

VIOLENCIA SIMBÓLICA E INTERCULTURALIDAD

Cristina Gómez Moragas

1. Introducción

Una nueva forma de violencia contemporánea se manifiesta en los disturbios civiles de la ciudad de Los Ángeles y en la periferia parisina, en el acoso cibernético y en los actos terroristas suicidas y homicidas, en la anorexia individual y en la hambruna masiva, en las guerras de narcotraficantes y en las anónimas muertes de ciudad Juárez. Frente a lo excesivo del fenómeno, el objeto de este artículo es correlacionar dos perspectivas teóricas para explicar las formas de la violencia simbólica así como su vinculación con la interculturalidad en sociedades estructuradas por relaciones antagónicas entre clases sociales, etnias, razas, géneros y culturas. La importancia de dicha problemática se debe a que lo simbólico⁶ constituye un orden estructurador del mundo social pues implica al conjunto de procesos y prácticas de representación, significación y comunicación. Es, por lo tanto, una dimensión fundante del todo social ya que estructura dialécticamente a los agentes y a las instituciones, así como a sus significaciones objetivadas en tradiciones, comportamientos, lenguajes y representaciones. Si lo simbólico refiere a la producción de sentido que un agente -individual o colectivo- hace de la realidad su alcance es la significación diferenciada producto de la comunicación, la interpretación y el reconocimiento, cuya eficacia descansa en convenciones compartidas. Todo símbolo y signo se inscribe en una cultura particular interviniendo el mundo a través de los lenguajes, por esta razón, los sistemas simbólicos representan modelos del mundo y las cosas al mismo tiempo que -a través de éstos- orientan sobre cómo actuar, normar y valorar acerca de ese mundo y de esas cosas. Se entiende entonces que la noción de *violencia simbólica* se vincula con la gran problemática del lenguaje en la cual subyacen complejas relaciones entre lo biológico y lo cultural, entre lo psíquico y lo social, entre subjetividad y cultura, entre signo y objeto, entre pensamiento y símbolo.

En cuanto al término *violencia* se advierte la diferencia semántica que guarda con respecto a la palabra agresión, la cual refiere a la fuerza vital del instinto en acción para la propia defensa, o bien la de la tribu o la especie, es, por lo tanto, un pretendido mal que hemos civilizado a través de la socialización. Por su parte, *violencia* alude siempre al exceso y a la exteriorización de alguna forma de fuerza en acto sobre otro implicando la intersubjetividad y las relaciones sociales. Es decir, la agresión pertenece a la fuerza vital mientras que la violencia es una fuerza excesiva que perturba la normalidad y que, con frecuencia, se presenta como un estallido. Sin embargo, si consideramos la tradición clásica (Balibar; 2005), la connotación de violencia se amplía pues en alemán el término *Gewalt* se traduce como “violencia”, “poder” o “fuerza” o bien se reporta como intraducible. Esta oscilación entre las significaciones plantea un problema equivalente al de las correlaciones de fuerzas internas y externas de las instituciones de toda “hegemonía” histórica (Balibar; 2005). En este aspecto relativo a la vinculación y significados entre los términos “violencia” y “poder”, Balibar advierte que ninguna reflexión sobre la violencia histórica y social puede limitarse al examen de las temáticas del *poder*, pues

⁶ La noción de símbolo ha sido conceptualizada por diferentes disciplinas. De acuerdo a Ernst Cassirer el mito, el arte, los lenguajes y el conocimiento son *formas simbólicas* que crean y despliegan sentido. En la clasificación de Pierce *lo simbólico* es una categoría que describe los signos lógico-lingüísticos. En psicoanálisis, Lacan denomina *simbólico* al orden que precede al sujeto, es decir, lo simbólico remite al código de la lengua que -constituida sin la participación de los sujetos- se impone como un orden en el que el individuo sólo podrá ocupar un determinado lugar en el contexto de observancia de determinadas reglas.

como lo muestra la polisemia del término alemán, la violencia excede los límites de una teorización del poder.

Debido a que el proceso de simbolizar entraña violencias a diferentes niveles nos proponemos observar dos momentos necesariamente implicados: a) en el nivel micro- social analizamos la relación entre simbolización y socialización con la finalidad de argumentar por qué el funcionamiento de la violencia simbólica se origina en el mismo proceso de subjetivación del individuo y, b) en el nivel macro-social analizamos por qué la violencia simbólica constituye un factor que impide la armoniosa relación entre diferentes culturas. Con este derrotero, en la primera y en la segunda parte de este artículo presento las principales vinculaciones entre factores y procesos que Pierre Bourdieu y Slavoj Žižek establecen para explicar el fenómeno de la violencia simbólica. Mientras que en la tercera parte sostendré que la violencia simbólica es uno de los factores que obstaculizan la interculturalidad debido a que encarna en el mismo lenguaje, por lo tanto en los sistemas simbólicos a través de los cuales se ha producido un desplazamiento metonímico de lo político a lo cultural tanto en el discurso como en las prácticas neoliberales (pos-fordismo, flexibilización laboral, suspensión de derechos sociales), retórica que elogia la diversidad cultural mientras hace invisible las causas sistémicas y estructurales que están en la raíz de la violencia simbólica.

2. Teoría de la violencia simbólica

La trayectoria intelectual de Pierre Bourdieu resume sus tres vocaciones: la filosofía, la sociología y la antropología. Desde este lugar de encrucijada propone un modelo teórico que si bien aspira a la validez universal, sólo capta la lógica del mundo social cuando se aplica a una realidad empírica históricamente situada y fechada. Filósofo y sociólogo de formación, y antropólogo por oficio, la investigación sobre el orden de lo simbólico inicia en la década de los cincuenta a partir de sus estancias en Argelia. La fundamentación de una teoría de la violencia simbólica planteada por Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron se encuentra en dos textos pioneros: *Los herederos* (1964) y *La reproducción* (1970). En estas obras los autores sostienen que la Acción Pedagógica (AP) es una de las formas en las que opera la violencia simbólica. El Libro 1 *Fundamentos de una Teoría de la Violencia Simbólica*, inicia con el siguiente axioma: “Todo poder de violencia simbólica, o sea, todo poder que logra imponer significaciones e imponerlas como legítimas disimulando las relaciones de fuerza en que se funda la propia fuerza, añade su propia fuerza, es decir, propiamente simbólica, a esas relaciones de fuerza” (Bourdieu y Passeron; 2001:4). Comprender este axioma como un principio de la teoría del conocimiento sociológico exige situar brevemente la teoría social construida por Pierre Bourdieu.

Su modelo teórico le otorga primacía a las relaciones, pues se fundamenta en una filosofía de la ciencia relacional, por ello la tarea del científico social es construir los mecanismos invisibles para demostrar que las realidades culturales -que se presentan como sustanciales- no son más que el resultado de un largo proceso histórico de instauración del arbitrario cultural eternizado por la *doxa*. Proceso que se reproduce a través de las prácticas sin la meditación consciente de los sujetos justamente porque son las acciones las que hacen de ellos agentes individualizados por efecto de la socialización. Esta filosofía de la acción -reconocida como disposicional- constituye la piedra angular de una doble relación entre las potencialidades inscritas en el cuerpo de los agentes y las estructuras en las que actúan. A partir de esta doble relación en la que -agentes y estructuras se co-determinan- se produce y reproduce el mundo social. Ello quiere decir, que el espacio social y el espacio simbólico son dimensiones constitutivas sin preeminencia ni determinismos de una sobre la otra, y, justamente por esa dificultad teórica, se debe advertir que toda investigación social implica la construcción de un caso particular con el objetivo de captar lo invariante entre las posibles configuraciones. Si conocer supone una ruptura con las relaciones evidentes que nos presenta lo real ¿cuál es el sistema de

relaciones y la función de los conceptos construidos por Bourdieu para explicar el papel que juega la dominación simbólica en la reproducción del mundo social?

2.1. El cuerpo socializado

En el texto “*Fundamentos de una Teoría de la Violencia Simbólica*” Bourdieu y Passeron retoman a los tres clásicos de la teoría social: Durkheim, Marx y Weber, así como a la fenomenología y a la antropología. Luego de sus investigaciones en Argelia y en su pueblo natal, Bourdieu afirma la centralidad del cuerpo y de la experiencia en la construcción de la subjetividad. Validada por el trabajo empírico, los autores proponen que las tres cuartas partes de nuestros actos son pre-reflexivos pues las categorías de percepción y acción no necesitan ser parte de actos de conciencia para operar, sino que están imbricadas en la estructura de comportamiento corporal a partir de la relación dialéctica que cada estructura establece- en su superación, en sentido hegeliano- con la anterior y con el mundo vivido (Bourdieu y Passeron; 2001). Debido a la necesidad de comprender la experiencia y la percepción del tiempo, Bourdieu recurre a la fenomenología de Merleau-Ponty y de Husserl sobre el cuerpo pre-reflexivo, ya que este enfoque le permitió investigar sobre la transformación de los esquemas que actúan a nivel de las prácticas corporales al tiempo que corroboraba que el cuerpo propio no depende de la conciencia para actuar en el mundo. Con la noción de esquema refiere a un conjunto organizado de acciones que se aprenden a través de la experiencia sin necesidad de la explicación racional. Se trata de esquemas prácticos o de disposiciones, por ello, el *habitus* comporta un sistema de disposiciones para actuar, percibir, sentir y pensar y un sistema de esquemas interiorizados a través de la acción. Es en este nivel cuando el enfoque fenomenológico adquiere pleno sentido pues se entiende que la inculcación de la violencia simbólica opera en un cuerpo socializado en una trama de poderes invisibles. Se trata de un análisis sociológico que explica cómo el mundo social construye el cuerpo como realidad sexuada y depositario de principios de visión y de división sexuales, pero debemos comprender que este programa social de percepción incorporado se aplica a todas las cosas del mundo, y en primer lugar al *cuerpo en sí* (Bourdieu; 2000).

2.2. Poder, dominación y violencia simbólica

Si para Bourdieu la acción histórica se juega en una doble relación entre la historia objetivada en las instituciones y la historia encarnada en los cuerpos, la construcción del *habitus*⁷ ocurre a través del doble movimiento constructivista de interiorización de la exterioridad y de exteriorización de la interioridad, razón que explica su lugar de mediación fundamental entre el nivel micro y el macro social. Desde esta lógica argumentativa, la trayectoria individual de un agente se intersecta con la trayectoria de su clase social, encuentro posible porque se comparten parecidas posiciones sociales

⁷El *habitus* puede ser definido como un principio generador de prácticas distintas y distintivas (consumo y estilos de vida) que retraduce las características relacionales de una posición en un estilo de vida. Implica esquemas clasificatorios, principios de clasificación de visión y división, aficiones diferentes. El *habitus* se organiza alrededor de tres dimensiones a) por los capitales (económico, social, cultural) que detentan los agentes, b) por la relación entre los capitales económico y cultural (lenguaje, bienes simbólicos, códigos sociales, gustos, estilos de vida, diplomas, etc.), y c) por la relación entre estas propiedades a través del tiempo, es decir, por las estrategias de reproducción y de reconversión que los agentes desarrollan en el espacio social. De ahí que el *habitus* resulta de la relación dialéctica entre los sistemas de disposición (estructura estructurada) y de las capacidades estratégicas para transformarlo (estructura estructurante). Es decir, si bien el *habitus* es el producto del aprendizaje inconsciente que condiciona las representaciones, las prácticas y las aptitudes de los sujetos, no es una estructura fatalmente determinada, pues su transformación y reinención dependerá del lugar del agente, de sus trayectorias y de las luchas de poder en un determinado campo.

condicionadas por semejantes volúmenes y estructuras de capitales⁸. Se entiende entonces que a determinada trama de posiciones sociales le corresponden semejantes sistemas de disposiciones y de esquemas configurados a través de los sistemas simbólicos mediante los cuales el individuo va incorporando las condiciones de existencia relacionadas con su *habitus de clase*.

En este modelo explicativo, los sistemas simbólicos como la lengua, el arte y la ciencia son conceptualizados como instrumentos a través de los cuales conocemos y construimos el mundo, pues al mismo tiempo que fundan el sentido social de la realidad nos individualizan como agentes sociales. Pero, en esta imperiosa dialéctica, no debemos olvidar que las formas de clasificar el mundo son formas sociales arbitrarias y determinadas históricamente, por lo tanto, relativas a un grupo o clase particular⁹. En el marco de las instituciones y durante el proceso de socialización ocurre la inculcación sistemática del *arbitrario cultural* a través de la Acción Pedagógica legitimada por la Autoridad Pedagógica (padre, maestros, sacerdote, iglesia, poderes del Estado) reproduciendo el sistema de disposiciones a través de las prácticas. Desde esta lógica (Bourdieu y Passeron; 2001: 5) toda Acción Pedagógica es objetivamente una violencia simbólica en tanto que imposición, por un poder arbitrario, de una arbitrariedad cultural (Bourdieu y Passeron; 2001: 5) que ha sido construida históricamente, como por ejemplo la cultura patriarcal y el etnocentrismo entendido como fundamento teórico de la empresa colonial.

El carácter arbitrario del *arbitrario cultural* se explica porque “la selección de significados que define la cultura de un grupo o clase social como sistema simbólico es arbitraria en tanto que la estructura y las funciones de esta cultura no pueden reducirse de ningún principio universal, físico, biológico o espiritual, puesto que no están unidas por ningún tipo de relación interna a la “naturaleza de las cosas” o a una “naturaleza humana” (Bourdieu y Passeron; 2001:7). En este sentido, la lógica de la dominación simbólica no sólo consiste en imponer significados disimulando su carácter arbitrario, sino que toda forma de superioridad (racial, étnica, de clase o grupo social, de género, religiosa) está fundada en la gratuidad de lo arbitrario, cuya reproducción social requiere del mecanismo fetichista por medio del cual le adscribimos a las cosas y a las personas poderes que no tienen. Y esto es posible a través de la incorporación-inculcación que implica –por parte del agente social- dos procesos interrelacionados: reconocer y, al mismo tiempo, desconocer un determinado significado. El reconocimiento de un determinado contenido está legitimado por la Autoridad Pedagógica pero, al mismo tiempo, el agente desconoce la arbitrariedad de la génesis histórica de ese significado.

El poder arbitrario establecido entre grupos y clases sociales, etnias, géneros y naciones, se fundamenta en relaciones de fuerza que son al mismo tiempo relaciones de sentido, pues sin esta condición no se podría inculcar el arbitrario cultural a través de la comunicación pedagógica encargada de reproducir las relaciones de sentido. Si los sistemas simbólicos pueden fundar (Bourdieu; 1999) mundo es porque al ser instrumentos de conocimiento y comunicación ejercen un *poder simbólico* que tiende a establecer un orden gnoseológico garantizando la reproducción del mundo social. Siguiendo esta argumentación, reconocemos que lo distintivo del *poder simbólico* es que su ejercicio se funda con la complicidad de los agentes sociales, sin embargo, esa aparente ausencia de relaciones de fuerza es posible porque se sostiene en relaciones de sentido, pues la Acción Pedagógica produce su efecto propiamente simbólico en una relación de comunicación, de manera que la violencia simbólica actúa a través de la mente y del cuerpo, inscribiéndose el orden social en la misma *hexis corporal*.

⁸ La posición social de los agentes y/o grupos está en función del capital económico y cultural del que disponen, de manera que la distribución de los grupos y de las clases sociales en el espacio social se explica a partir del volumen global del capital y del peso relativo de las diferentes especies de capital económico y cultural.

⁹ Las clases sociales existen por la desigual distribución de los productos y bajo la forma de instituciones, de organizaciones y de dispositivos jurídicos.

Bourdieu (1999) construye las nociones de “poder simbólico”, “violencia simbólica” y “dominación simbólica” con la finalidad de evitar la carga semántica del concepto ideología. Con la noción de *poder simbólico* explica cómo a través de los sistemas simbólicos se produce el sentido inmediato del mundo social logrando la “integración social” y el *consenso*. El poder de la clase radica en su capacidad para fundar los principios de jerarquización, de modo que la cultura dominante legitima las distinciones (jerarquías) entre la clase dominante y las clases dominadas. A este efecto ideológico, la cultura que une (medio de comunicación) es también la cultura que separa (instrumento de distinción) y que legitima las distinciones construyendo a todas las culturas (sub-culturas) a definirse por su distancia con la cultura dominante (Bourdieu; 1999). Si esto es así, las relaciones de comunicación son siempre relaciones de poder pues dependen del poder material o simbólico acumulado por los agentes o las instituciones. ¿Cuál es entonces la función política de los sistemas simbólicos? Es el ejercicio de la “violencia simbólica”, pues imponen y/o legitiman la dominación de una clase sobre otra mediante una lucha simbólica a través de la cual se define el mundo social.

El aporte teórico de Bourdieu apunta a lo esencial ya que sostiene que el campo de la lucha simbólica es un microcosmo de la lucha simbólica entre las clases. Es decir, la dominación no sólo se ejerce en lo económico, sino a través de la producción, de la distribución y de los usos de los bienes culturales, dándole a la dimensión simbólica un lugar central en la reproducción del espacio social. Mediante el concepto de espacio social explica cómo el *habitus* de clase se reproduce y/o modifica en función de las posiciones que los agentes ocupan en un determinado campo. Si bien los campos funcionan con una relativa autonomía, en última instancia, reproducen la estructura de clases la cual opera, sutil y sordamente mediante la violencia simbólica a través de mecanismos de diferenciación, de distinción y de clasificación en función de la cultura legítima. Este carácter invisible del poder simbólico lo hace aún más poderoso pues deviene segunda naturaleza a través del *habitus*, en tanto un conjunto de prácticas, valoraciones, gustos y preferencias interiorizadas. El mecanismo ideológico es, una vez más, la naturalización de las diferencias que se alojan y perpetúan a través del sentido común, haciendo del mundo social un mundo claro y evidente. Pero esta percepción y aprehensión activa que los agentes tienen del mundo social es posible sólo porque opera bajo restricciones estructurales, pues el espacio social se organiza en torno al volumen global de recursos y su distribución entre capital económico y capital cultural. En razón de ello, el mundo social constituye una trama de relaciones de fuerza (capital económico) y de sentido (capital cultural). Si el poder simbólico se actualiza dulcemente es porque a través de la socialización los agentes han interiorizado formas de actuar, percibir, sentir y valorar que configuran su subjetividad, en consecuencia, la violencia simbólica se ejerce con la complicidad de los mismos sujetos, perpetuando los mecanismos de dominación.

3. Tríada de la violencia contemporánea

En el campo intelectual contemporáneo, Slavoj Žižek¹⁰ representa una renovación de la teoría crítica inaugurada por la Escuela de Frankfurt, pues articula algunas tesis del marxismo con teóricos del inconsciente permitiendo proyectar el análisis de la ideología hacia el plano social del lenguaje. En cuanto al marxismo, Žižek sostiene que “la dialéctica de la forma mercancía ofrece una especie de matriz que permite generar todas las demás formas de la “inversión fetichista” (Žižek; 2001). Filósofo de formación, su trayectoria se inscribe en la tradición clásica alemana, en la filosofía pos-hegeliana y en la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan. A diferencia de la tradición latina y anglosajona, la escuela eslovena -a la que pertenece el autor- utiliza categorías psicoanalíticas en la reflexión filosófica y política sobre los mecanismos de la ideología en relación a procesos como la identificación, el papel del “significante amo” y la fantasía ideológica con el objeto de explicar la especificidad de los totalitarismos y de las democracias contemporáneas.

¹⁰ Es investigador del Instituto de Estudios Sociales de Liubania, Eslovenia, y profesor visitante en la New School for Social Research, en Nueva York.

En el texto *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales* (2006) Zizek sostiene que la violencia contemporánea se explica a partir de una tríada que correlaciona violencia subjetiva, simbólica y sistémica. La premisa clave que subyace en esta proposición es que la violencia irracional ejecutada por un sujeto es causada por una violencia oculta inherente al sistema económico-político. En este punto Zizek entronca con Marx al hacer una lectura del funcionamiento ideológico posmoderno a partir del fetichismo de la mercancía. Al respecto sostiene que para explicar cómo funciona lo ideológico en el capitalismo tardío (Zizek; 2001) se requiere descifrar la lógica mediante la cual se articulan los diferentes “niveles” o “instancias”, pues la ideología es, a la vez, material y formal. Lo importante es identificar cómo en el capitalismo tardío las relaciones sociales producen significados y cómo se produce la “inversión fetichista” donde lo social aparece como natural, como fetichismo de la mercancía, matriz de todas las formas ideológicas. La forma capitalista de producir ideología- la reificación de las relaciones sociales- indaga en los límites objetivos que las relaciones de clases imponen a la capacidad de cada una de ellas de captar su relación con la totalidad social (Zizek; 2001). Con respecto a la categoría de sujeto Zizek plantea en *El sublime objeto de la ideología* (2001) que no se puede reducir a las “posiciones del sujeto” debido a que antes de la subjetivación el sujeto es el sujeto de una falta. Este “trauma” original constituye un núcleo que se resiste a la simbolización, es decir, a ser integrado al orden de lo simbólico. Por ello, el acto de simbolizar-totalizar está destinado al fracaso al intentar suturar la hendidura original (2001).

En el enfoque de Jacques Lacan, lo simbólico es el lugar de los significantes que constituyen al sujeto, pero en ese proceso el orden simbólico se interpone entre el sujeto y el mundo real de manera que su conciencia está en el nivel del discurso. Es decir, el sujeto deviene sujeto de cultura debido a su inserción en el orden de lo simbólico, por lo tanto, la mediación que permite la construcción de su subjetividad es el campo del lenguaje. Ello implica que la organización social resulta de la relación entre sujeto y estructura en la medida que son instancias que se coproducen, pues no se entiende al sujeto individual enfrentado a lo colectivo, sino que éste se socializa a través de su inserción en el lenguaje por mediación de las instituciones sociales.

3.1. La violencia subjetiva

En cuanto a las formas de la violencia conviene señalar las características emergentes del objeto: lo que distingue a la violencia subjetiva contemporánea es que “aparece” como un hecho irracional, inmotivado y excesivo en contraste con un fondo de nivel cero de violencia. Por ello, la noción psicoanalítica “pasaje al acto” funciona como descriptor de una forma de violencia que excede la fuerza del agente poniendo en acto lo que no puede representar por medio del lenguaje. Es decir, mediante esta noción clínica se describe una manifestación inesperada y disruptiva del sujeto enfrentado a la imposibilidad del discurso. Cabe entonces la pregunta: ¿por qué el sujeto no puede representar lo Real? Al presente estadio cultural posmoderno, el discurso liberal lo ha caracterizado como “fin de las ideologías” y “fin de la historia”, ideología de las ideologías pues niega no sólo el poder constructor del lenguaje sino la violencia objetiva y sistémica, cuya apariencia de normalidad se debe —justamente— a que es constitutiva del sistema capitalista. *Pos-política* es la noción mediante la cual Zizek alude al “fin de las ideologías” y a la despolitización radical de las esferas de la economía y de la cultura en el capitalismo tardío. Este es el punto central de su proposición, en clave hegeliana, la dialéctica posmoderna hace coincidir los opuestos pues lo ideológico “aparece” como lo no ideológico: fin de la historia, fin de los grandes relatos, fin de las ideologías. En parte, así funciona la violencia simbólica que es otra forma de nombrar a la ideología. Sin embargo, tal como la mítica Medusa, la violencia posmoderna multiplica sus formas pues normaliza la explotación laboral y la exclusión social de modo que neutraliza las contradicciones entre clases y grupos sociales haciendo por ejemplo que los inmigrantes africanos en Europa destruyan los inmuebles de su propio barrio periférico o que los “indignados” se tomen las calles sin programa político rector. En este escenario globalizado, la economía capitalista se reproduce en base a y por medio de la *sobreexplotación del*

*trabajo*¹¹ de manera que la exclusión social debe ser considerada como una forma de violencia simbólica en las obscenas sociedades de la abundancia.

3.2. La violencia simbólica

Comprender la teorización sobre la violencia simbólica planteada por Žižek exige explicar la categoría de sujeto propuesta por la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan. Esta proposición explica la constitución del sujeto y el funcionamiento de lo psíquico a partir de una estructura dinámica que interrelaciona tres registros: el registro de *lo Real*, de *lo imaginario* y de *lo simbólico*. El registro de *lo Real* alude a aquello que no se puede representar por medio del lenguaje, es decir, concierne a lo que no puede ser simbolizado aunque está presente y mediado por lo imaginario y lo simbólico. La paradoja de lo Real propuesto por Lacan reside en que si bien hace referencia a una entidad que no existe realmente en lo que llamamos la realidad, ejerce una causalidad estructural, es decir, puede producir efectos en la realidad simbólica de los sujetos (Žižek; 2001). Si lo Real es lo imposible entonces sólo lo podemos reconocer por sus efectos. En relación al campo social implicaría que el “antagonismo” entre las clases sociales no tendría lugar en lo Real y sólo podría ser identificado una vez que fuera construido a partir de sus efectos. Por su parte, el registro de *lo imaginario* constituye la dimensión no lingüística de la psique, de manera que hace referencia a la forma primitiva del pensamiento simbólico y a la constitución del yo que corresponde al estadio del espejo. *Lo imaginario* (Žižek; 2001) alude al nivel de las entidades ilusorias cuya congruencia es el efecto de una especie de juegos de espejo (2001). Su función sería la de formar “imágenes” del sí mismo y del otro. Y, finalmente, el registro de *lo simbólico* corresponde al nivel lingüístico, en consecuencia, implica al orden de la cultura y del lenguaje a través de los cuales estructuramos nuestra percepción de la realidad. De manera que en el campo psicoanalítico, se parte de estos tres órdenes o registros interrelacionados para explicar el funcionamiento de la subjetividad y de la intersubjetividad. A su vez, debemos considerar que el proceso de simbolizar entraña violencias a diferentes niveles pues el lenguaje simplifica la cosa designada cuando la reduce a unas pocas características, además cuando rompe la unidad orgánica del objeto no sólo porque lo reduce sino porque lo inserta en un campo ajeno de sentido. Este aspecto del lenguaje ha sido denominado por Jacques Lacan con la noción del “significante-amo” ya que “sutura” o bien “acolcha” y mantiene unido un campo simbólico. Si admitimos esta premisa, significa que la comunicación humana no implica un espacio de intersubjetividad igualitaria debido a que cualquier espacio de discurso realmente existente está basado en una imposición violenta por parte del significante-amo. Dicho en otros términos, la comunicación humana está constitutivamente destinada a la imposibilidad igualitaria debido a la violencia ontológica inherente al proceso de simbolización que implica el lenguaje. Si esto es así, la asimetría en las relaciones intersubjetivas no sólo está determinada por cuestiones de clase social sino también por los procesos de constitución del sujeto mediante y a través del lenguaje.

¹¹ En el marco del neoliberalismo, tres fenómenos confluyen en el incremento de la tasa de explotación: la desregulación laboral, la masificación del desempleo y la expansión de la pobreza. Los recortes de los derechos de los trabajadores han reforzado el control de las empresas y han conducido a un estancamiento de los salarios en los países avanzados, y a un retroceso en la mayoría de los países. El desempleo en gran escala es un mecanismo para la precarización de las condiciones laborales, pues la ampliación de la masa de desocupados se debe a la reorganización capitalista del proceso del trabajo que tiende a dualizar los ingresos y las calificaciones laborales. Se trata de un proceso de expansión del capital sin precedentes que ha implicado una nueva división internacional del trabajo y de las relaciones sociales de producción. Dichos procesos han requerido la reestructuración de la fuerza del trabajo bajo nuevas modalidades de flexibilización laboral (fordismo, neofordismo, toyotismo), reestructuración que se debe tanto a la incorporación de las nuevas tecnologías como al modelo neoliberal privatista, que al trasladar la generación del valor al sector terciario, produjo una sobreexplotación de la fuerza de trabajo que aparece como trabajo informal, propina, servicios.

Contraria a la idea que asegura la capacidad dialógica del lenguaje, Žizek (2006) enfatiza que la violencia simbólica encarna en el mismo lenguaje y en las formas en las que impone universos de sentido. Esto no significa que el lenguaje sea esencialmente violento garantizando su identidad, por el contrario, significa que la esencia es algo que depende del contexto histórico, de la revelación del ser que sucede en y a través del lenguaje. Siguiendo esta filosofía retomada de Heidegger, nuestro autor enfatiza que el lenguaje tiene la función de esenciar, es decir, de ser “la casa del ser”, de hacer esencia con lo que nombra lo cual justifica su tesis acerca de la “violencia ontológica” del lenguaje. Desde esta lógica, la violencia verbal no es una distorsión secundaria, sino el recurso final de toda violencia humana específica (Žizek; 2006). El énfasis del argumento que reseñamos está puesto en la palabra que al nombrar las cosas instituye y funda el mundo, por eso es el significante el que constituye el núcleo de la “identidad del objeto”, es decir, la cosa existe por la contingencia radical de la nominación.

3.5. La violencia sistémica

La violencia sistémica es producida por el funcionamiento homogéneo de los sistemas económico y político, es la contraparte de (una en exceso) violencia subjetiva. Es la violencia inherente al sistema capitalista que se impone a través de las más sutiles formas de coerción que imponen las relaciones de dominación y explotación incluyendo las amenazas de violencia. Lo que Žizek enfatiza es algo que ya sabíamos pero que hoy es indudable: el capitalismo es más que un sistema económico, es una civilización, es más que la economía y el Estado. Es el universal en sí y para sí pues el capital coloniza hasta los más recónditos mundos de vida particulares, por tanto, las culturas y, con ello, los universos de sentido. Se trata -recordando a Marx- del imperio del capital financiero que subsume el todo social a la voracidad de su ley, se trata -recordando a Jameson- de los nuevos “mapas cognitivos” encarnados en los cuerpos. Cuando Alain Badiou dice que estamos “privados de mundo” se refiere a este poder sin topos cuya eficacia simbólica se basa -de acuerdo a Žizek- en dos poderosas estrategias: la *pos-política*, en tanto es una política gestionada y administrada por expertos que afirman dejar atrás las luchas ideológicas, y la *bio-política* basada en administrar la vida, regular la seguridad y el bienestar humano.

4. Elogio de la diversidad y obscena ausencia del otro: lo indio como un caso particular de relación intercultural

En América Latina el modo de pensamiento substancial -propio del sentido común y del racismo- ha construido históricamente la imagen y ha reproducido el imaginario acerca de *lo indio*. A los pueblos originarios se les han adjudicado propiedades biológicas calificadas naturales cuando dichas propiedades han sido objeto de un trabajo específicamente social de interpretación y de transformación que ha hecho pasar el orden de lo biológico al orden de lo simbólico. El contenido intrínseco de las propiedades adscritas a lo indio: docilidad, sumisión, servidumbre, mansedumbre, obediencia, implica una construcción social, pues los grupos indios han ocupado y ocupan una posición no elegida sino instituida a través de los sistemas simbólicos encargados de asignarles propiedades posicionales en relación a lo no indio. Lo indio, por tanto, deviene diferencia fundada por la violencia material y simbólica de la conquista y la colonización española y portuguesa, reproducida durante la formación del Estado- nación por el lenguaje y naturalizada por el peso de la costumbre y la tradición. En este sentido, la violencia simbólica adquiere un carácter ontológico pues inscribe propiedades a los seres y a las cosas que los seres y las cosas no tenían pero que -debido al secular trabajo de la historia- se vuelve propiedad consubstancial a través de la palabra fundante. Mediante este mecanismo fetichista se valorizó socialmente al indio muerto escindiendo su práctica

de lo político mientras se enalteció su cultura despolitizando su práctica. ¡Qué viva el indio muerto qué muera el indio vivo! fue el contenido reproducido a través de los diferentes sistemas simbólicos encargados del conocimiento y de la comunicación de ese contenido fetichista. Desde Marx sabemos que lo que importa de la mercancía no es el contenido sino la forma a través de la cual se objetiva su contenido. Siguiendo este axioma conviene recordar que durante la construcción del Estado-nación, el proceso de etnización significó la separación de los pueblos originarios de sus territorios, la ruptura con sus vínculos nacionales ancestrales, por lo tanto, su desnacionalización y, como proceso inherente, la construcción de la otredad. El mestizaje fue la *nueva forma* o bien el dispositivo a través del cual los grupos originarios fueron “desaparecidos” al ser subsumidas sus identidades étnicas bajo la ideología nacionalista. En este sentido, consideramos que la etnia puede ser descrita como una nación desnacionalizada de su base material y simbólica. Pero hay más, pues (Zizek; 2001) lo que garantiza la identidad de un objeto en todas las situaciones en que la realidad lo contradice a través de un cambio de todos sus rasgos descriptivos, es el *efecto retroactivo del nombre* (Zizek; 2001).

Dado que el nombre funda realidad, desde los noventa, la original diversa matriz lingüística y cultural fue “reconocida” bajo el paraguas del paradigma étnico como una respuesta a la dificultad para asegurar la integración y el desarrollo nacional. Históricamente, el *arbitrario cultural* acerca de los grupos étnicos se funda en adscribirles un origen natural y objetivo, es decir, otorgarle una “esencialidad” a lo indio, un modo objetivamente fundado de definir el “sí mismo” y el “nosotros”, por ello, sostenemos que es el significante el que soporta la identidad del objeto. De acuerdo a Zizek (2001) ese “plus” en el objeto es “algo en él más que él”, esto quiere decir que la nominación no es únicamente el juego nominalista de atribuir un nombre vacío a un sujeto pre-constituido, es la construcción discursiva del objeto mismo (Zizek; 2001). En el caso que nos ocupa, esta nominación construye efectivamente a su objeto ya que establece la naturaleza adscriptiva, en consecuencia, no electiva de la pertenencia al grupo étnico, por lo tanto, la etnicidad es una forma de organización social basada en la atribución categorial que clasifica a las personas en función de su supuesto origen. Nominación que -al tiempo que instituye realidad-, se valida en la interacción social e intercultural mediante la exhibición de signos culturales socialmente diferenciadores. Es decir, la nominación se reproduce creando memoria y tradición. Esto implica la construcción tanto teórica como del imaginario colectivo del clásico binomio civilizado/bárbaro, nosotros/ellos, establecido a partir de rasgos culturales supuestamente derivados de un origen común que se reactualizan en las interacciones sociales. Lo que se juega en el juego social es la identidad en función de la atribución categorial por medio de la cual los agentes se identifican y son identificados por los otros lo cual da lugar a la dialéctica exógeno / endógeno. Al mismo tiempo, se presenta el problema de las fronteras simbólicas y materiales que sirven de base al binomio *nosotros/ ellos* y, finalmente, la fijación de símbolos sobre los que se funda la identidad basada en la creencia de un origen común.

En nuestro continente, la violencia racista reacciona no contra la realidad inmediata del indio vivo, sino contra la imagen construida a través de siglos sobre lo indio, cuya permanencia descansa en los sistemas simbólicos destinados para tal efecto. Por lo tanto, la imagen de lo indio está sobre-determinada por múltiples causas, haciendo que entre lo real y lo imaginario se diluyan las distinciones. En este punto, quiero hacer énfasis sobre la forma que adquiere la violencia racista, el repudio no se manifiesta tanto contra el indio vivo sino contra la dimensión fantasmática que comporta el imaginario colectivo sobre su figura. Por ello considero que Zizek (2006) tiene razón cuando dice que la violencia verbal no es una distorsión secundaria sino el recurso final de toda violencia humana específica (Zizek; 2006) pues inscribe en lo real la inferioridad del indio.

En el año 1994 el indio levantisco de la selva Lacandona, devino un intruso traumático para la sociedad mexicana pues con su irrupción puso materialmente en escena el poder del arbitrario cultural. La eficacia de tal empresa se debe a que fue instituyente a través de instituir la acción pedagógica persistente para formar, conformar y preservar el desconocimiento colectivo sobre el genocidio original sobre el que se funda la violencia simbólica contra lo indio. El genocidio lingüístico por la palabra fundante del conquistador moderno devino festejo multicultural en la posmodernidad.

Absuelto el indio del atávico prejuicio, sigue siendo el prójimo más pobre en lo que se refiere a capitales y consumos, sin embargo, sorprende la profusa práctica discursiva que exalta su tolerancia mientras tarahumaras y huicholes, mixes y amusgos, nahuas y tarascos, zoques y mazatecos, hacen síntoma de la crisis económica y ecológica. Todo ello no puede desligarse (Díaz Polanco; 2006) de la globalización que ha implicado mutaciones en los fundamentos teórico-políticos que le dan sustento a la pluralidad y en el comportamiento del capital frente a la diversidad, de modo que el capitalismo ha desarrollado en la actual fase una perspectiva y prácticas que se sintetizan en el enfoque denominado *multiculturalismo* (Díaz Polanco; 2006). Hoy, a la noción decimonónica de raza la han suplantado cultura, interculturalidad, multiculturalidad, pluriculturalidad, mientras desaparecen otras como clase social. Sin duda no se trata de una lucha entre categorías de análisis sino de algo sintomático en esta reorganización conceptual que coincide con un recrudescimiento del liberalismo, del fundamentalismo étnico y del relativismo cultural. En América Latina, el problema de la diversidad cultural se plantea necesariamente como defensa de la autonomía de los pueblos indios contraponiendo, una vez más, lo particular versus lo universal, la cultura versus la civilización. En dicho contexto, la posibilidad de la comunicación intercultural se topa con la férrea realidad cuando a la mesa de negociaciones se lleva el tema de los derechos y de las garantías históricamente trasgredidas. Frente a las demandas de los pueblos indios, basadas en normas colectivas y con una fuerte impronta comunitaria, surge una nueva taxonomía que esquematiza -sobre nuevas bases- los valores colectivos y los individuales.

El multiculturalismo -entendido como la coexistencia híbrida de diversos mundos de vida culturales- emerge de manera coincidente con la emergencia masiva del capitalismo como sistema mundial. De manera que este festejo retórico sobredimensionado con respecto a la otredad, este elogio de la diversidad étnica y cultural se sostiene al tiempo que oculta la obscena ausencia del otro que se muere -como en el Medioevo- de hambre, sed y peste. Obscena ausencia de la condición de clase que, en América Latina es siempre condición étnica, fundamentada por la economía política liberal y por la defensa de la pluralidad del régimen democrático, obscena violencia simbólica posmoderna que deja afuera de *su escena* la verdadera causa ausente que es estructural y sistémica.

Bibliografía

- Balibar, É., (2005) *Violencias, Identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Gedisa, serie culturas, España, Barcelona.
- Bourdieu, P., (2007) *Capital cultural, escuela y espacio social*, Siglo XXI, México.
- (2007) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona.
- (2002) *La distinción*, Taurus, México.
- (2000) *La dominación masculina*, Anagrama, Colección Argumentos, Barcelona.
- (1999) “Sobre el poder simbólico”, en *Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Buenos Aires.
- (1991) *El sentido práctico*. Taurus, España.
- (1990) *Sociología y cultura*, Grijalbo, México.
- Bourdieu, P., Chamboredon J. C., y Passeron J. C., (2002) *El oficio de sociólogo*. Siglo XXI, México.
- Bourdieu, P., y Passeron J. C., (2001) *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Libro 1. Editorial Popular, España.
- Díaz-Polanco, Héctor, (2006), *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Siglo XXI.

Jameson, F., y Zizek, S., (2005) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires.

Zizek, S., (2009) *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Paidós, España.

_____, (2005) *La suspensión política de la ética*, FCE., Argentina.

_____, (2001) *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México.