



Revista Guillermo de Ockham

ISSN: 1794-192X

Universidad de San Buenaventura Cali

Frausto, Obed

La política de la catarsis colectiva: el complejo de inferioridad y la lucha por el empoderamiento cultural

Revista Guillermo de Ockham, vol. 20, núm. 2, 2022, Julio-Diciembre, pp. 333-343

Universidad de San Buenaventura Cali

DOI: <https://doi.org/10.21500/22563202.5822>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105373098011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# La política de la catarsis colectiva: el complejo de inferioridad y la lucha por el empoderamiento cultural

## *The Politics of Collective Catharsis: The Inferiority Complex and the Struggle for Cultural Empowerment*

Obed Frausto<sup>i</sup>  

<sup>i</sup> Ball State University; Indiana; EE. UU.

**Correspondencia:** Obed Frausto.  
Correo electrónico: ofraustogati@bsu.edu

**Recibido:** 29/03/2022

**Revisado:** 04/05/2022

**Aceptado:** 09/05/2022

**Citar así:** Frausto, Obed (2022). La política de la catarsis colectiva: el complejo de inferioridad y la lucha por el empoderamiento cultural. *Revista Guillermo de Ockham* 20(2), pp. 333-343.  
<https://doi.org/10.21500/22563202.5822>

**Editores invitados:** Nicol A. Barria-Asenjo, Ph.D., <https://orcid.org/0000-0002-0612-013X>

Slavoj Žižek, Ph.D., <https://orcid.org/0000-0002-1991-8415>

**Editor en jefe:** Carlos Adolfo Rengifo Castañeda, Ph.D., <https://orcid.org/0000-0001-5737-911X>

Coeditor: Claudio Valencia-Estrada, Esp., <https://orcid.org/0000-0002-6549-2638>

**Copyright:** © 2022. Universidad de San Buenaventura Cali. La *Revista Guillermo de Ockham* ofrece acceso abierto a todo su contenido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0).

**Declaración de intereses.** El autor declara no tener ningún conflicto de intereses.

**Disponibilidad de datos.** Toda la información relevante se encuentra en el artículo. Para más información, contactar el autor de la correspondencia.

**Financiación.** Ninguna.

**Descargo de responsabilidad.** El contenido de este artículo es responsabilidad exclusiva del autor y no representa una opinión oficial de su institución o de la *Revista Guillermo de Ockham*.

### Resumen

El anti-humanismo ontológico de Žižek es importante para elaborar una política del inconsciente, pero es necesario transitar a lo cultural y a lo social. Estamos traumatizados ontológicamente, pero también lo estamos cultural y socialmente. Somos sujetos fracturados e incompletos, es por ello, que necesitamos del psicoanálisis para lograr la emancipación. La política del inconsciente es un trabajo colectivo de encontrar el síntoma, el diálogo mutuo y la catarsis colectiva, como sugiere Franz Fanon. En este sentido, es importante trazar la genealogía histórica precolonial que cuestione el presente y que proyecte el futuro siempre mirando desde la perspectiva del explotado. En este artículo se elabora el ejemplo de la figura histórica de la Malinche y el trauma cultural de la palabra *malinchismo* que tiene para los mexicanos y luego se busca una catarsis que posibilite la liberación simbólica de lo colonial.

**Palabras claves:** inconsciente, política del inconsciente, psicoanálisis, catarsis colectiva, Malinche.

### Abstract

Žižek's ontological antihumanism is important to develop a politic of the unconscious, but it is necessary to move to the cultural and social. We are ontologically traumatized, but we are also culturally and socially traumatized. We are fractured and incomplete subjects; that is why we need psychoanalysis to achieve emancipation. The politics of the unconscious is a collective work of finding the symptom, the mutual dialogue, and the collective catharsis, as Franz Fanon suggests. In this sense, it is important to trace the pre-colonial historical genealogy that questions the present and projects the future, always looking from the perspective of the exploited. In this article, the example of the historical figure of Malinche and the cultural trauma that the word malinchismo has for Mexicans is elaborated, and then a catharsis that enables the symbolic liberation of the colonial is sought.

**Key words:** unconscious, politics of the unconscious, psychoanalysis, collective catharsis, Malinche.

En este texto se explorará la idea de la política del inconsciente. Para Sigmund Freud, el inconsciente es eterno, y se estructura más allá de nuestra particularidad histórica y espacial. El inconsciente, también, es conflictivo y antagónico porque las instituciones sociales se oponen al deseo de los individuos (Freud, 2013). El inconsciente es la expresión de un eterno conflicto. Ese conflicto no radica en establecer un límite entre la verdad y la falsedad, sino entre diferentes ilusiones. Louis Althusser comprende la ilusión desde el concepto de ideología. Marx afirmaba que la ideología es un producto de las clases dominantes y, por ello, es posible escaparse de esa amalgama de ilusiones que se esconden en el interés de clase de las élites. Marx consideraba necesario pasar de la conciencia en sí, la ilusión de la clase dominante, a la conciencia para sí, la liberación y la emancipación (Marx, 2014).

Contrario a Marx, Althusser considera que la ideología no se podría eliminar jamás, ni tampoco se imponen ideologías entre clases sociales; más bien, es nuestra condición humana la que requiere de la ideología. Así que siempre habrá una ilusión o una distorsión de la realidad, hasta tal punto, que no solo la realidad está alterada por la ilusión, sino que, en un giro muy similar al kantiano, Althusser afirma que la ideología cuestiona a los individuos como sujetos (Elliot, 1987) o, en otras palabras, nosotros somos ideología. Un magnífico ejemplo sobre esta noción de la ideología es cuando el psicoanalista Jacques Lacan increpó a los estudiantes del mayo del 68, al decirles que no se hicieran ilusiones, que su movimiento político no haría que se convirtieran en sus propios amos, lo único que podrían conseguir es cambiar sus cadenas (Roudinesco, 1993). Lacan cree que siempre necesitamos de un amo, pero preferimos aquel que nos permita gozar de una mejor manera.

¿Si la ilusión y la ideología son tan potentes, cómo es posible hacer una política del inconsciente? En este texto elaboro el siguiente argumento: la política del inconsciente tiene que ser colectiva, en el espacio compartido, donde es necesario apostar por la lucha del sentido común y por la hegemonía de lo sensible y la corporalidad, estableciendo alianzas entre diferentes sectores y mirando hacia un horizonte emancipatorio. Es importante comenzar desde el anti-humanismo ontológico para después transitar a la dimensión cultural y social. Somos seres traumatizados ontológicamente, pero también podemos serlo cultural y socialmente. El psicoanálisis, entonces, se vuelve vital en esas luchas por la emancipación, aunque no solo en la exploración terapéutica individual, sino que es necesario procesar y concebir una clínica de lo colectivo, como fue propuesta por un pensador anti-racista y anti-colonial como Frantz Fanon. La idea es que para generar la catarsis colectiva que nos empodere como comunidad, sí deberíamos reapropiarnos simbólicamente de los procesos históricos, trazando una genealogía que evoque el pasado precolonial y que deleve la espacialidad y los intereses de cada fuente histórica con el propósito de tratar de mirar desde la perspectiva del oprimido.

El objetivo de una ciencia decolonial es, entonces, utilizar los instrumentos de la investigación de la ciencia de lo social como el positivismo lo plantea, pero también es necesario reconocer, esclarecer, explicar y poner explícitamente los prejuicios, los valores y los intereses de los investigadores a la discusión; y lo más importante es dibujar los posibles efectos que cada investigación tiene para afrontar en las relaciones de dominación que hay entre lo colonizador y lo colonizante. Es importante inclinar la balanza a la posición de los colonizados para ayudar catárticamente a enfrentar el complejo de inferioridad cultural y tratar de buscar una ciencia que apele a la justicia social.

## Anti-humanismo ontológico de Žižek

Este texto retoma la perspectiva ontológica del anti-humanismo de Slavoj Žižek. Para el esloveno, el pensamiento posmoderno historicista de Foucault se olvida de la importancia



de la ontología. En cambio, es necesario concebir a un sujeto ontológico desde la óptica lacaniana que reinterpreta al idealismo alemán. El historicismo del llamado *French Theory* enfoca sus esfuerzos a los estudios culturales que despolitizan la economía y centran los problemas en aspectos secundarios como es el feminismo, el derecho de las minorías, el calentamiento global, el racismo y las identidades sexuales (Castro-Gómez, 2015). Žižek critica a Foucault porque concibe a un sujeto que es histórico y en la genealogía se va construyendo históricamente a través de procesos de subjetivación. Esa construcción del sujeto se logra por medio de las técnicas y tácticas de los dispositivos de la sociedad de control. El poder es microcósmico, es en esas relaciones que el poder atrapa al sujeto en toda su estructura. Foucault considera que el poder podría devenir en resistencia, aunque es problemático para el esloveno, porque el sujeto, al estar determinado por los dispositivos disciplinarios, no podría tener un núcleo más profundo que escape del cerrojo de la sociedad de control. De acuerdo con Žižek, entonces, para ir más allá del cerrojo se requiere comprender el sentido del antagonismo que se localiza en lo no-histórico de la estructura trascendental del sujeto. La genealogía no permite captar el antagonismo, por lo que esa genealogía histórica debe ser sustituida por la crítica de la ideología (Žižek, 2001).

Žižek considera que se requiere un regreso a Descartes. Pese a que muchos pensadores han culpado a Descartes por los males de la modernidad, especialmente, por el *cogito* que tecnifica al mundo, el dualismo mente-cuerpo, el predominio de la actividad del pensamiento sobre las emociones, el solipsismo en el conocimiento, el *cogito* asexuado y el excesivo mecanicismo; Žižek descubre en Descartes un profundo intento por trascender la subjetividad. En Descartes se encuentra otra vez la conexión entre el sujeto y la verdad (Žižek, 2014). Žižek ve en Descartes a un sujeto dividido, contrario a lo que los demás cuestionan de Descartes de que promueve un sujeto unificado, reflexivo y basado en la identidad. La fractura del sujeto se puede notar en la primera regla del método cartesiano, la duda metódica, que no la interpreta como usualmente se hace donde la duda da paso a la certeza, en cambio, la regla es la certeza de la duda. En clave lacaniana, Descartes descubre la fractura del sujeto o, en otras palabras, la pulsión de muerte que le impide alcanzar el objeto de su deseo. La duda radica en que no sabe si lo que desea es su propio deseo o el deseo de los otros sobre sí mismo. De acuerdo con Žižek, en Descartes se puede observar que hay una división en el sujeto, de modo que, éste está dislocado, escindido dentro de la estructura interna del deseo. El sujeto ontológico ya no es en sí mismo un *ser pensante*, sino que se convierte en el deseo del otro. El sujeto no se conoce así mismo, sino que siempre él mismo es una imagen distorsionada de otros. Žižek ve aquí a un ser humano afrontando un enorme vacío, es decir, la ontología del anti-humanismo. Es mejor concebir al ser humano no como superior o como un ente con potencial eterno e inmortalizado, sino como un sujeto dislocado: en vez de pensarnos como hijos de Dios, sería mejor pensarnos que somos un mero pedazo de mierda de Dios. Žižek preocupado por el relativismo cultural, hace un llamado nuevamente a una dimensión ontológica del absoluto del sujeto que está en el pensamiento del idealismo alemán, usando a Lacan como una herramienta filosófica (Wright, 1999). Pero este no es un simple regreso, sino una reactualización desde la mirada de Lacan, donde se enfatiza la pulsión de muerte que genera un sujeto traumatizado y desde la misma negatividad exista todavía una posibilidad (Žižek, 1993).

Žižek reconoce que es Kant quien observa la fractura. Con el giro copernicano del pensamiento, Kant propone que se debiera de dejar de conceptualizar sobre la estructura del mundo para dar paso a la reflexión de las representaciones del sujeto epistémico trascendental. Žižek interpreta que Kant fue mucho más radical todavía, pues no solo puso a girar al mundo alrededor del sujeto, sino que es el sujeto el que gira alrededor del vacío. Sin la posibilidad de una síntesis, el sujeto percibe la grieta (Žižek, 2012). El vacío es siempre la ilusión, una ilusión que es necesaria para el ser humano, es decir, que la ilusión

o la ideología es trascendental. Por lo tanto, Kant ya había pensado como Althusser que el ser humano es un animal ideológico. Por lo tanto, el sujeto es la negatividad en sí misma. La ontología del sujeto es su incompletitud. Kant se refugia en la síntesis trascendental y no quiere ver más la incompletitud del ser humano y es Schelling quien va más allá e intenta materializar ese descubrimiento comprendiéndolo en la génesis ontológica o pre-ontológica o a-histórica, desde el punto cero. La reflexión de Schelling inició con una pregunta recurrente que se hacían los teólogos de inicios del siglo XIX: ¿Qué estaba haciendo Dios antes de la creación? Schelling afirma que Dios no era un Dios todavía, sino que estaba haciéndose uno. Por lo tanto, Dios no era más que una pulsión, un deseo de su objeto que era convertirse en Dios.

Hay una fisura en el sujeto divino mismo. Dios quiere hacer al mundo y el hecho de que desea hacerlo, lo deja en la fisura entre el deseo y el objeto del deseo. Así que Dios mismo es un ente trastornado, traumatizado. ¡Dios está loco! (Žižek, 2013). Dios y el ser humano están traumatizados desde su ontología, debido a que tienen que reprimir sus instintos. Sin embargo, ese primer momento no puede ser histórico o en otras palabras el instinto de muerte no puede ser concebido históricamente (Žižek, 1997). A pesar de que este trauma se naturaliza, Žižek no es un nihilista, todavía cree en la emancipación. Pero esta emancipación no va a llegar por las capacidades cognitivas ni afectivas del sujeto, sino porque la estructura de la ilusión es sumamente frágil y la posibilidad puede abrirse en cualquier momento. En el momento que aparece la libertad, pero no es una libertad que está completamente estrangulada por el mundo mecánico de las causas y efectos. La libertad de Schelling es pre-ontológica. Antes de las relaciones causales, en un primer momento, estaba la libertad, del mismo modo que Dios es libre de crear al mundo sin apelar a un fundamento. La libertad, entonces, es una ruptura, una forma de negar todas las razones y una interrupción de la temporalidad histórica. El orden Simbólico es alterado cuando una fuerza exterior produce la fractura. Pero la dislocación es desordenada y, por ende, la libertad es traumática porque conlleva el horror y el terror se vuelve un monstruo y se despliega con el instinto de muerte (Johnston, 2008). Después de esta irrupción se volverá a poner otro orden Simbólico. La injusticia, el sufrimiento, la crueldad y la violencia jamás se terminarán y se volverán a reinstalar en ese nuevo orden. Con respecto a la dimensión política, Žižek se sirve de Hegel, pues, según él, es quién más reflexiona sobre la inconsistencia ontológica de la realidad y la negatividad del sujeto. Según Žižek, Hegel descubre que la negatividad se volvió antagonismo porque el ser humano está enfermo de muerte y por más que se intente, jamás va conciliar sus antagonismos. El ser humano no podrá ser feliz ni la sociedad jamás podrá ser justa. Contrariamente a lo que se considera, Hegel no quería encontrar una conciliación, sino que su dialéctica es entender que el antagonismo es irreconciliable. El anti-humanismo de Hegel es decirnos que el ser humano no es la luz, sino que es la noche del mundo (Žižek, 2014a). De acuerdo con Žižek, en realidad, Hegel ve que la razón no es el cemento del mundo, sino que es la locura. La dialéctica no es la superación de la negación por medio de la identidad en su tercera fase, sino que es la radicalización del segundo momento cuando hay una negación de la primera identidad. La fisura y la fractura se expresan con el psicoanálisis en la psique o en el inconsciente donde se aloja algo disfuncional en el instinto de muerte. Žižek considera que por esa razón todo momento de emancipación vendrá de la negación, de una nueva fractura, expresada en un acto no democrático, sino en la catástrofe de la violencia (Žižek, 2001).

## Más allá del activismo pasivo

La política del inconsciente que propongo no solo evoca el ámbito de la ontología como Žižek, también refiere a otras dimensiones como la epistemología, la política, la



subjetividad, lo histórico, lo cultural y lo social. Aunque en este ensayo se quiere desarrollar la parte cultural, que se verá en la sección sobre la mujer náhuatl traductora Malinche. Considero que el anti-humanismo que propone el esloveno es muy importante. Se retoma ese anti-humanismo, especialmente, para matizar la actividad política como una labor de auto-crítica constante que nos ayude a negar nuestra propia perspectiva, evocando un tipo de humildad, con el propósito de traer las piezas del rompecabezas –las perspectivas de otros– que faltan para tener una mirada que dispute la hegemonía y exprese lo democrático colectivo en su forma de antagonismo político y que vaya más allá de lo humano. Sin embargo, me pregunto ¿Existe un antropocentrismo en el anti-humanismo de Žižek? Pese a que el ser humano se muestre más humilde por su trauma natural, sigue siendo el único ser con capacidad de deseo y porque tiene esa capacidad, le permite pasar de fantasma en fantasma hasta mutarse y convertirse en fantasma de sí mismo que se diferencia, como la paradoja de Zenón, que nunca alcanza el punto de destino o, en este caso, el deseo. El ser humano no necesariamente tendrá una mejor posición por su condición de humano; sin embargo, es el único que puede reconocer que desea y tiene la posibilidad de abrazar su síntoma para atravesar el fantasma. No es que haya una continuidad entre los diferentes Gran Otros y por eso no puede ser histórico ni subjetivado, pero es el ser humano la única especie que puede cambiar de amo. Por otro lado, es verdad que para el psicoanálisis no hay algo afuera de nosotros o afuera de la ilusión, el Gran Otro de lo “real” del capitalismo construye diferentes tipos de ilusiones. Aun así, sí hay una ilusión predominante en el capital que es el hedonismo cínico que te impulsa a gritar en el interior o en el exterior: ¡goza y disfruta! Existen diferentes formas de hedonismo, quizá hay otras formas hedonistas más equilibradas o menos cínicas, resistentes o incluso hasta antagónicas. Pese a que esto podría parecer un relativismo porque hay distintas ilusiones. Žižek todavía cree en el universalismo abstracto o una política de la verdad; es decir, que hay una conciencia en el hecho de que es necesario reconocer que la ilusión es una forma de ilusión. Pero también hay una revolución o un acontecimiento. Para Žižek, hay una mejor ilusión que es mejor que otra ilusión: la ilusión que se fractura.

Estos dos aspectos presuponen una noción del héroe, quien es aquel que descubre al fantasma y por descubrirlo lo vuelve más oscuro, para decirlo de algún modo, en medio de la oscuridad. Žižek usa el ejemplo de la película *Matrix* para explicar la importancia de una forma de lucha como quietismo activo que espera el momento del acontecimiento. Žižek considera que el capitalismo es como la matrix que constantemente se recarga. La matrix es como si fuese el Gran Otro lacaniano, que reproduce nuestra energía libidinal y, del mismo modo que en la película, se podría decir que somos baterías (Žižek, 2005). Para Žižek, no son dos píldoras como en la película, sino que hay una tercera que si la tomamos nos permite mirar que nosotros pedimos y exigimos la ilusión del fantasma. Necesitamos del capitalismo para que nuestra energía libidinal se acelere con el goce y el consumo. Aunque sabemos que el capitalismo produce destrucción en la naturaleza y miseria en la sociedad, no queremos hacerlo derrumbar porque preferimos consumir el goce. Žižek cuestiona el activismo político ambientalista, feminista, anti-racista, de diversidad sexual porque considera que es una nueva forma de satisfacer el goce, en el sentido de que quiere cambiar todo para que todo quede igual con su goce (Žižek, 2004). El capitalismo nos da sentido en el ámbito ontológico y es, por ello, que no se quiere confrontarlo porque se enfrentaría uno al vacío ontológico.

Lo que Žižek propone es que si no hay un evento o un acontecimiento catastrófico del capitalismo lo mejor es no hacer nada. En lugar de disputar la hegemonía del discurso y de sentido común, lo mejor sería dar la vuelta. Porque si decidimos disputar la reproducción ideológica del sistema que nos demanda a hacer algo para llenar nuestro vacío ontológico, al involucrarnos en esas luchas, lo único que hacemos es seguir alimentando



nuestro goce y nuestro consumo (Žižek, 2006). De modo que no deberíamos hacer nada por reciclar, comprar local, reducir la huella de dióxido de carbono, apoyar a organizaciones comunitarias o, incluso, hasta participar en movimiento sociales, etc., debido a que alimenta la ideología dominante.

Žižek, siendo un marxista, considera que las contradicciones internas del sistema provocarán su fractura y su colapso. Lo mejor, entonces, es esperar a ese momento, al acontecimiento. En el acontecimiento, el mundo se desestructura, emergiendo uno nuevo que nada tiene que ver con el anterior. El acontecimiento no es producido por los sujetos, sino que aparece y cuando aparece ahora sí los sujetos y los colectivos se subjetivan por la verdad del acontecimiento. El acontecimiento siempre es violento y no es pacífico. Aquí Žižek hace uso de la noción de la violencia de Walter Benjamin que hace una distinción entre violencia mítica y violencia divina. La violencia mítica es la violencia que se infringe con el derecho y por las instituciones del *statu quo*. La violencia divina es una violencia renovadora o revolucionario que transforma el *statu quo* y provoca un nuevo comienzo, pero es necesario recordar que este tipo de violencia es milagrosa; es decir, es un llamado personal o una conversión cuasi-religiosa o milagrosa y no es objetiva o cuantificable (Žižek, 2008). Así, la política, en el acontecimiento, no es el arte de lo posible, sino que la política es reventar las coordenadas de lo que se considera posible. Žižek piensa que el momento emancipatorio no es un acto democrático,<sup>31</sup> ni que lo democrático puede acceder a la universalidad ni mucho menos a la relatividad.

La universalidad es una categorización abstracta donde se devela al Gran Otro. Esto podría ejemplificarse con el debate entre Žižek y Walter Mignolo. Žižek le cuestiona el pensamiento decolonial que tiende a negar la universalidad occidental europea catalogándola de eurocéntrica. Esto es un error, pues lo que debería hacer el pensamiento decolonial es abrazar y apropiarse de la universalidad europea para mostrar que hay algo afuera. El ejemplo utilizado por Žižek es el de Malcom X, quien decidió llamarse X porque su apellido es una incógnita, pues no sabe cómo se llamaban sus antepasados esclavos que fueron obligados a dejar África para arribar al continente americano. Jamás se podrá saber su nombre original de la familia de sus antepasados, así que Malcom X cuestiona el uso del apellido anglo-americano que le dieron los colonizadores “Little” y lo borra, suplantándolo con una X. Ese acto es ir más allá de la universalidad que es impuesto por los dominantes y ver lo que está afuera. Pese a que Castro-Gómez está de acuerdo con Žižek en no abandonar la universalidad y, quizá Mignolo no niega del todo la universalidad con su propuesta de la pluriversalidad con conectores y con un pensamiento fronterizo localizado; ambos le cuestionan a Žižek que la universalidad sigue siendo una construcción hegemónica (Mignolo, 2011). Mignolo afirma que el pensamiento es siempre localizado, así que considera necesario pasar del pensamiento cartesiano del *pienso luego existo* a un *yo soy desde donde yo estoy* que reivindica el espacio y un tiempo limitado. Si ponemos esta idea del pensamiento situado y localizado en la ontología del sujeto fisurado en Žižek, se podría afirmar que el pensamiento del esloveno siempre parte desde un lugar en específico o desde una posición o un privilegio específico. Sin embargo, develarlo no es importante para este ensayo. Se concuerda que todavía hay que apostar por la universalidad a través de la lucha en el discurso y en las prácticas del sentido común desde la hegemonía de Gramsci. El concepto de hegemonía refiere a la posibilidad de entablar puentes entre diferentes grupos que tienen distintas identidades. Lo universal no está dado siempre, sino que también es un proceso de construcción por

31. Es importante hacer notar que Žižek ha cambiado su posición, pues era un crítico de las propuestas de la democracia radical de Laclau, Rancière y Badiou. Sin embargo, en algunas entrevistas recientes considera que la lucha por la democracia no es posible desde el marco liberal, sino que es posible desde lo que es considerado privado: la familia, el espacio de trabajo, etc. (Žižek, 2019).



medio de la negatividad, la contradicción y la complementariedad. Se requiere balancear o equilibrar el instinto de vida y muerte especialmente en la dimensión política para evocar a la posibilidad. Los dos instintos se contraponen y puede que los dos choquen, la colisión provoca la imaginación humana de transformación o la unidad que contiene sus propias contradicciones y sus complementariedades armoniosas y conflictivas. Esto se expresa en la política, en formas democráticas de la comunidad que aspiran a producir una catarsis colectiva que permita establecer puentes y vínculos con diferentes sectores para producir una fuerza antagónica política. En cuanto a la política, la posición de Žižek nos desempodera como comunidad o grupo político. Al llevarlo al nivel ontológico trascendental, se vuelve a caer en la supremacía del sujeto. Un sujeto peleando de manera solitaria con su fantasma, esperando hasta que el acontecimiento llegue y cuestionando a otros que intentan escapar. ¿Cómo saber que este sí es el acontecimiento? El sujeto necesita entrenamiento constante para que pueda actuar acorde en el momento del acontecimiento. La lucha por lo hegemónico es una forma de entrenamiento para que cuando llegue el momento y el acontecimiento, los sujetos y los colectivos estén listos. Es por ello que no es inoportuno que cada quien desde su identidad luche por reivindicar su causa, sin olvidar que es necesario tejer puentes con otras identidades para comenzar a mirar juntos que el problema es el capitalismo. Además del trauma ontológico, también existen otros tipos de traumas como el trauma cultural, social e individual. El trauma cultural produce una fisura radical en sociedades colonizadas o que han sido explotadas, que se expresa con la doble conciencia; es decir, una conciencia en conflicto donde se interioriza la mirada del colonizador y el complejo del colonizado.

## Trauma cultural: ¿Malinche heroína o traicionera?

Ahora se explicarán las diferentes interpretaciones que existen alrededor de la idea de un trauma cultural en la cultura mexicana que viene desde la Conquista. En el 2021, cobró más fuerza la discusión porque se cumplieron 500 años de la caída de Tenochtitlán. Aunque el evento fue discutido más en el terreno histórico, en el ámbito de la apropiación cultural de la Conquista, y en especial, la interpretación de la Malinche: hay dos posiciones encontradas. Una que la concibe como una heroína y la otra que la considera una traicionera. La posición de traicionera se construyó en el siglo XIX con la conformación del Estado-nación en México. Octavio Paz, en su estudio *El laberinto de la soledad*, digamos que aceptó la posición de Malinche como culpable, pero más que nada humillada por las circunstancias. Su tesis es que la Conquista nos dejó traumatizados. Paz considera que el trauma surge en la humillante violación sexual y simbólica del español sobre la mujer indígena. Por ello cobra sentido la carga simbólica que trae la palabra “chingar” particularmente en nuestro lenguaje. Somos “hijos de la chingada”, somos hijos de la Malinche quien fue ultrajada, humillada, ofendida y traicionada. El mexicano es hijo de una madre indígena violada y de un padre español que lo ha abandonado. Ahí se encuentra el secreto de ese infinito laberinto de la soledad y de desarraigo del mexicano (Paz, 1992).

La interpretación de Bolívar Echeverría es más optimista sobre el papel que desempeña Malintzin en la Conquista. Ella tiene un papel protagónico al ser intérprete y consejera, es ella quien finalmente improvisa para lograr este encuentro de singularidades, de detalles o de atisbo entre los líderes políticos de cada mundo cultural, entre el tlatoani, los jefes de las comunidades y el explorador. Es ella quien tiene el ingenio para consumir el diálogo, los acuerdos, las alianzas y los pactos entre aquellos excluidos y sometidos por el gran imperio mexica, los tlaxcaltecas y zapotecas y los españoles. Es ella quien consume el encuentro de dos cosmovisiones diametralmente distintas (Echeverría, 1998). Por un lado, los españoles que ponían acento en el artefacto técnico –la carabela, la brújula, el



cañón y la bayoneta—, en el dominio de las grandes bestias de carga —el caballo— y en el bizarro interés por los metales preciosos. Por el otro, el amerindio, que tenía una inmensa devoción extramundana del universo y de su cotidianidad, buscando incesantemente el balance de su mundo con lo natural. Es interesante ver cómo gradualmente sufre una metamorfosis el rol de Malinche en la Conquista, pues de comenzar siendo el objeto, la doncella, el producto regalado a los españoles para consumir la paz en la batalla de la ciudad de Potonchán —lo que hoy conocemos como Tabasco—, eventualmente se convertiría en el sujeto, en la dadora de sentido, en la dadora de lenguaje y de comunicación. Es en Veracruz donde Cortés descubre que ella habla náhuatl y, entonces, se convierte en el eslabón fundamental de la cadena del lenguaje entre los mexicas y los españoles. Ella traduce del náhuatl al maya y Melchorejo —un español que vive al menos tres años en una comunidad maya— traduce del maya al castellano. Más allá de tener sólo un papel de traductora, por su conocimiento de la cultura mexica, también fue consejera e informante de las prácticas y de las costumbres de los pueblos amerindios. Fue tal su papel que incluso los amerindios se dirigían a Cortés como el Malinche y entre los españoles, especialmente en el escrito de Bernal Díaz se le llama “doña”. Desde esa nacionalista narrativa histórica que ponen a Malinche como una traidora, se usa coloquialmente la palabra *malinchista* como sinónimo de aquella persona que vanagloria lo extranjero sobre lo local, sobre lo mexicano. Sin embargo, se requiere proyectar una figura de Malinche de manera distinta a como se ha hecho. Esto para definir lo mexicano, en otros términos, no ya como el solitario y desarraigado que no puede triunfar en la vida —un hijo de la chingada—, sino como aquel que puede ser un protagonista de la historia, como aquel dador de sentido, como alguien que se emancipa. La visión de Echevarría nos podría llevar a pensar lo opuesto de la idea de Octavio Paz: ella era una “chingona”, aquella quien “chinga”, quien propone una visión, quien propone formas de actuar e incluso hasta una forma de pensar. Podríamos concebirnos entonces como “hijos de la chingona”. Para la perspectiva de este texto, la alianza, el acuerdo, el pacto político es lo que hace triunfar el proyecto de la Conquista, pero no fue una conquista de un pueblo sobre otro, al menos en un comienzo, por el contrario, el triunfo al final es logrado por los insurrectos, por los excluidos, por los dominados, por los sometidos tlazcaltecas y los zapotecas de Cempoala; encontrando un momento perfecto de la emancipación en la casual entrada de los españoles en el escenario histórico. Fueron los indios —más una centena de españoles, y por qué no decirlo y los virus— los que vencieron a ese corrupto imperio azteca. Fue la alianza política la que consumó la derrota de ese ascendiente imperio que imponía. Se cuestionará quizá que al final este espacio de aparición, como diría Arendt, desaparecería con la colonización y la imposición de la cultura española sobre la amerindia. Sin embargo, hay una perspectiva emancipadora que deberíamos rescatar del lado español y que se ha evaporizado de nuestra memoria. Ese proyecto alternativo que se encuentra en San Bernardino de Sahagún, Alonso de la Veracruz y Bartolomé de las Casas, el cual sostiene que es necesario una simetría cultural, donde se puede dar el reconocimiento al excluido, al indio.

Ese proyecto ya se encontraba en Hernán Cortés. Es bien sabido que la historia le ha dado un papel de villano. Sin embargo, es un tanto interesante que José María Vigil —prolífico humanista del siglo XIX, fundador de la Biblioteca Nacional y profesor de la Escuela Nacional Preparatoria—, en el quinto tomo de *México a través de los siglos* —primera enciclopedia histórica de México, editada por Vicente Riva Palacios—, lo reivindica. Cortés no era un hombre de su tiempo, él ya había pensado la separación de la Iglesia y del poder del Estado, tenía ya un proyecto secular para la Nueva España, adelantándose algunos siglos hasta la consumación del Estado secular, en el siglo XIX. Además de este secularismo, en Cortés se evidencia el proyecto del reconocimiento amerindio en el que se



encuentra la reivindicación de estos pueblos. En su propia experiencia, él pudo interiorizar, comprender, vivir y respetar las costumbres de los amerindios. Algunos de sus múltiples hijos fueron mestizos, consumando un fruto que supone literalmente un sincretismo racial, pero que a su vez gradualmente pudo mirar y concebir una especie de sincretismo simbólico en el que convivan armónicamente las dos culturas. Él no estaba de acuerdo en el proyecto de las órdenes religiosas católicas que querían imponer una cultura, una lengua, una religión, consumada en la grotesca construcción de iglesias barrocas sobre los templos religiosos indígenas. Quizá su álgido juicio de residencia, en el que apenas se le reconocía cierta gloria en la Conquista por parte de la Corona y el hecho de que al final murió solitario y abandonado, muestra que ese proyecto de convivencia simétrica de las culturas quedaría en el olvido, dando paso a la evangelización de la nueva España, donde se impone ese cristianismo hipócrita que justificó el maltrato, la explotación y el sufrimiento de los indígenas y que sólo supuso la imposición de un pueblo sobre otro. Definitivamente tendríamos que reivindicar la figura de estos personajes, traerlos a la memoria para hacer brotar un pasado que está ahí, que siempre estuvo ahí, con el que podemos descifrar el camino o, más bien, encontrar la salida de ese infinito laberinto de la libertad. Es necesario considerar que el papel de los amerindios fue activo en la Conquista, es verdad que el liderazgo siempre fue el de Hernán Cortés bajo la lógica de “divide y vencerás”, “únete con sus enemigos y vencerás”. Es difícil decir con certeza que tanto influyó la epidemia que trajeron los españoles para determinar en resultado de la guerra, pero es suficiente con decir que fue devastadora para los amerindios. Después de haber vencido, los españoles impusieron una colonia por la fuerza y la violencia física y psicológica en donde se instauró una sola lengua y una religión y donde se explotaron los recursos de esta tierra a través de relaciones de subordinación y explotación contra los amerindios. Siempre hubo formas de resistencia por parte de los pueblos indígenas a través de las armas en las zonas de difícil acceso territorial y también con los sincretismos y abigarramientos culturales, los silencios y los juegos lingüísticos de los dominados. Siempre hubo resistencia silenciosa y activa. Pero también nos dejó un trauma que tenemos que afrontar.

## Psicoanálisis cultural

La forma más apropiada de pelear con nuestros fantasmas es colectivamente y Frantz Fanon nos permite comprender de mejor manera este fenómeno. Se podría aceptar la idea de que todos los seres humanos estamos traumatizados de alguna u otra forma por las luchas entre los instintos naturales y su forma de culturalización. Pero a nuestro trauma original se añaden otras expresiones del trauma como el cultural, social, etc. El psicoanálisis es una disciplina necesaria y fundamental para afrontar esos complejos.

El psicoanálisis de Freud es un trabajo terapéutico que busca localizar las causas del síntoma. En la psique humana se aloja lo disfuncional, una forma de destrucción básica que emerge desde el instinto de muerte. Se requiere el esfuerzo y el trabajo de un hermeneuta que ayude al paciente a descifrar las conjeturas de la mente y del inconsciente que se expresa en un síntoma; es decir, lo que irrumpe en el sujeto como una dislocación de la normalidad y se expresa en sueños, pensamientos suicidas, actos fallidos, chistes y comportamientos anormales. Freud considera que hay que ir a las primeras etapas de la formación ontogénica o filogénica. Si el paciente es capaz de nombrar su síntoma, enfrentarlo y resignificarlo, el síntoma finalmente desaparece. En el caso de Lacan, el síntoma no desaparece aun cuando se ha encontrado las razones que lo producen. El síntoma no es la expresión de algo que está oculto al sujeto, sino que el síntoma es la expresión de su propio goce. Para Lacan, no es posible eliminar el síntoma, sino que lo mejor para

el paciente es que se identifique con el propio síntoma, porque el deseo siempre viene de los otros. Cuando observas que el goce de tu propio deseo no te pertenece, sino que se origina en el deseo de los demás, entonces, atraviesas el fantasma y podrá colapsar la propia subjetividad.

Frantz Fanon propone que el psicoanálisis es importante para resolver los traumas sociales y culturales. Fanon considera que hay un complejo del colonizado que se produce por los procesos socio-culturales de la colonización que emerge como un complejo de inferioridad. Esto lo observó y lo vivió en Argelia cuando en medio de la guerra civil trató casos deleznales como violaciones sexuales, violencia, muertes, asesinatos, pérdidas humanas de familiares, vecinos, de personas de la comunidad. Todo ese proceso de una violencia sistémica y de abusos a la dignidad humana produce traumas y se expresan en complejos de inferioridad. Sin embargo, Fanon reconoce que la violencia puede producir una forma de resurrección, o una nueva forma de vida renovada (Fanon, 2008). El complejo del colonizado se expresa en interiorizar el odio del colonizador por parte del colonizado. En este sentido, tienes tu propio enemigo en el interior, pero además socialmente existe un racismo colonial en donde los otros y sus prejuicios te persiguen en todos lados. El psicoanálisis juega de una manera terapéutica en el sentido de que es importante darse cuenta que tu deseo es el deseo del otro colonizador. Atravesar el fantasma, para el colonizado, sería darse cuenta que el colonizador tampoco sabe cuál es su deseo y también que es un sujeto traumatizado. Fanon considera fundamental revelarse contra el deseo interiorizado del colonizado, pero de una forma colectiva a través de la catarsis común, donde esa energía de violencia es canalizada y es expresada en la reconstrucción de las historias de los colonizados. El propósito es eliminar lo que nos avergüenza, nuestra propia raíz, lo nuestro. Es la capacidad de rechazar todo lo que nos oprime y nos somete. Fanon considera importante retomar las tradiciones y expresiones del pasado precolonial, pero no como un objetivo final, sino como un medio para recontar la historia y lograr empoderar a una población y superar el trauma cultural. En conclusión, es fundamental partir del anti-humanismo, es decir, aceptar que cada uno está lidiando con sus propios traumas, ya sean culturales, sociales, ontológicos, etc. La política debería ser un espacio compartido donde juntos enfrentamos y logremos resignificar esos complejos y los síntomas que nos persiguen.

## Referencias

- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal.
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- Elliot, G. (1987). *Althusser: The Detour of Theory*. Verso.
- Fanon, F. (2008). *Black Skin, White Masks*. Trans. Richard Philcox. Groove Press.
- Freud, S. (2013). *Five Lectures on Psycho-Analysis*, Trans. Stanley Hall. Digireads.
- Johnston, A. (2008). *Žižek's Ontology. A Transcendental Materialist Theory of Subjectivity*. Northwestern University Press.
- Marx, K. (2014). *La ideología Alemana*. Trans. Wenceslao Roces. Akal.
- Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity*. Duke University Press.
- Paz, O. (1992). *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica.
- Roudinesco, É. (1993). *Jacques Lacan*. Fayard.
- Wright, E. (eds.). (1999). *The Žižek Reader*. Blackwell Publishers.



- Žižek, S. (1993). *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Duke University Press.
- Žižek, S. (1997). *The Abyss of Freedom. An Essay by Slavoj Žizek and the Complete Text of Schelling's Die Weltalter*. Michigan University Press.
- Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós.
- Žižek, S. (2004). *Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin*. Akal.
- Žižek, S. (2005). Matrix, o los aspectos de la perversión. En: *La suspensión política de la ética*. Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (2012). *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Verso.
- Žižek, S. (2013). *El resto indivisible*. Ediciones Godot.
- Žižek, S. (2014). *Absolute Recoil. Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. Verso.
- Žižek, S. (2014a). *Acontecimiento*. Sexto Piso.
- Žižek, S. (2006). A Plea for Passive Aggressivity. En: *The Universal Exception: Selected Writings*, vol. II. Continuum.
- Žižek, S. (2008). *Violence. Six Sideways Refections*. Picador.
- Žižek, S. (2019). La democracia es el enemigo. En: *Bloghemia*, 6 de noviembre de 2019 <https://www.bloghemia.com/2019/11/la-democracia-es-el-enemigo-por-slavoj.html>