono, *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 (Gruzinski, 2007: 140). Además, es «el que vive en los bosques» según la definición que da Sahagún en el *Códice florentino* (Gruzinski, 2007: 168). La flor remite a una planta que es poderosamente alucinógena y que los indios consumían antes y después de la conquista. Y que incluso se extendió entre mestizos y mulatos. Dice Gruzinski que quizá se trata del *poyomatli* o *puyomate*, o más probablemente del *ololiuhqui*. 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 Ocíroo 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 Ocíroo dobla el tallo de la flor hasta acercarla al mono *ozomatli*, dios amerindio, para que éste pueda alcanzarla u olerla y pueda predecir el porvenir. Hay entonces una connivencia entre ellos, se entregan, dice Gruzinski, a un ritual adivinatorio.

La idea fue, por lo tanto, enmascarar imágenes indígenas, paganas, proscritas por el cristianismo. La Iglesia condenaba el consumo de aquellos alucinógenos, pero nunca pudo erradicarlo. Pero más allá de ello, en el vínculo que se daba a través del alucinógeno, entre el paganismo antiguo y el amerindio, entre la centauresa y el mono, el pasado pagano de los indios se acercaba más a una época precristiana que a un mundo de “tinieblas demoníacas”. La premisa que subyace aquí es que un pasado pagano, como el antiguo, “podía poseer un estatuto prestigioso y un valor ejemplar” (Gruzinski, 2007: 174). En este sentido, se buscaba una rehabilitación de las creencias indígenas. Se pensaba que, así como se logró vincular el paganismo antiguo con el cristianismo, el paganismo amerindio podría hacer lo propio: “Esto resulta indispensable, si tenemos en cuenta que 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” (Gruzinski, 2007: 171).

En el fresco nos encontramos con una coincidencia casi exacta con la problemática planteada en la interculturalidad, tal como aquí se ha entendido. En “El mono y la centauresa”, como hemos visto, los indígenas, sus élites, buscaban vincular su pasado prehispánico a aquel México cristiano. Nosotros, bajo los términos que indicamos al hablar de interculturalidad, hablaríamos de una búsqueda de las comunidades indígenas por articularse, a partir de sus identidades diferenciales, a las estructuraciones discursivas que dominaban el orden establecido, en ese caso la institucionalidad colonial. Articulación, recordemos, que supo usar a un Ovidio bien visto por la institucionalidad española para así poder incrustar simuladamente mensajes amerindios.

Hay entonces, como decía, una disimulación en este friso. Se reconoce la dominación de la estructura institucional colonial pero, sin enfrentarse directamente con ella sino encubriendo rebuscadamente sus propósitos, los indígenas ganan, por reducidos que sean, márgenes de autonomía que eluden una asimilación total a dicha estructura. Y a partir de aquí se puede elaborar una réplica a la crítica de Žižek al multiculturalismo.

Conclusiones:

Hay una idea que, debido al espacio ya no pudimos atender, pero que sería oportuno al menos mencionarla ahora. Žižek sostiene que, todo lo que contradice, confirma. Esta idea proviene de su influencia hegeliana y la usa como una razón más para afirmar que el multiculturalismo es la ideología capitalista. Es decir, lejos de que el multiculturalismo sea una reacción al capital, lo confirma.

Aunque pueda parecer sencillo este tipo de argumentación mete en serios problemas a las propuestas de los MI. No hay mucho repertorio para poder discutir con este tipo de embates, porque están trabados desde toda una tradición de pensamiento, como la hegeliana en este caso. Ante este tipo de opiniones, los MI, básicamente, defienden la idea de que los sujetos pueden construir nuevos órdenes alternos al del capital global, sin dejar de vincularse a éste para seguir contando con sus beneficios, pero rigiéndose, en lo colectivo, por principios indígenas. O sea, en otras palabras, los MI dirían que la interculturalidad no confirma al capital, lejos de ello, apelarían a que es posible usarlo para alcanzar la dicha articulación armónica entre identidades diferenciales y estructura institucional dominante.

Con el análisis del friso aquí presentado a partir de la idea de disimulación de Echeverría, se busca proponer otra vía para discutir no sólo con la crítica de Žižek sino con los mismos MI. En primer lugar, desde la idea de la disimulación, podríamos definir al sujeto como un *punto de sutura*. Es decir, ni hay un descentramiento absoluto del sujeto por parte de la estructura, un sujeto anulado, que sería la concepción pesimista del sujeto žižekiano que no le queda otra cosa más que aceptar resignadamente el orden de las cosas; ni se trata tampoco del sujeto de los MI que termina siendo no sólo soberbio, sino también un tanto ingenuo, es decir, el sujeto que usa y dispone de la ciencia, la tecnología y el capital a su conveniencia, y que pierde de vista que su identidad diferencial puede quedar asimilada a la gran estructura hegemónica. La propuesta es que este sujeto, como *punto de sutura*, no quede anulado por la estructura, pero que esto tampoco signifique que la pueda usar según su capricho. El que

disimula es un sujeto fuertemente condicionado por ella pero que finalmente puede alcanzar a sugerir, a decir soterradamente, su propio sentido de vida.

Si Žižek dice que lo que contradice, confirma, nosotros, desde la idea de la disimulación, podríamos decir que lo que confirma, subvierte. En “El mono y la centauresa” se confirma, se acepta la hegemonía institucional, pero se le subvierte encubiertamente al infiltrar el paganismo amerindio. En este sentido podríamos concluir que el sujeto disimulador ni se somete ni se rebela, sino que acepta y confirma el orden dominante para subvertirlo veladamente e infiltrar así su propia identidad. Lo que implica que puede conservarla, sin remitir a purezas obviamente, en aquel orden que buscaba sistemáticamente eliminarla. Es un sujeto que hace concesiones explícitas pero igualmente conquista de manera oculta y entiende perfectamente que aquella subversión velada tiene posibilidades mínimas de darse, por lo que requiere de audaces disfraces para deslizarle en las estructuraciones dominantes.

Por último, sólo quisiera mencionar lo siguiente. Gilberto Giménez sostiene que en las investigaciones culturales en México predomina la descripción sobre la explicación: “La mayoría de los trabajos son *descriptivistas* en sentido etnográfico, aunque últimamente también, y por suerte, en sentido estadístico” (Giménez, 1999: 129). No es que el trabajo descriptivo no tenga utilidad, pero si no se culmina, agrega Giménez, con una “*interpretación teóricamente fundada*”, científicamente el análisis queda corto. En este sentido al analizar dichas investigaciones desde una perspectiva más epistemológica es posible advertir su debilidad teórica y, por lo tanto, metodológica también (Giménez, 1999: 130). Por mi parte, añadiría, que esta debilidad teórica también tiene que ver con una ausencia, en los estudios culturales mexicanos, de análisis más históricos del asunto de estudio.

Definitivamente lo que se presentó aquí es incipiente y sólo tiene la intención de ensayar algunas reflexiones en torno a los MI pero desde la revisión de la tradición de pensamiento en la que posiblemente están arraigados. O sea, se tiene la intención de comenzar a abordar los estudios culturales desde una aproximación más epistemológica e histórica. Esto quiso ensayarse a través del cruce entre las ideas de Bolívar Echeverría y aquella expresión histórico-artística de “El mono y la centauresa”.

Bibliografía:

- Alcalá Campos, Raúl, (2004), “Globalización, modernización, ética y diálogo intercultural”, en León Olivé (Comp.), *Ética y diversidad cultural*, FCE, México.

- Arriarán, Samuel, (1999), “Barroco y neobarroco en América Latina”, “Filosofía y multiculturalismo” en Arriarán, Samuel y Mauricio Beuchot, *Filosofía, Neobarroco y multiculturalismo*, Itaca, México.
- Bartolomé, Miguel Alberto, (2006), *Procesos interculturales, Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Siglo XXI, 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”, en Arriarán, Samuel y Mauricio Beuchot, *Filosofía, Neobarroco y multiculturalismo*, Itaca, México.
- Díaz Polanco, Héctor, (2007), *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México.
- Echeverría, Bolívar, (1998), *La modernidad de lo barroco*, Era, México.
- Gruzinski, Serge, (2007), *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Paidós, España.
- Laclau, Ernesto, (1996), *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires.
_____, (1998), “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología” en Rosa Nidia Buenfil (Coord.), *Debates políticos contemporáneos, En los márgenes de la modernidad*, Plaza y Valdés, México.
- Olivé, León, (2006), *Interculturalismo y justicia social*, UNAM, México.
- Villoro, Luis, (2009), *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad*, Siglo XXI, México.
- Žižek, Slavoj, (2008a) “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Jameson, Fredric y Slavoj Žižek: *Estudios culturales, Reflexiones sobre multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires.
_____, (2008b), *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México.
_____, (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.

Consultas en línea:

- Giménez, Gilberto, La investigación cultural en México. Una aproximación. Perfiles Latinoamericanos, Número 15, (México: diciembre 1999): pp. 119-138, obtenido el 26 de agosto de 2011,

<http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=11501506>