



Roberto Valcárcel: *Grito # 47* (ca. 1979), pintura al óleo (Monopol) sobre madera.

Es parte de la serie de pinturas realizadas tras largas y divertidas sesiones fotográficas en las que un grupo de jóvenes simulaba situaciones de tortura. Si bien denotan un rechazo a la violencia de los regímenes dictatoriales, hacer estas imágenes era para el artista y sus amigos un juego liberador, si se toma en cuenta la falta de espacios de reunión y expresión para los jóvenes fuera de la vigilancia de la policía. En estas obras se representa, sin duda, la vitalidad e irreverencia de una generación.

Fotografía: Cortesía del artista.

# Ideología y revolución: repensando la política y el pensamiento crítico contemporáneos a la luz de mayo del 68

## Ideology and Revolution: Rethinking the Contemporary Politics and Critical Thinking in Light of May 68

Juan Pablo Neri Pereyra\*

### Resumen

El presente texto, a partir de una reflexión crítica sobre los eventos de mayo del 68, plantea una discusión sobre la ideología y la crisis de la crítica de izquierda, que tiene lugar desde finales del siglo XX. Esta reflexión toma como punto de partida la crítica de Lacan a las revueltas estudiantiles de París, para discutir con el pensamiento posestructuralista y poscolonial. A partir de esta discusión, se propone una lectura crítica con respecto a cómo, en el presente, tanto el quehacer de la investigación social como de la crítica propiamente dicha, reproducen el discurso histórico que Lacan atribuyó a los estudiantes en el 68. De esta manera, se propone repensar a la crítica de la ideología, a la luz de algunas propuestas fundamentales de la antropología marxista.

**Palabras clave:** mayo del 68, posestructuralismo, psicoanálisis, subalternidad, marxismo, ideología, antropología.

\* Polítologo por la Universidad Católica Boliviana "San Pablo", Maestro en Antropología Sociocultural por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz-Pliago, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Contacto: jp.neri157@gmail.com

## Abstract

Based on a critical reflection of the events of May 68, this text discusses the ideology and the crisis of left-wing criticism, which has taken place since at the end of the 20th century. This reflection takes as a starting point the critique of Lacan of the student revolts in Paris, to contest poststructuralist and post-colonial thought. From this discussion, the article proposes a critical reading of how, in the present day, both social research, and criticism itself, reproduce the hysterical discourse that Lacan attributed to the students in 68. Thus, it proposes to revisit the critique of ideology, in the light of some fundamental proposals of Marxist anthropology.

**Key words:** May 68, poststructuralism, psychoanalysis, subalternity, marxism, ideology, anthropology.

## 1. Introducción

¿Qué fue mayo del 68? Ésta pareciera una pregunta retórica, que pretende provocar a la memoria celebratoria de los acontecimientos políticos que tuvieron lugar, no solo en París, sino en otros lugares del mundo. Mayo del 68 fue uno de los acontecimientos con mayor influencia e importancia política de la segunda mitad del siglo XX, influencia que además es invocada hasta el presente, curiosamente por interlocutores de todos los frentes políticos. Entonces, la pregunta es genuina. Cuando le conté a un amigo que debía escribir un texto sobre mayo del 68, para que me diera su opinión al respecto de estos eventos, me respondió que, aunque no conocía demasiado sobre el tema, “todos los meses deberían ser como aquél” por la peculiaridad de los acontecimientos: “varios movimientos llegaron a un clímax al mismo tiempo y convergieron en otros reclamos”. ¿No es ésta, acaso, la visión idealizada que se tiene de la política hasta el presente, la del movimiento social, como manifestación espontánea de la democracia participativa? Por ejemplo, en el caso boliviano, cuando se hace referencia a los movimientos sociales y la “política salvaje” desde el subsuelo, que caracterizaron a los eventos políticos de 2000 a 2003 (Tapia, 2008), o al recibimiento a la marcha indígena de 2011. El siglo XXI es, sin lugar a dudas, un siglo de demostraciones de espontaneidad política participativa, en última instancia impotentes, aunque narcisistas, y que, de alguna manera, invocan la memoria del 68. Por lo tanto, con miras a emanciparnos de estas idealizaciones de ‘lo político’, la pregunta ¿Qué fue mayo del 68?, es el ejercicio crítico que

intento llevar a cabo en el presente texto, en la ocasión del medio siglo de las revueltas que sacudieron a París e inspiraron al mundo.

En el presente texto me adhiero a la caracterización del 68 como un acontecimiento cargado de un optimismo revolucionario ingenuo que, no obstante, derivó en la consolidación del orden hegemónico. En 1969, un año después de las revueltas estudiantiles, Jacques Lacan caracterizó a las mismas como un movimiento histórico, con un severo señalamiento: “A lo que ustedes aspiran como revolucionarios, es a un amo. Y lo tendrán” (Lacan, 2008: 223). Esta aseveración cargada de veracidad es la que pretendo desentrañar en el presente texto, con miras a dilucidar a propósito de la impronta del 68 en la política contemporánea, desde el frente desde el cual reflexiono, que es la antropología. Para ello el presente texto se compone de tres partes. Primero, a modo de desplegar el discurso del 68 para caracterizar su contenido histórico, me remito a aquellas reflexiones de intelectuales que, contrariamente a Lacan, se sintieron interpelados y atraídos por el movimiento. En este caso me refiero principalmente a la discusión entre Foucault y Deleuze, *Los intelectuales y el poder*. Segundo, una vez expuesto el discurso histórico de las revueltas, a la luz de las reflexiones de los intelectuales que se decidieron a “acompañar” al movimiento, me remito a una interpelación a estas reflexiones que, a pesar de sus alcances críticos, de alguna manera continúa con el discurso histórico de los primeros. Se trata de la respuesta al diálogo Foucault-Deleuze por Gayatri Spivak, en *¿Puede hablar el subalterno?* Sostengo que ambos, el diálogo entre los dos pensadores franceses y la respuesta de Spivak, configuraron un mismo *sentido común*, que refleja en gran medida la impronta del 68 en la política actual, sobre todo en contextos poscoloniales, como es el caso boliviano. Tercero, habida cuenta de lo anterior, discuto sobre este sentido común, y sobre la influencia del 68 en el pensamiento político y social actuales. En esta parte me remito al debate antropológico y, en parte, al pensamiento crítico boliviano.

## 2. Los intelectuales, la revuelta y el poder: subjetividad y agencia

Para poder caracterizar el movimiento del 68 como parte de una coyuntura más amplia de rebeldía, quizás conviene echar un vistazo a lo que sucedía en el mundo. 1968 fue, sin lugar a dudas, uno de los años más intensos de la segunda mitad del siglo XX: la guerra de Vietnam se hallaba en uno de sus momentos más críticos; en Checoslovaquia había comenzado la denominada “primavera de Praga”; el movimiento hippie ganaba más cuerpo en Estados

Unidos, sumándose a las protestas contra la Guerra de Vietnam y por los derechos civiles; uno de los principales portavoces del movimiento negro, Martin Luther King, fue asesinado; y, por supuesto, iniciaron las protestas en París. Lo que más se destaca de aquellos años es la manifestación global de movimientos anti-autoritarios “alternativos”, que posteriormente fue caracterizada como la “crisis de los grandes relatos” por los filósofos posmodernistas (Lyotard, 2000). Ahora bien, está claro que no se puede hablar de un 68 homogéneo, ni siquiera para el caso francés. Por ejemplo, si consideramos la crítica ácida e irreverente de Pasolini<sup>1</sup>, no todo fue una exhibición de prerrogativas pequeño-burguesas, en las revueltas también hubo momentos clave de contestación del sistema de desigualdad, por ejemplo, a partir de la adhesión de los trabajadores de *Sud-Aviation* y *Renault* a la huelga. Pero lo que me interesa en la presente reflexión son, justamente, aquellos aspectos/ideas del movimiento que le sirvieron al propio sistema de desigualdad, a saber, el capitalismo contemporáneo, para renovar la dominación y la explotación, en el posterior viraje global hacia el neoliberalismo.

Un momento que retrata estos aspectos/ideas a los que me refiero, aunque no corresponde con las revueltas en sí mismas, son las interpelaciones teatrales realizadas por los estudiantes de Vincennes a Lacan, en 1969. Lacan se proponía exponer el *discurso universitario*<sup>2</sup>, como la forma en la que el *discurso del amo* estampilla a los estudiantes: “Ustedes son producto de la Universidad y demuestran que son la plusvalía, aunque solo fuera por lo siguiente [...] es que ustedes mismos salen de aquí igualados a más o a menos unidades de valor” (Lacan, 2008: 216). La respuesta de los estudiantes fue la puesta en cuestión de la interpelación paternal severa de Lacan. Uno de los estudiantes se quitó la camisa, invocando el objeto del psicoanálisis (la sexualidad), mientras otros solicitaban a Lacan no “simplificar” la práctica de su camarada, pues se expresaba a su manera. Otra secuela similar nostálgica del 68 tuvo lugar en un seminario en 1972, cuando un estudiante intervino echando agua en los papeles de Lacan, aduciendo que se expresaba de manera espontánea y como él quería, en el momento en que él lo había decidido. Cuando otros estudiantes intentaron detenerlo, exclamó: “¿Me van a brutalizar? Me expreso a mi manera, como este señor –señalando a Lacan– ¿Me comprende?”, a lo que Lacan espetó “Sí, te comprendo”. La respuesta de Lacan a ambas manifestaciones de rebeldía

1 En referencia al *Poema corsario*, donde el autor arremete duramente contra el movimiento estudiantil.

2 Una de las cuatro formas de articulación de la red simbólica que “regula las relaciones intersubjetivas” (Evans, 2005: 73), junto con el *discurso del amo*, el *discurso histérico* y el *discurso del analista*. En el discurso universitario, el saber ( $S_2$ ) representa al significante amo ( $S_1$ ) y produce al sujeto a partir del hecho, supuestamente neutral, de impartir conocimiento (Žizek, 2017: 185). Este discurso, para Lacan, determina el *discurso histérico* de los estudiantes, sobre el cual ahondo más adelante.

ingenua contra la autoridad inmediata sintetiza el reclamo que éste le hacía al movimiento: el *discurso histérico* de los estudiantes, como correlato o determinación del *discurso universitario* confirma, en lugar de contestar verdaderamente, el *discurso del amo* (Frosh, 2009). Contra la idea de que salir de las aulas a protestar era una afrenta a la universidad y al conocimiento universitario, Lacan señalaba: “los primeros en colaborar [a que el régimen continúe bien] son ustedes, porque juegan la función de ilotas de este régimen. ¿Tampoco saben qué quiere decir esto? El régimen los exhibe. Dice: ‘Mírenlos cómo gozan’” (Lacan, 2008: 223).

En contraste con la reflexión crítica de Lacan –que no debe ser leída como mera descalificación presuntuosa, como algunos han sugerido, ya que éste tenía un interés serio de dialogar con los estudiantes– se halla la discusión entre Foucault y Deleuze que señalo en la introducción. El tono de este diálogo es marcado por las afirmaciones iniciales de Deleuze: “Para nosotros, el intelectual teórico ha dejado de ser sujeto con consciencia representante y representativa. Los que actúan y luchan han dejado de ser representados” (Foucault, 2000: 8). Y le sigue Foucault, cuando señala que los intelectuales, a partir del 68, comprendieron que las masas no los necesitan para saber, porque “saben mejor que ellos” (Foucault, 2000: 9). En ambos casos, el reclamo de Lacan y el entusiasmo de Foucault y Deleuze, se plantea una crítica a la relación saber-poder-discurso. La diferencia fundamental se halla en que, mientras que para Lacan las revueltas eran inútiles porque los sujetos se movilizaban en calidad de objetos del *discurso del amo*, para Foucault y Deleuze era la manifestación de saberes subversivos que buscaban invalidar el saber-poder dominante. Mientras que para Lacan los sujetos debían primero comprender –a través del psicoanálisis– aquello que domina a la sociedad, “a saber, la práctica del lenguaje”; para los dos pensadores posestructuralistas los sujetos ya poseían un conocimiento suficiente como para salir a movilizarse. En este entendido, cual gitanos leyéndose la mano entre ellos, ambos pensadores ingresan en un intercambio condescendiente, de padre permisivo que celebra la rebeldía del hijo que decide quitarse la camisa para “expresarse a su manera”, en contraste con la postura de padre severo asumida por Lacan (Frosh, 2009: 101).

Ahora bien, la propuesta de Foucault y Deleuze de plantear la cuestión del poder como todavía enigmática, y de entenderla como una relación más difusa, no deja de ser importante. Sobre todo en lo que respecta al hecho de que la crítica marxista descuidó el tratamiento de cuestiones concretas, como la sexualidad, la locura y la razón, en las relaciones concretas de los sujetos (Foucault, 2013: 95). El problema se halla, desde el punto de vista lacaniano, en

que la propuesta teórica de ambos autores consiste en la crítica al poder, como ejercicio de vindicación de saberes acallados que, no obstante, no dejan de poseer una *agencia* potencialmente subversiva<sup>3</sup>. En este sentido, en una entrevista titulada *¿Cómo deshacernos del marxismo?*, Foucault plantea la necesidad de reflexionar sobre la voluntad, sobre todo la voluntad de la lucha, entendida como movimientos múltiples que escapan a los marcos atrofiados de “la clase”, en los que las voluntades particulares son anuladas. En la presente reflexión, mi objetivo es demostrar el carácter, paradójicamente, hegemónico del *discurso histórico* en estos argumentos.

Entonces, ¿qué es el discurso histórico? Esta noción tiene que ver, justamente, con la *illusio* de la agencia, tanto de los estudiantes que pensaban que al salir de las aulas a las calles estaban subvirtiendo el saber dominante y la sociedad, como de aquellas reflexiones que intentan develar esta agencia de los movilizadores. Siguiendo a Žizek (2017), en el psicoanálisis lacaniano el discurso histórico consiste en el descubrimiento de y la resistencia –solicitada– a la interpelación/demanda del gran Otro, y se puede sintetizar en la pregunta: “¿Por qué soy lo que tú me dices que soy?”, planteada al Otro (Žizek, 2017: 124). El discurso histórico es, por lo tanto, la resistencia a asumir el mandato del gran Otro. Pero esta resistencia es ‘solicitada’, en cuanto que el lugar en el que se plantea la pregunta, por encima del *point de capiton*, como fisura entre el deseo –manifestación del objeto en el sujeto– y la demanda, es el lugar de la transgresión que permite resolver la, de otra manera, irresoluble incongruencia del Otro. En la pregunta histórica, más allá del *capitonnage*, se halla la posibilidad última de domesticar los remanentes de lo real en el sujeto<sup>4</sup>. Es por ello que, para Lacan, las movilizaciones estudiantiles eran históricas, porque en su ilusión de estar transgrediendo el orden simbólico a partir de “expresarse a su manera”, tan solo planteaban la pregunta histórica que, al final, le sirve al *discurso del amo* para enmascarar su propia incongruencia. Esta misma estructura histórica se hace presente en las reflexiones de Foucault, cuando señala que el

3 En el caso de Foucault, esto es observable en el transcurso de *Enfermedad mental y personalidad* (1954) –donde su aproximación a los trastornos mentales todavía se halla determinada por su formación en psiquiatría– a *Historia de la locura en la época clásica I, II y III* (1998), donde re-direcciona su crítica hacia las instituciones de encierro y las dinámicas de disciplinamiento del saber que pretenden aislar a los “locos”. La misma intención argumentativa caracteriza la *Historia de la sexualidad* (2007b), donde critica la apropiación de la sexualidad por el saber ordenado, que la sistematiza y cientifiza, anulando los rastros de libertad de que gozaba en su estadio pre-moderno. Este sentido también caracteriza la crítica de Deleuze, sobre todo en los volúmenes que compuso con Guattari: *El anti-Edipo* (1985) donde plantean desplazar el objeto del psicoanálisis a la particularidad narcisista de la esquizofrenia y su reticencia/resistencia a la sublimación edípica; y *Mil mesetas* (2013) donde continúan la reflexión hacia el pensamiento rizomático y las líneas de fuga frente a la territorialización de la razón arborescente. El común denominador de estas obras es la continua invocación de la *agencia* de los sujetos desde la *multiplicidad* de voces, frente a la voluntad monolítica del poder, a partir de afirmar la crisis de la representación y el significado.

4 A modo de aclaración para el lector no acostumbrado al léxico del psicoanálisis, estos apuntes y conceptos se basan en los grafos de Lacan sobre el deseo.

poder también construye condiciones de bienestar<sup>5</sup> que sirven como dispositivos más eficaces de disciplinamiento que la represión física, por ejemplo. Su reflexión se aproxima más a la falencia althusseriana de limitarse a captar la eficacia de la ideología, y no así en el hecho de que el último apoyo de la ideología es el goce pre-ideológico. O, en las palabras de Žizek la ideología es también “la compleja red de transgresiones solicitadas”, el goce estructurado conlleva a que el sujeto ame la ideología “libremente”<sup>6</sup>.

### 3. La irrupción del otro desarticulado

La segunda mitad del siglo XX, y en particular los años 60 y 70, estuvieron caracterizados también por movimientos en las periferias, haciendo uso de un lenguaje estructuralista. De hecho, mayo del 68 llamó tanto la atención por el carácter inesperado de las movilizaciones. En ese momento se esperaba que la crisis de las teorías emancipatorias, de los grandes relatos de la izquierda, se materializara en las luchas de las periferias, y no así en París. Como señalamos al principio, en el mismo año los conflictos en Vietnam se intensificaron; un año antes en octubre, el guerrillero Ernesto Guevara fue asesinado en Bolivia; eran los últimos años del imperialismo colonial en su forma “tradicional”. Parecía, por lo tanto, lógico proponer que las luchas ya no podían ser reducidas a la cuestión de “la clase” y, en todo caso, había que dar cuenta de su multiplicidad. Por ello las sentencias, aparentemente radicales, por un lado de Foucault (“las luchas que se realizan, y además esas teorías locales, regionales, discontinuas, que están elaborándose en esas luchas” pueden ser el principio para descubrir cómo se ejerce el poder, más allá de la mera explotación); y, por otra parte, de Deleuze (“el actual movimiento revolucionario tiene múltiples focos o lares, y no es por debilidad o insuficiencia, puesto que una cierta totalización pertenece más bien al poder” (2000: 17)); interpelaron a tantos lectores entusiastas que abrazaron el análisis posestructuralista centrado en el poder. Parecía lógico

5 En este caso, me refiero a la noción de *gubernamentalidad* que desarrolla Foucault en los últimos años de su vida, primero en *Seguridad, territorio y población* (2014) y luego en *El nacimiento de la biopolítica* (2007a) (De Lagasnerie, 2015).

6 En este sentido, Žizek (2017) plantea que existen dos formas de hacer “crítica de la ideología”. La primera y más común, o sintomática, consiste en intentar captar la totalización de la ideología a partir de identificar los *points de capiton*. La segunda, y menos evidente, consiste en “extraer el núcleo del goce”, o captar al goce pre-ideológico estructurado por el *fantasme*, cuya función es enmascarar la inconsistencia del Otro. Hallo un ejemplo de esta dificultad en una nota recientemente publicada por María Galindo (2018), titulada *Dios ha muerto, ¿a pecar con desenfreno!* donde propone que, ante la muerte de Dios durante la semana santa, se abre una posibilidad para el deseo indisciplinado, el cuestionamiento febril de la autoridad ausente. La idea de “pecar desenfrenadamente”, porque Dios ha muerto, no hace más que confirmar la existencia de Dios a saber, el gran Otro. Es la transgresión solicitada por la ideología, que confirma el orden simbólico. La propuesta de “pecar con desenfreno” espera, en el fondo, contar con (*rely on*) el orden simbólico del gran Otro, para librarse del sufrimiento que caracteriza al goce.



adherirse a la afirmación de la crisis de los grandes relatos, frente al fantasma vigente del fascismo y a la presencia coetánea del totalitarismo soviético.

En este contexto, la respuesta de Gayatri Spivak (2011) al diálogo Foucault-Deleuze llega como un corte necesario, aunque insuficiente, frente al entusiasmo de los pensadores franceses. Spivak da cuenta de la inconsistencia y contradicciones en el argumento de Foucault y Deleuze a partir de un señalamiento fundamental: la ausencia arbitraria, en ambos autores, de una discusión sobre la ideología. A saber, sobre la manera en cómo el sujeto es formado en el “nivel *micrológico*”, de tal forma que sus intereses “cuajan en el nivel *macrológico*” (Spivak, 2011: 28). El rechazo por ambos autores al sistema de signos (ya no hay representación ni signifiante) cierra la posibilidad de una teoría de la ideología. Esto conlleva, según la autora, a un peligroso esencialismo subjetivo en los dos pensadores, cuyas fuentes al momento de hablar del sujeto subalterno colonial son los sujetos intermedios producidos por las mismas estructuras, sin considerar los márgenes donde se hallan “los hombres y las mujeres del campesinado analfabeto, las tribus, los más bajos estratos del subproletariado” (Spivak, 2011: 38). Entonces, la autora plantea las preguntas: ¿puede hablar el subalterno?, ¿existe una consciencia de este sujeto?, ¿existió alguna vez una política autónoma del pueblo?, ¿cómo arribar a la consciencia del pueblo, sin esencializarlo ni, en su defecto, homogeneizarlo?

Empero, en el planteamiento de todas estas preguntas Spivak se introduce en un dilema del que no puede/quiere librarse: por un lado, quiere evitar el esencialismo o particularismo antropológico colonial; pero tampoco se apresta a concederle del todo al marxismo el hecho de que la experiencia universal está determinada por la particular, y viceversa (Wolf, 2014; Žižek, 2001), lo cual implicaría en cierto punto asumir que la sola propuesta de aproximarse al subsuelo silenciado de lo subalterno es, en última instancia, la manifestación de una pulsión esencialista. En este marco, a lo largo de su crítica Spivak no deja de concederle a Foucault el haber realizado aportaciones de método importantes para aproximarse a la voz silenciada del sujeto subalterno (por ejemplo, la revisión de fuentes consideradas irrelevantes para el trabajo intelectual dominante).

Lo que les reclama Spivak a ambos pensadores franceses es haber apuntado, con razón, la cuestión de la violencia epistémica, pero sin lograr articular esta noción a la discontinuidad geográfica generada por el imperialismo colonial. En esta carencia se origina, según la autora, la fantasía esencialista de la posi-

ción Foucault-Deleuze<sup>7</sup> (Spivak, 2011: 58-59). Por lo tanto, la reflexión de esta pensadora ingresa en un dilema bastante común, diría yo, a la hora de intentar zanjar el debate entre la crítica de la ideología –centrada en las estructuras de dominación/explotación– y la crítica del poder –centrada en el ejercicio de éste, a través de relaciones concretas del sujeto–, y que es sintomático de buena parte de la crítica poscolonial contemporánea: pretende evitar el esencialismo subjetivo a toda costa, pero al mismo tiempo se rehúsa a consentir una sobre-determinación de la superestructura colonial sobre el sujeto subalterno. Esta tensión, en mi parecer, se explica porque, a pesar de una vocación implícita de la autora de resolver la cuestión de si puede hablar el subalterno, su crítica a los posestructuralistas, a partir de reclamarles el no discutir la ideología, es bastante althuserriana<sup>8</sup>: se limita a demostrar la eficacia de la ideología, y no logra captar el hecho de que la construcción/legitimación del *discurso del amo* es siempre contradictoria e incongruente, y se vale de la pregunta histórica del sujeto, para encubrir su incompletitud y recomponer la cadena de significación.

¿Cómo explicar esta tensión de orden dialéctico? Otro pensador que critica la perspectiva foucaultiana de hablar de lo discursivo sin considerar la dimensión ideológica, pero evitando el dilema en el que se inserta Spivak, es Stuart Hall (2010). Hall señala que el movimiento propuesto por Foucault “del viejo paradigma de base/superestructura hacia el campo de lo discursivo” es algo muy positivo. Pero la ausencia de una discusión sobre la dominación ideológica, a la hora de plantear la virtud de la “resistencia”, es su principal falencia, justamente por las razones que he venido exponiendo. Al evitar discutir sobre la ideología, señala Hall, Foucault se exime de la tarea de “re-teorizarla de una manera más radical” (Hall, 2010: 80). Esta “manera más radical” sería, justamente, salir “del viejo paradigma de base/superestructura”, para captar cómo la ideología se sirve de las transgresiones solicitadas que, al tiempo que dan cuenta de su incon-

7 En efecto, un ejemplo claro del peligro de este desliz hacia el esencialismo en la obra de Foucault es observable en su pasajera fijación con la revolución de los ayatolas en Irán, en 1979. A diferencia de la mayoría de los intelectuales de izquierda de la época, a Foucault le llamó especialmente la atención el hecho de una revuelta contra la modernización autoritaria y secularista promovida Muhammad Reza Shah Pahlavi (Afari y Anderson, 2005). La defensa de Foucault de una revuelta no occidental, cuyo contenido no tenía que ver con el discurso de izquierda marxista, sino con un tono irracionalista y antiseccular, es el mejor ejemplo de la crítica de Spivak a la fantasía esencialista del pensador francés: Foucault critica al marxismo refiriéndose a la discontinuidad geográfica, pero no deja de concebir al poder de manera monista, ya que el sujeto del poder es, para él, el sujeto occidental (Spivak, 2011: 58). Esta crítica coincide, en parte, con la caracterización que realizo del argumento de Foucault y Deleuze, como discurso histórico.

8 Con esta afirmación no es mi intención categorizar a Spivak como pensadora althuserriana, sino que me sirve para caracterizar el dilema que señalo con respecto al uso del concepto de ideología. Sin embargo, para situar mejor la posición de la autora habría que referirse a la hermenéutica de la sospecha deconstructivista derridiana, que ella considera como un ejercicio de crítica íntima del discurso eurocéntrico. A Spivak le interesa de la deconstrucción la posibilidad —o no— de buscar aquello que fue excluido en el proceso de construcción del sistema de significación. Pero es justamente en la respuesta negativa a esta posibilidad que se hace aplicable la referencia al modelo althuserriano de crítica de la ideología, más como una manera de adjetivación con fines didácticos, que como una categorización definitiva (Zizek, 2017).

gruencia, conducen al sujeto a amar la ideología, a reafirmar la simbolización: porque detrás de esta incongruencia no hay nada, no hay significación, sino la inexistencia del gran Otro<sup>9</sup>. Ante este inminente *horror vacui*, se halla el síntoma, “la manera en que nosotros, los sujetos, ‘evitamos la locura’, la forma en que ‘elegimos algo (una forma típica de síntoma) en lugar de nada (el autismo psicótico radical, la destrucción del universo simbólico)’” (Zizek, 2017: 180). El dilema de Spivak es la elección/rechazo del síntoma, en lugar de analizarlo. Mientras que Spivak se embrolla entre la crítica del esencialismo utopista de los posestructuralistas y, al mismo tiempo, la no negación de la existencia de múltiples códigos culturales silenciados, Hall propone analizar la existencia de una multiplicidad de codificaciones del discurso ideológico: “Todos nos hemos convertido históricamente, fantásticamente, en agentes codificadores y codificables” (2010: 81)<sup>10</sup>.

La evidencia de esta dificultad en la propuesta crítica de Spivak la hallo en la noción de la discontinuidad geográfica producida por el imperialismo colonial, que ella señala como central. Para explicar esta cuestión, la autora se remite a la crítica propuesta por las teorías de la dependencia y del sistema-mundo. Esta particularidad en su argumentación no es un detalle menor, y me permite ingresar en el campo de la discusión antropológica.

En un ensayo titulado *Political Economy*, William Roseberry (1988) se pregunta cómo se fue desarrollando el análisis desde la economía política en la antropología. Esta relación inicialmente parecía disfuncional o improbable por la noción que se generó, probablemente, a partir de las lecturas sobre los trabajos de Franz Boas (1964), sobre que el rol de la antropología se limitaría al estudio de realidades sociales concretas, caracterizadas por determinaciones culturales, históricas y económicas distintas. Entonces, la idea de que la economía política se ocuparía de problemáticas en una escala más grande, y no de las experiencias particulares de determinadas formaciones sociales, o que tan solo se ocuparía de cuestiones de orden económico propias del capitalismo occidental, parecían alejarla de la antropología (Roseberry, 1997: 25). Esta dificultad, es decir, com-

9 Ahora bien, esta reflexión lacaniana tardía no debe confundirse con la afirmación posmodernista de la inexistencia de la representación y del significado, propuesta por Foucault y Deleuze en su diálogo, así como por otros pensadores de la época, como Baudrillard. La diferencia entre ambas posturas es mejor sintetizada por Stuart Hall: “hay una diferencia inmensa entre decir que no hay un significado final y absoluto —ningún significado es definitivo sino solamente la cadena de significación eternamente desplazada— y, por otro lado, decir que el significado no existe” (2010: 80). La primera se refiere lógicamente a la crítica lacaniana.

10 Desde luego que Spivak también considera esta cuestión y, de hecho, la entiende como un elemento problemático a la hora de plantear la pregunta de si puede hablar el subalterno. La diferencia se halla, una vez más, en que la crítica de la ideología propuesta por la autora se ancla más en un ejercicio althusseriano de captar sobre todo la determinación ideológica, o las exclusiones en la construcción del sistema de significación, que en la tensión dialéctica a la que apunta Hall.

prender las determinaciones ecuménicas del capitalismo global, por un lado, y comprender también que estas determinaciones no se desenvuelven o tienen lugar de manera homogénea en todos los casos, caracteriza las distintas propuestas de análisis antropológico desde la economía política. De esta manera, Roseberry señala los principales intentos de la economía política por resolver esta dificultad, entre los cuales resalto:

1. Por un lado está la propuesta de la Historia Cultural, cuyos principales exponentes fueron Sidney Mintz, Eric Wolf, Eleanor Leacock y June Nash. Esta propuesta consiste en distanciarse de aquellos enfoques que asumen la existencia de estructuras sociales que se vieron afectadas por el capitalismo de manera tardía, y más bien proponen dar cuenta de la existencia de comunidades conectadas a procesos históricos más amplios y de larga data (Roseberry, 1988: 163)
2. Por otra parte, se hallan las teorías de la dependencia y del sistema-mundo. La primera se desarrolla en Latinoamérica, notablemente a partir de los trabajos de la CEPAL; la segunda vendría a ser la versión norteamericana de la primera. Ambas proponen la existencia de una geopolítica de la desigualdad, en la cual los centros del capitalismo global impiden el desarrollo científico y tecnológico de las periferias (Roseberry, 1988 y autores tales como Amin, Prebisch y Wallerstein).
3. Otra tendencia fue analizar la existencia de distintos modos de producción en contradicción, como ingrediente funcional para el desarrollo desigual del capitalismo a escala global. Los exponentes de esta tendencia fueron Claude Meillassoux (1977) y Maurice Godelier (1976), ambos seguidores de Althusser.
4. Finalmente, Roseberry señala los trabajos de Eric Wolf (*Europa y la gente sin historia*, 2014) y Sidney Mintz (*Dulzura y poder, el lugar del azúcar en la historia moderna*, 1996), que de alguna manera intentan resolver las falencias de estas tendencias, rescatando sus principales aportes. En ambos trabajos están contenidos elementos propios de las teorías del sistema-mundo, así como de la propuesta de la existencia de varios modos de producción, y la articulación de poblaciones locales a procesos históricos de larga data. Ambos autores evitan eficazmente, tanto afirmar la imposición unilateral del capitalismo sobre los sujetos antropológicos como la búsqueda ilusoria de una autenticidad cultural (Roseberry, 1988: 173), o sea el dilema que identifico en Spivak.

Estos apuntes son fundamentales para comprender el síntoma en Spivak. La última tendencia señalada por Roseberry, los trabajos de Wolf y Mintz, coinci-

de con la propuesta de Hall de captar cómo, dentro de los marcos de la ideología, se producen múltiples codificaciones y agentes codificadores y codificables; mientras que la crítica de Spivak se dificulta porque se queda en la escala de la crítica de la dependencia y el sistema-mundo y, en parte, en la propuesta de Godelier y Meillassoux. Para comprender esta diferencia, el concepto de articulación es fundamental. El dilema de Spivak se halla, en última instancia, en que al no poder/querer captar esta dinámica, el sujeto queda desarticulado e imposibilitado de hablar. La otra propuesta no niega la posibilidad de que el sujeto subalterno hable, pero no lo hace con la *agencia* que pretenden atribuirle Foucault y Deleuze, sino dentro de los marcos de la ideología hegemónica.

#### 4. Articulación y sentido común: el mundo siempre fue más complejo

¿A qué se refiere la noción de articulación en este caso? El dilema en el que ingresa Spivak, así como los problemas que la misma señala en los pensadores estructuralistas, se relaciona estrechamente con la oposición entre la economía política y la antropología simbólica, o entre el materialismo y el particularismo histórico (Roseberry, 2014). La primera se centra en explicar las condiciones sociales estructurales; la segunda está enfocada en la interpretación de la cultural. O, la primera está centrada en lo universal y la segunda en lo particular. Siguiendo a Roseberry, el problema en la antropología ha sido la persistencia de un pensamiento antinómico, que refuerza esta oposición, en lugar de dar cuenta de las intersecciones entre las preocupaciones de ambas corrientes. En todo caso, sugiere Roseberry, habría que pensar en un marco que elimine la “oposición marxismo/cultura”, así como la “oposición ciencia/historia”, y rechazar los excesos del evolucionismo y del particularismo (2014: 79). En este marco, la tarea que se plantean antropólogos como Mintz (1996), Wolf (2001; 2014) y el propio Roseberry (1988; 2014) entre otros, es por un lado, evitar el análisis relativista y las tendencias a la introspección antropológica<sup>11</sup>. Por otra parte, evitar el materialismo duro del marxismo clásico, que plantea que

11 Con la idea de introspección antropológica me refiero a aquellas reflexiones que se han hecho bastante populares de cuestionar la autoridad del antropólogo, a la hora de referirse a un determinado contexto y hablar “por” los sujetos, en lugar de “darles voz”. Estas reflexiones iniciaron con los trabajos de James Clifford (Clifford y Marcus (eds.), 1991), pero se popularizaron rápidamente y hoy parecieran haber ganado demasiada preeminencia entre antropólogos y activistas, derivando en propuestas como la “investigación-acción”, que sugiere que el trabajo investigativo debería tener algún impacto positivo en la vida de los sujetos estudiados. El principal problema con estas propuestas, *a priori* bien intencionadas, es que para que una investigación pueda también derivar en acciones de incidencia debería en primera instancia tener la certeza de haber comprendido objetivamente las contradicciones del contexto estudiado. Con “objetivamente” me refiero, en este caso, a “libre de determinaciones estructurales”—haciendo uso del concepto althusseriano—, lo cual es de inicio una aporía.

la consciencia de los sujetos es determinada por las condiciones materiales (Marx, 2011; Roseberry, 2014). Y, en lo que respecta a la cultura, admitir que no existe cultura absolutamente particular o esencial, ni narrativas y/o prácticas que trascienden en el tiempo; pero tampoco que todo puede ser reducido a las nociones de conciencia contradictoria y determinación estructural (Althusser, 2010).

A partir de estos apuntes es posible señalar el sentido de la articulación. Por un lado, se halla la utilización del concepto por Roseberry (1976), vinculándolo a la noción de subsunción propuesta por Marx para analizar los procesos de articulación de la mano de obra en las relaciones capitalistas de producción. Roseberry propone extrapolar esta noción a los procesos a partir de los cuales las poblaciones rurales, por ejemplo, se articulan/subsumen al capitalismo, ya sea de manera *formal*, es decir, sin transformar substancialmente sus fuerzas productivas, o de manera *real*, cuando tiene lugar una transformación hacia la producción propiamente capitalista. Por otra parte, en la propuesta de Stuart Hall (2010), articulación se refiere a cómo se construyen, en el presente, las unidades y pertenencias de orden identitario y discursivo, que no son dadas o esenciales, pero tampoco puramente impuestas. La fórmula de Hall, inspirada en la obra de Gramsci, expresa la dificultad del proyecto hegemónico, en el sentido de que éste nunca llega a ser completamente coherente, ya que sus contradicciones emergen de la manera en cómo los propios sujetos dotan de sentido y coherencia a los discursos dominantes. Ambas propuestas, en realidad, se complementan en el sentido de que, para Roseberry (2014), la consciencia no es solo derivativa (o determinada), sino también histórica. Esto es, en ambos casos se admite la operación de un cierto grado de agencia del sujeto a partir de su experiencia, que, no obstante, no sugiere una crisis de la representación y el significado, sino una contradicción continua dentro de la cadena de significación.

Ahora bien, en este punto algunos de los lectores se preguntaran ¿Qué tiene que ver todo esto que he venido apuntando con mayo del 68? Pues bien, tiene mucho que ver. La incidencia de los acontecimientos de dicho año, así como de las ideas que inspiraron a –y se inspiraron en– estos movimientos, es perceptible, tanto en las formas de la política contemporánea como en la producción intelectual crítica hasta el presente. Para comprender este señalamiento conviene retornar a la discusión sobre el discurso histórico, espejándolo con las reflexiones sobre la ideología de Antonio Gramsci. En este caso, la noción de *sentido común* en Gramsci es de gran utilidad. Al igual que Lacan al criticar el discurso de los estudiantes, o la crítica que propongo del argumento

de Foucault y Deleuze, cuando Gramsci (2008) critica el *Ensayo popular* de Bujarin, se refiere principalmente a la reivindicación idealizada de una “filosofía de las masas”. En su lugar, propone la noción de *sentido común*, como “la concepción del mundo absorbida acríticamente de los varios ambientes culturales donde se desarrolla la individualidad del hombre medio” (Gramsci, 2008: 125). Es decir, el *sentido común* se refiere a la manera rústica e irreflexiva en que las masas conciben el mundo, su vida y las propias contradicciones sociales. En este sentido, señala Gramsci, este discurso abigarrado<sup>12</sup>, disgregado y que refleja el carácter heterogéneo y desigual de la sociedad, no se opone “a los grandes sistemas de las filosofías tradicionales y la religión del alto clero” (Gramsci, 2008: 126) —a saber, la ideología de los grupos dominantes o, en términos lacanianos, el *discurso del amo*—, sino que está íntimamente relacionado con éstos, porque son estos sistemas los que operan como “elemento de subordinación a una hegemonía exterior”, a partir de proveer los elementos principales del sentido común. Esta crítica es perfectamente análoga al reclamo de Lacan a los estudiantes, que pensaban que al salir de las aulas ponían en práctica una filosofía de masas subversiva, cuando en realidad solo expresaban un sentido común (o *discurso histérico*). En este marco, la crítica a las lecturas de Foucault y de Deleuze, entre otros apologetas del movimiento (por ejemplo, Jean Paul Sartre y su distinción entre intelectuales pre y post 68, señalando lo mismo que los otros dos), es una crítica a la pretensión de dotar de una cualidad de “filosofía” al sentido común. Y ésta es una incoherencia en la que siguen incurriendo muchas reflexiones de la izquierda.

En mi perspectiva, todo lo señalado demarca los desafíos que debe enfrentar, por un lado, el quehacer del análisis de lo social y, por otra parte, como complemento a lo primero, la acción política. En lo que respecta a la tarea de analizar las contradicciones de la sociedad, las propuestas de Lacan, Hall y Gramsci coinciden en el mismo punto de partida: desentrañar, a saber, “el sentido común, que espontáneamente es la filosofía de las multitudes a las que se trata de dominar” (Gramsci, 2008: 127). Esto tiene que ver con lo que Lacan señalaba a los estudiantes, cuando éstos debatían con él sobre la importancia de la revuelta como fenómeno transformador de la sociedad: “Una sociedad

12 Esta noción fue retomada por René Zavaleta (2008), cuyas ideas han sido, y son, fundamentales para el pensamiento crítico boliviano. A Zavaleta la preocupaba la dificultad de la construcción de hegemonía y de una transformación económica propiamente capitalista en Bolivia, debido a la relación entre el abigarramiento de la sociedad y su feble articulación con el Estado. En este marco, la permanencia de formas de organización económica y política de tipo “ancestral”, o no capitalista, es una causa principal señalada por Zavaleta para pensar la sociedad abigarrada y la débil “ecuación social” boliviana. La noción de sociedad abigarrada sirvió tanto para continuar con reflexiones sobre el abigarramiento como dilema boliviano, como para replantearla, ya no como un problema, sino como una cualidad o posibilidad para pensar la sociedad boliviana en un sentido pluralista (García, Tapia y Prada, 2007; Tapia, 2008; Rivera, 2010). Esta última ha sido, quizás, la lectura más perniciosa en términos político-filosóficos.

no es algo que pueda definirse de cualquier manera. Lo que intento articular, porque el análisis me lo demuestra, es lo que la domina, a saber, la práctica del lenguaje” (Lacan, 2008: 222). No es posible enarbolar una crítica efectiva de la sociedad, del sistema de desigualdad o el orden simbólico, apuntando únicamente a la filosofía de las clases dominantes, como si ésta fuera exclusiva de un grupo, mientras que las masas poseen una voz propia silenciada, como planteaba Foucault. Al contrario, hay que partir por analizar el sentido común de las multitudes, porque es en éste que se expresa la ideología dominante, es decir, el discurso del amo y su incongruencia. En este entendido, la noción de articulación, como ha sido planteada por los trabajos de antropólogos como Wolf (2014), Roseberry (2014) y Hall (2010), resulta particularmente útil, pues se refiere a la manera cómo la ideología dominante no solo es impuesta, sino que es dotada de sentido y practicada de manera particular, a partir de la experiencia individual y/o grupal de los sujetos.

Curiosamente, y éste es en realidad el propósito de la crítica que desarrollo a lo largo del presente texto, en gran parte, por no decir la mayoría, de la literatura social y política contemporánea, sobre todo en el contexto sudamericano, ha prevalecido un enfoque ecléctico que intenta sintetizar las preocupaciones de los posestructuralistas y las de los estudios poscoloniales subalternos. Dicho sea de paso, a riesgo de estar equivocado –y en verdad espero estarlo–, no existen muchas discusiones, en los términos expuestos acá, sobre la ideología. Esto, en el caso boliviano, es particularmente sintomático, donde gran parte de la producción intelectual, considerada “crítica”, se halla en un dilema parecido al que señalo en el caso de Spivak (2011): se pretende crítica con respecto a los esencialismos subjetivos, pero es incapaz de admitir que la ideología dominante se expresa en el discurso de las clases subalternas y, en lugar de intentar captar esto, se estanca en la pregunta histórica de “¿puede hablar el subalterno?”. Tomemos, por ejemplo, las reflexiones de Silvia Rivera (2010), para quien, hasta el presente, la construcción de identidades colectivas se funda en las “contradicciones coloniales profundas”, que aún en el presente operan; y en la memoria larga de resistencia de las comunidades indígenas. Una lectura similar es la que realiza Luis Tapia en *Política salvaje* (2008), donde una de sus propuestas es la idea de Bolivia como “país multisocietal”, a partir de la cual afirma que habría formas de acción colectiva fundadas en “estructuras comunitarias de sociedades y culturas no modernas” (Tapia, 2008: 63). Estos postulados, que encandilan a más de un lector entusiasta por encontrar, en la experiencia actual, resabios de la resistencia política de las comunidades indígenas precoloniales, frente a todo lo que representa Occidente (capitalismo, ra-



zón universal, Estado y modernidad), los opongo a la introducción de Marx al *Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, donde plantea que: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado” (Marx, 2003: 10). En este entendido, la resistencia, por ejemplo, de las poblaciones rurales, no es la expresión de una voz puramente autónoma, ni de una cultura esencial premoderna, sino la expresión de una relativa agencia dentro de los marcos de la hegemonía.

La cultura no es ni puramente autónoma ni únicamente determinada, a saber, por las condiciones materiales de existencia. La cultura es también el correlato de la experiencia de los sujetos en los acontecimientos más inmediatos (Roseberry, 2014). Por ejemplo, en su estudio sobre las comunidades rurales de Lauje en Indonesia, Tania M. Li (2014) propone entender a la cultura y la construcción de la identidad de los sujetos como la consecuencia y respuesta a la coyuntura económica de un momento particular, donde confluyen determinaciones globales, nacionales y locales. En *Europa y la gente sin historia* (2014), Eric Wolf plantea que el problema más importante en las disciplinas sociales ha sido, y continúa siendo, la costumbre de considerar a formaciones sociales como entidades estables y contrapuestas, en vez de envueltas en conexiones y contradicciones. En este marco, la característica o función atribuida a la antropología, especialmente, ha sido la de estudiar entidades particulares e inconexas, como forma de evitar homogeneizaciones. Pero, en realidad y paradójicamente, esta práctica de la antropología ha conducido a una homogeneización mucho más perversa (sociedades tradicionales, sociedades comunales, etc.), que termina por encubrir las asimetrías, las relaciones de poder que caracterizaron siempre a todas las relaciones sociales. Y ésta no es una contradicción exclusiva a la antropología, sino que se ha vuelto de sentido común en todos los contextos y niveles de lo social. En contraposición, lo que intenta demostrar Wolf es que el mundo siempre fue más complejo, no por la existencia de entidades sociales y culturales circunscritas e irremediamente particulares, sino por las conexiones que siempre han caracterizado a la humanidad: “mientras más etnohistoria sabemos, más claramente emergen ‘su’ historia y ‘nuestra’ historia como parte de la misma historia” (Wolf, 2014: 34). En los estudios de la antropología y de la sociología, las disyuntivas que he venido apuntando han conllevado a dos tipos de análisis: uno que intenta criticar las estructuras y las relaciones de desigualdad a partir de reivindicar dinámicas sociales marcadas por esencias culturales o la voz autónoma de los sujetos; el otro que observa las

relaciones sociales como correlato del carácter necesariamente incongruente del propio sistema de desigualdad. El segundo tipo de análisis es el que ofrece mayores posibilidades de comprensión de las contradicciones sociales<sup>13</sup>.

## 5. Reflexiones finales: tragedia e ideología

Me gustaría cerrar esta reflexión señalando que se trata de una propuesta de crítica de la ideología. Los temas señalados a propósito de mayo del 68 son lecciones vigentes para el pensamiento crítico y el análisis de las contradicciones sociales. A lo largo del texto, a modo de contextualizar la crítica de las revueltas estudiantiles, me referí brevemente a los acontecimientos que marcaron la época. No es casual, en este entendido, que el final de la década de los 70 significara también el giro de la economía global hacia el neoliberalismo. Existe una velada relación entre la famosa cita de Margaret Thatcher en 1987: “[...] there’s no such thing as society. There are individual men and women and there are families. And no government can do anything except through people, and people must look after themselves first”, y el argumento de la crisis de la representación y el significado, postulado por el posestructuralismo. De hecho, el propio Foucault, al final de su vida, sintió una fascinación por la novedad del neoliberalismo, que no podía explicarse desde los cánones acostumbrados de la izquierda (crítica del individualismo y del mercado). A Foucault le interesó especialmente caracterizar lo que denominó la *gubernamentalidad neoliberal*, es decir, la manera en cómo el poder construye en el neoliberalismo (Foucault, 2007a; De Lagasnerie, 2015). En este entendido, Foucault se sintió especialmente atraído por las reflexiones de los pensadores neoliberales (Friedman, Becker y Hayek, principalmente) y su rechazo al conservadurismo del liberalismo clásico como parte de una propuesta mucho más profunda que solo la económica. Algunos de los aspectos del neoliberalismo que llamaron la atención de Foucault son, por un lado, el carácter intervencionista del Estado para la transformación de la sociedad y la propagación integral del mercado (De Lagasnerie, 2015: 37); y, por otra parte, la promoción de la *pluralidad*,

13 Por ejemplo, en mi investigación antropológica sobre las relaciones capitalistas que se emplazaron en el altiplano sur, a raíz de la mercantilización de la quinua (Neri, 2017), intenté demostrar que el capitalismo no fue simplemente impuesto por las estructuras globales, sino que también fue impulsado por las poblaciones locales. Además, demuestro que este proceso no tuvo lugar de manera homogénea, sino en sujeción a los procesos de larga data de diferenciación social. Para poder dar cuenta de estas dinámicas complejas en el campesinado del altiplano sur boliviano, intenté romper con las suposiciones de la antropología que critica Wolf. De esta manera evité un análisis de tipo sincrónico, así como una historización de tipo ensayista, como tantas que se han producido en Bolivia. Y, en todo caso, me centré en demostrar que la región del altiplano sur fue testigo de múltiples coyunturas o momentos de articulación/conexión con el sistema económico mayor. En este marco, el hecho de enfocarme en la mercancía quinua me permitió vincular los procesos actuales de articulación con procesos anteriores, y comprender las relaciones estructurales que operan en cada contexto.

como cualidad de la nueva sociedad. Este segundo aspecto es central para la crítica que nos ocupa: el éxito presente del neoliberalismo consiste en no haberse centrado únicamente en la noción de libertad, sino en la proliferación y vindicación de la *diferencia* en la sociedad. El neoliberalismo se funda en postulados opuestos al monismo ilustrado clásico, que pretendía forjar una cohesión general de la sociedad, para patrocinar la particularidad no solo individual sino también grupal, de colectividades que bien podrían desenvolverse cual sujetos kantianos en el mercado. ¿No es éste, acaso y paradójicamente, el trasfondo de las reflexiones pluralistas que predominan en las ciencias sociales en el presente?

En efecto, esto hace eco con la crítica que elaboro en la primera sección, sobre mayo del 68, como una revuelta histórica, marcada por la ilusión de los estudiantes de estarse expresando “libremente y a su manera”, y la lectura celebratoria de Foucault y Deleuze de la agencia de los sujetos, que ya no necesitan la representación de los intelectuales. A lo largo de mi análisis, un elemento central es que la ideología hegemónica se vale de la propia voz de los sujetos para reelaborar los elementos con que provee al *sentido común*, para continuamente engullir las voces disidentes y relegitimar la dominación. Considerando esto, tiene sentido el señalamiento de Žizek sobre que mayo del 68 contribuyó a renovar el capitalismo. La crisis de los denominados socialismos reales, y el triunfo global de la democracia liberal, conllevó a una crisis en la izquierda de las nociones que fundamentaban la crítica (lucha de clases, revolución y toma del poder), y a una aceptación generalizada de este triunfo, que reconfiguró la manera de imaginar el camino de la transformación: desde la plena aceptación de la institucionalidad democrática, la interpelación al Estado de bienestar, hasta la “creencia en la posibilidad de socavar el capitalismo global y el poder estatal, pero no atacándolos directamente, sino convirtiendo nuestras costumbres cotidianas –donde es posible “construir un nuevo mundo”, a saber, el caso de los zapatistas (Žizek, 2011: 346). Esta última versión es la que me interesa criticar especialmente, no solo por el profundo goce que le produce a gran parte de los intelectuales sudamericanos, sino porque también opera como un artefacto ideológico sumamente eficaz.

De hecho, en el contexto americano especialmente, el *leitmotiv* predominante de la crítica activista e intelectual contemporánea viene siendo la *indigeneidad* (a saber, las discusiones sobre interculturalidad, identidad, comunalidad, ancestralidad, y un largo etcétera). Esta crítica plantea una combinación entre la forma de la interpelación por derechos al Estado de bienestar y la creencia en un cambio en las costumbres, inspirado en saberes culturales esenciales, como las

vías para socavar al sistema de desigualdad. En esta combinación catastrófica se halla nuevamente la pregunta al gran Otro del discurso histórico: “¿Por qué soy lo que tú me dices que soy?” (Zizek, 2017: 124). Ahora bien, considerando las dificultades que conlleva la tarea de criticar a la ideología dominante, está claro que no se trata de una contradicción evidente. Esto lo señala Charles Hale, en su artículo *Does Multiculturalism Menace?* (2002); basta con observar la prosa activista para comprender que la relación lógica es pensar que la agenda neoliberal se opone a la existencia de formas de vida indígenas: proyectos de infraestructura que amenazan territorios; explotación de recursos naturales; colonizaciones, entre otras dinámicas. El problema es que esta prosa activista es incapaz de comprender que el sistema de desigualdad se vale justamente de la emergencia de una multiplicidad de “resistencias” fragmentadas para llevar a cabo su agenda.

Ésta es una de las principales lecciones que dejaron las revueltas del 68 o, en todo caso, la crítica sobre las mismas. La crisis del contenido de la crítica, aplicada al análisis de lo social, así como a la acción política, que en gran medida era una crisis lógica, considerando el contexto histórico (y, nuevamente, invocando la noción de sentido común de Gramsci), pero que en la actualidad es el principal obstáculo para la elaboración de trabajos de investigación social y de reflexión política serios. Aunque esta meditación final pueda parecer presuntuosa, expresa una preocupación real. Hace algunas semanas, el periódico liberal *The Economist* publicó una nota titulada *El liberalismo es la idea más exitosa de los últimos 400 años*, donde apunta a muchos de los aspectos a los que va dirigida mi crítica en el presente texto: sociedad abierta (Karl Popper), pluralidad, agencia individual, y otras cualidades que continúan vigentes a pesar de la decadencia en la que se hallaría actualmente el ideario liberal. En efecto, la encrucijada en la que nos hallamos en el presente es la de la tragedia moderna, expresada por Raymond Williams (2014): así como hemos reducido la tragedia a la muerte del héroe –a saber, la preeminencia del individuo en nuestros relatos–, también hemos reducido la revolución a crisis y desorden social. El siglo XXI fue, en parte, inaugurado por eventos como mayo del 68: demostraciones, en última instancia, fútiles de indignación y rebeldía, que expresan un discurso histórico que clama por un nuevo amo.

*Recibido: marzo de 2018*

*Aceptado: mayo de 2018*

## Referencias

1. Afari, Janet y Kevin Anderson. 2005. *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. Chicago: The University of Chicago Press.
2. Althusser, Louis. 2010. *La revolución teórica de Carlos Marx*. México: Siglo Veintiuno Editores.
3. Boas, Franz. 1964. *Cuestiones fundamentales de la antropología cultural*. Buenos Aires: Ediciones Solar-Hachette,
4. Clifford, James. 1991. "Sobre la alegoría etnográfica". En: Clifford, James y George Marcus (eds.), *Retóricas de la antropología*, Madrid: Ediciones Júcar, pp. 151-181.
5. Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1985. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
6. ----- 2010. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
7. Evans, Dylan. 2005. *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
8. Foucault, Michel. (1954) 1984. *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
9. ----- (1961) 1998. *Historia de la locura en la época clásica I, II y III*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
10. ----- 2000. *Michel Foucault: un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial.
11. ----- 2007. *El nacimiento de la biopolítica*. México: Fondo de Cultura Económica.
12. ----- (1976) 2007. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo Veintiuno Editores.
13. ----- 2013. *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
14. ----- 2014. *Seguridad, territorio y población*. México: Fondo de Cultura Económica.
15. Frosh, Stephen. 2009. "Everyone Longs for a Master: Lacan and 1968". En: Gurminder K. Bhambra e Ipek Demir (eds.), *1968 in Retrospect. History, Theory, Alterity*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
16. Galindo, María. 2018. "¡A pecar con desenfreno porque Dios está muerto!", *Página Siete*, 28 de marzo, La Paz.
17. García, Álvaro, Luis Tapia y Raúl Prada. 2007. *La transformación pluralista del Estado*. La Paz: Muela del Diablo Editores.
18. Godelier, Maurice. 1976. *Antropología y economía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
19. Gramsci, Antonio. 2008. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
20. Hale, Charles. 2002. "¿Does Multiculturalism Menace?" *Journal of Latin American Studies*, 34(3), 485-524.
21. Hall, Stuart. 2010. *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Quito: Envión Editores/IEP/Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Universidad Javeriana/ Universidad Andina Simón Bolívar.

22. Lacan, Jacques. 2008. *El seminario de Jacques Lacan, Libro 17: el reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
23. Lagasnerie, Geoffroy de 2015. *La última lección de Michel Foucault. Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
24. Li, Tania. 2014. *Land's End, Capitalist Relations on an Indigenous Frontier*. Durham and London: Duke University Press.
25. Lyotard, Jean-François. 2000. *La condición posmoderna: Informe sobre el saber*. Madrid: Ediciones Cátedra.
26. Marx, Karl. (1857) 2011. *Introducción a la crítica de la economía política*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
27. ----- 2003. *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels.
28. Meillassoux, Claude. 1977. *Mujeres, graneros y capitales*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
29. Mintz, Sidney. 1996. *Dulzura y poder, el lugar del azúcar en la historia moderna*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
30. Neri, Juan Pablo. 2018. "Quinua y campesinado. Articulación capitalista en un contexto rural boliviano". Tesis de maestría presentada en el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz-Pliego", Puebla, México.
31. Rivera, Silvia. 2010. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz: Editorial La Mirada Salvaje.
32. Roseberry, William. 1976. "Rent, Differentiation, and the Development of Capitalism among Peasants". *American Anthropologist*, vol. 78, pp. 45-48.  
Disponible en:  
<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1976.78.1.02a00040/full> Consultado el 09/03/2017.
33. ----- 1988. "Political Economy". *Annual Review of Anthropology*, vol. 17, pp. 161-185.  
Disponible en: <http://jstor.org>. Consultado el 09/03/2017.
34. ----- 1997. "Marx and Anthropology". *Annual Review of Anthropology*, vol. 26, pp. 25-46. Disponible en: <http://www.annualreviews.org>. Consultado el 09/03/2017.
35. ----- 2014. *Antropologías e historias*. Michoacán: Colegio de Michoacán.
36. Spivak, Gayatri Chakravorty. 2011. *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
37. Tapia, Luis. 2008. *Política salvaje*. La Paz: CLACSO-Muela del Diablo Editores.
38. Williams, Raymond. 2014. *Tragedia moderna*. Buenos Aires: Edhasa.
39. Wolf, Eric. 2014. *Europa y la gente sin historia*, México: Fondo de Cultura Económica.
40. ----- 2001. *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*. Berkeley: University of California Press.
41. Zavaleta, René. 2008. *Lo nacional-popular en Bolivia*. La Paz: Plural Editores.
42. Žizek, Slavoj. 2001. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
43. ----- 2011. *En defensa de las causas perdidas*. Madrid: Ediciones Akal.
44. ----- 2017. *Porque no saben lo que hace. El sinthome ideológico*. Madrid: Ediciones Akal.