

Capítulo I

ACERCA DE LA IDEOLOGÍA

¿POR QUÉ VOLVER A ESTE CONCEPTO?

Diversos análisis teóricos han considerado en los últimos años la necesidad de abandonar el término *ideología*, dado que lo social ha sido pensado como espacio discursivo (Laclau y Mouffe, 2004) y puesto que las prácticas sociales construyen objetos, conceptos, técnicas y formas de subjetividad (Foucault, 1988). Desde esas perspectivas, la ideología caracterizada como “falsa conciencia” nada aportaría y, más aún, tal concepto se sostendría sobre una escisión ficticia entre la superestructura jurídico-política y la infraestructura económica.

Afirmar que la ideología es una “falsa conciencia” significa aseverar también la contracara de esa falsedad: que hay una verdad objetiva en la cual es posible una adecuación entre sujeto y objeto en la proposición. En la vulgarización de los textos de Althusser, esa falsa conciencia sería un producto construido en los Aparatos Ideológicos del Estado (en adelante AIE), propios de la superestructura jurídico-política, y determinados en “última instancia” por la infraestructura económica.

Este trabajo intenta mantener el concepto de *ideología* sin caracterizarlo como “falsa conciencia”, y sin establecer una escisión ontológica entre el orden económico y el político. La valorización del concepto de *ideología* tiene como fin avanzar teóricamente en la comprensión de diversos procesos: en primer lugar, nos permite vislumbrar de qué modo

el ser que nace de un vientre humano se *hominiza* no sólo por razones biológicas, sino también culturales. En segundo lugar, nos posibilita comprender cómo y por qué en el proceso de *hominización*, los mecanismos positivos o productivos del poder, desarrollados en dispositivos, constituyen *ideales subjetivos*. En tercer lugar, nos ayuda a evitar el cinismo (Žižek, 2003b) que sabe de la dominación de unas fuerzas sociales sobre otras y que, sin embargo, las sostiene y naturaliza. En cuarto lugar, nos permite analizar cómo los mecanismos del poder son espacios de lucha que transforman y son transformados por las subjetividades individuales y colectivas (también constituidas en ellos) en diversos momentos de la historia. En quinto lugar, alumbra la comprensión de procesos donde, a veces, grupos humanos en situaciones de extrema vulnerabilidad adhieren a propuestas de carácter autoritario. Finalmente, nos permite revisar una cierta concepción de la subjetividad en la que esta aparece como un mero “producto” pasivo, para repensarla como un proceso activo y constructivo, un “hacerse” en las prácticas.

LA IDEOLOGÍA Y EL PROCESO SOCIAL DE HOMINIZACIÓN

El concepto de *ideología* permite comprender el fenómeno de hominización que *transforma a la carne nuda en un sujeto humano*, a través de un proceso que no supone una mera y pasiva incorporación de esquemas sociales. Este posibilita pensar, por el contrario, que la subjetividad se constituye imbricada en el contexto cultural en un juego activo de relaciones siempre abierto. Nos acerca a la idea de que los humanos no somos un puro espíritu, ni tampoco un cuerpo-máquina, sino un cuerpo que se constituye como histórico, deseante, creativo, a la vez colectivo y singular.

Los procesos en los que la ideología se materializa son prácticas concretas. En ellas, la carne nuda se transforma en sujeto humano; y en esta transformación, el sujeto va tomando conciencia de sí y de su mundo. Pero esta conciencia jamás es transparente. Ella se conforma de modo tal que la vinculación del sujeto consigo mismo y con sus condiciones de existencia supone siempre algún elemento de carácter *imaginario* (Althusser, 2003: 139; Žižek, 2003a; 2003b).

Esa relación imaginaria se produce porque el tránsito hacia la condición humana se realiza desde una carne inacabada, desgarrada en dolores y fríos, que necesita de la presencia de otro quien durante un largo período de la vida no sólo atiende a las necesidades, sino que allí, con su presencia amorosa, va constituyendo un mundo (como horizonte de significaciones) y una identidad, que logran cierta estabilidad frente al desgarramiento inicial del nacimiento. Quien se ocupa de la dolorosa demanda del cuerpo infantil sometido a estímulos desagradables es quien coloca los primeros significantes a las demandas de ese cuerpo –se trata de quien cumple la función materna, que a su vez reenvía a la

función paterna. Así se comienza a ordenar el mundo en un tiempo y un espacio en el que el cuerpo empieza a vivenciarse como una imaginaria totalidad que se mantiene a través de los cambios (Lacan, 1978; 1997).

Esa desgarradora vivencia primordial es resignificada en situaciones posteriores de desamparo e incertidumbre, como las que atraviesa la mayor parte de las poblaciones en América Latina (AL). Frente a ellas surge la *angustia* como temple de ánimo del que no se puede huir, y que sólo se calma con la presencia del otro capaz de confirmar la propia identidad con su mirada y su palabra. Es esa primaria indefensión uno de los fenómenos que anida en diversas situaciones y procesos políticos que llevan a los sujetos a identificarse con figuras e ideas que ofrecen la primera condición de todo acto político: *la promesa* de que las carencias serán salvadas y que una comunidad armónica cancelará el dolor. El proceso tiene sus raíces en el hecho de que la indefensión primaria de la carne prehumana no puede transformarse sin la presencia del *semejante* (Lacan, 1997).

Pero los significantes que la madre pone al grito del infante son los que ella misma ha tomado de su cultura. Ellos constituyen los primeros modelos de relación humana. Ellos conforman el prototipo inconsciente de personajes que orienta la forma en que el sujeto aprehende a los demás y su relación con ellos. Se trata de un clisé relacional que se elabora a partir de los primeros vínculos con el ambiente familiar. Ese modelo de relaciones se va articulando a partir de la forma en que cada sujeto atraviesa, en sus condiciones culturales, los momentos genéricos de la especie humana, tales como el amamantamiento o el destete. Ese esquema de relaciones fue denominado por Jung *imago*, y de él lo toma Lacan. La *imago* es el efecto que ejercen sobre el sujeto esas situaciones en las que las necesidades naturales se entrelazan con la cultura de modo tal que ya no podemos decir que en el hombre hay algo estrictamente "natural". Así, desde los primeros momentos de la vida, el bebé humano va conformando un esquema imaginario de relaciones, un clisé estático a través del cual se vinculará a los otros y consigo mismo. La *imago* es un esquema de relaciones intersubjetivas, establecido a nivel inconsciente. Ese clisé se manifiesta en sentimientos, conductas e imágenes a lo largo de la vida (Lacan, 1997: 26-29). Se conforma desde el nacimiento –o aun antes, en los deseos parentales hacia el hijo que viene–, moldeado en los códigos de la cultura a la cual se pertenece. Pero al mismo tiempo no es jamás su exacta réplica, pues él se configura desde una inevitable otredad que se va diferenciando del cuerpo materno y va estableciendo singulares significaciones que intentan, de modo siempre fallido, colmar todo aquello que experimenta como desasosiego, carencia, dolor.

La larga sensación de malestares y la presencia de otro que intenta (siempre vanamente) colmar las carencias que expresa el grito hacen

que paulatinamente *emerja la sensación de vacío*, de desgarramiento, y el impulso a suturarlo de algún modo. Es a partir de esta sensación de carencia que el sujeto se experimenta a sí mismo y al mundo. En la búsqueda de colmar esa oquedad, el sujeto emprende una *tarea* en la que se va plasmando su existencia siempre abierta.

La *palabra* surge entonces intentando henchir esta insuficiencia constitutiva de la corporalidad humana. Ella brota cuando se experimenta que algo falta en el cuerpo propio y en su relación orgánica con el cuerpo materno, y cuando se desea (aunque inútilmente) colmar esa carencia. El cuerpo en su insondable oquedad no deja jamás de insistir, la palabra no puede jamás eliminarla, ningún significante puede hacerlo. *De ahí entonces que no sea posible reducir toda la realidad humana a ninguna forma de lenguaje.*

No obstante, el advenimiento de la palabra no es irrelevante; ella inscribe al sujeto en la cultura, en un entramado simbólico que lo trasciende en sus regularidades. La palabra se estructura a partir de la renuncia del niño a quedar encerrado en la fusión con la madre. Renuncia que, por dolorosa e interminable que sea, supone la asunción de la propia finitud a la vez que el impulso a colmarla, y con ello el ingreso en el mundo, donde hay un orden simbólico constituido a través del *trabajo humano*.

La realidad humana entendida como orden simbólico ha sido nombrada por distintos autores de maneras diversas. Michel Foucault habló de *episteme*, para referirse a la articulación de códigos de la palabra y de la mirada que hacen que ciertos conceptos, problemas, discursos, sean pensables, decibles, visibles en un proceso histórico, y otros no. Una *episteme* supone regímenes de visibilidad y de enunciabilidad que atraviesan, como una especie de película de pensamiento invisible, todas las actividades de un conjunto social, desde las prácticas culinarias hasta los planteos filosóficos. Una *episteme* no es jamás una estructura cerrada, sino que se desgrana en formaciones discursivas y extradiscursivas atravesadas por grietas, fisuras y contradicciones (Foucault, 1991b; 1999). En trabajos posteriores, construyó el concepto de “diagrama de poder”, que alude a una articulación estratégica de dispositivos que cualifican a los cuerpos en su calidad de trabajadores, estudiantes, padres, ciudadanos. La idea de “diagrama” alude a algo así como al mapa de correlación de fuerzas en un territorio social que transcurre en un proceso histórico determinado. El concepto de “diagrama” permite hacer visible al cuerpo en su potencialidad y en sus enigmas. Todo poder se ejerce sobre los cuerpos; sin ellos, no habría relación de fuerzas. Del mismo modo que la noción de *episteme*, el diagrama es móvil y cambiante. Se trata del *cómo* se ejerce el poder en un cierto momento, sin que este *cómo* implique una unidad monolítica de formas de actuar. Por su parte, Althusser, al caracterizar al poder y al lugar que la ideología juega

en él, se refirió al “Sujeto” sin el cual no hay “sujetos”. Más allá de las diferencias, estas expresiones nos hablan de un *orden cultural constituido y constituyente de los sujetos*, orden en el cual una carne prehumana debe inscribirse para poder reconocerse, ser reconocida y reconocer a los otros como tales. Para que esta inscripción ocurra, la carne prehumana debe poder ser atravesada, cualificada por significantes de ese mundo simbólico. De un modo muy sencillo lo explicaba Ernst Cassirer cuando afirmaba que “el hombre es un animal simbólico”, pues en la condición humana hay un orden simbólico históricamente construido que media la relación de cualquier hombre con su mundo. Esto hace que lo real en sí, o, en términos de Kant, la “cosa en sí”, sea para los humanos incognoscible.

Ahora bien, la constitución de ese orden simbólico no impide que haya un mundo “objetivo” para los hombres: los lenguajes, las religiones, los mitos, el folclore, el derecho son productos del trabajo humano. Ellos son comunes y objetivos para diversos grupos ya que son su creación colectiva e histórica, al tiempo que en esas formas simbólicas las diversas comunidades y los sujetos se constituyen y se inscriben desde peculiares perspectivas (Cassirer, 1979). Por consiguiente, ese orden simbólico no es jamás una totalidad cerrada, sino un conjunto de códigos de la mirada y la palabra, diversos, cambiantes y contradictorios.

El concepto mismo de “orden simbólico” es sólo un término teórico para poder pensar “lo social”, significante que también es una expresión teórica que no pretende reducir la multiplicidad de la vida humana a una unidad cerrada. La conceptualización en términos teóricos no supone jamás someter la diversidad existencial, sólo es un instrumento para abordar su comprensión. La idea o percepción de “totalidad” u “orden” es, en todo caso, un efecto, siempre cambiante, de las prácticas sociales de los sujetos. Esta idea o percepción de totalidad u orden es el supuesto antepredicativo de una cierta “permanencia”, un cierto horizonte del mundo, que opera como condición de posibilidad de que el hacer y el pensar subjetivo no se desgarren en miríadas de sensaciones.

Este orden simbólico es producto del trabajo humano que se plasma en el lenguaje, a la vez que es organizado por él. Cuando el lenguaje adviene, el humano puede comenzar a representar las ausencias, aquello que no está aquí y ahora es puesto en palabras a través de las cuales intenta comunicarse con el otro, en un afán por colmar su sensación de incompletud en una fusión que nunca se alcanza, pues la palabra no es suficiente para colmar la percepción de finitud. De ahí que el saber de la propia muerte sea algo que sólo el humano conoce y a la vez deniega. En consecuencia, ninguna cadena de significantes se cierra de modo tal que permita al sujeto experimentar alguna forma de completud o de total comunicación con el otro.

EL CARÁCTER IMAGINARIO DE LA IDEOLOGÍA Y LA REALIDAD COMO ORDEN SIMBÓLICO

Desde esa perspectiva, lo que se experimenta como realidad no es *la cosa en sí*. Por el contrario, lo que transitamos como *la realidad* está ya siempre simbolizada, estructurada por el trabajo humano que construye y es constituido por formas simbólicas (lenguaje, mito, folclore, filosofía, ciencia). En consecuencia, podemos afirmar, metafóricamente, que *la realidad social es una ficción* en el sentido de que ella es construida históricamente, no está dada, no es una naturaleza inamovible. Es hija de la simbolización que se teje y desteje en el hacer humano que siempre ha transitado en relaciones de poder, en luchas por y contra la dominación que, al menos hasta el presente, han gestado desequilibrios, asimetrías en el acceso a todo aquello que ha producido el trabajo humano colectivo.

Ahora bien, el problema reside en que la realidad como simbolización siempre fracasa, siempre supone un más allá que no puede ser simbolizado. Ese más allá de toda simbolización posible ha sido denominado por el psicoanálisis como “lo real”, en referencia al cuerpo fragmentado previo a toda identificación, cuerpo desgarrado en puras sensaciones aún no organizadas en una *gestalt*, cuyos fragmentos retornan en el sueño, las fantasías o el síntoma (Lacan, 1978). Ese *más allá* en la filosofía kantiana ha sido mentado como “*la cosa en sí*”.

¿Qué es ese *más allá en términos sociales*? Lo nunca simbolizado acabadamente es la presencia latente de la muerte que en cada sujeto remite a la primera vivencia de indefensión. Las diversas culturas la han tramitado y tramitan de modos disímiles. Algunas han posibilitado una mejor elaboración de la angustia que ella conlleva; otras, por el contrario, la han agudizado. Precisamente, en tanto las sociedades se basen en la explotación de la mayor parte de la humanidad por las minorías, el orden no puede sustentarse sino en una abierta o velada amenaza de muerte. Ahora podemos explicar por qué la construcción imaginaria de la ideología supone siempre un elemento de *ilusión*: se trata de la fantasía de un yo que se salva de la amenaza de la muerte, que logra sortear ese cuerpo fragmentado incorporándose a una ilusoria comunidad de armónica perfección. No obstante, en esas imágenes fantaseadas de la ideología hay siempre, también, un elemento de *alusión*: detrás de ellas asoma, irónica, la mueca de la muerte presente en los íconos que cada cultura construye. Los modos de ilusión/alusión de los que se componen las creencias ideológicas se moldean en relación a los regímenes de visibilidad y enunciabilidad de cada orden simbólico.

De modo que, si la subjetividad es constituida en un orden simbólico y si ese orden es una construcción histórica cambiante que jamás permite el acceso a lo real en sí, entonces podemos inferir que la subjetividad supone siempre un elemento imaginario de *ilusión*. La ilusión

alude al hecho de que la subjetividad se constituye, a partir de una primera sensación de desamparo, en identificación con figuras estructuradas en un orden simbólico que son percibidas por ese ser indefenso como imaginariamente poderosas, y que le ofrecen la ilusoria promesa de que la carencia será salvada. El elemento imaginario *no puede ser sólo* una mera fantasía subjetiva. De otro modo, los sujetos serían algo así como átomos aislados sin ninguna posibilidad de contacto mutuo y con el mundo natural. La ilusión siempre se constituye a partir de un orden simbólico. De lo contrario, ¿cómo explicar las semejanzas entre grupos y las singularidades diversas? ¿Cómo comprender lo común, a la vez que lo singular y diferente, si no es en referencia a procesos que, aun atravesados por elementos “fccionales”, constituyen “realidad”?

En toda sociedad humana ha habido relaciones de poder. Ellas se sostienen, precisamente, sobre la administración de las carencias que remiten todas en última instancia a la muerte. En toda relación de poder hay una amenaza que pende sobre los humanos: ella es la muerte. *La ideología es una forma imaginaria de salvarse de esa amenaza*. La ideología se conforma como un conjunto de prácticas en las que el sujeto hace y dice todo aquello que imaginariamente le otorga una completud que lo salva de la muerte. La ideología es un espectro, una aparición fantasmagórica en la cual el sujeto imaginariamente es todo lo que el Otro espera de él. Y, ¿qué es el Otro? Palabra enigmática usada por Lacan. Una de las formas en las que lo caracteriza y que resulta sugerente para el análisis es: el Otro es todo aquello que el sujeto no es, un cuerpo completo, sin carencias. El Otro es un lugar y al mismo tiempo no existe. El Otro es aquel que me ve, es el lugar desde donde se instituye el orden y la diferencia singular. El Otro es el lugar de una completud imaginaria e imposible que se salva de la muerte. Así, porque me veo siendo vista por el Otro, la imagen de mi cuerpo y mis objetos se construyen, como yo, a partir de los imaginarios rasgos del Otro. Al final de todo, el Otro es el cuerpo, entendido como un saco cosido en torno a los agujeros, a los bordes, a las carencias del propio cuerpo que nos hacen sujetos deseantes, conscientes de la propia finitud. En esos puntos creo que es articulable el concepto de “el Otro” en Lacan al de “Sujeto” en Althusser. En ambos, una carne nuda se constituye en sujeto a partir de una presencia que se ofrece como completa, como siendo –imaginariamente– su propio fundamento no fundado.

En síntesis, el espectro de la ideología es *el retorno de esas carencias que presentifican la muerte y al mismo tiempo las formas imaginarias de evadirla*. Pero tanto el modo del retorno de la presencia de la muerte como las formas de huir de ella son *variables históricamente*. Más aún, la administración de estos procesos es el núcleo de las relaciones de poder. Ellas toman al cuerpo como su blanco y, en el ser humano, la muerte del propio cuerpo es el lugar más aterrador.

En consecuencia, *lo imaginario de la ideología* no debe confundirse con *la ficción del orden simbólico* (Žižek, 2003a). *Lo imaginario* es la ilusoria manera de eludir la inevitable finitud que reaparece como un espectro, como un fantasma tras la puerta entreabierta hacia la oscuridad; *la ficción* es el orden simbólico constituido y constituyente de cada momento histórico en cada sociedad, que es vivido como la realidad y que presenta formas colectivas de asumir, transitar o denegar la muerte. Las nociones de *imaginario* y *ficción simbólica* son complementarias pero diversas. Históricamente, las sociedades han elaborado de disímiles modos la tramitación de la finitud humana en medio de distintos órdenes simbólicos, que, vistos desde una perspectiva realista, son *ficciones*. Cada orden ficcional ha administrado la muerte de diversas formas y, con ello, ha posibilitado diferentes imaginarios que la eluden a la vez que no pueden dejar de aludirla.

La realidad social en la modernidad industrial se constituyó sobre la ficción simbólica del universalismo de los derechos y deberes; esta ficción invistió la irresoluble y reprimida desigualdad social que afectaba al sistema y su consiguiente amenaza de muerte. Ella reaparece en el espectro ideológico bajo la forma de contradicciones no advertidas. Lo imaginario emerge, por ejemplo, cuando en un mismo discurso se sostiene la igualdad de derechos a la educación y la admonición a que ella sea focalizada y diferenciada según la realidad cultural y económica de cada grupo; o cuando se sostiene el derecho de todos a la salud y se asume que un cierto monto de desigualdad es inevitable en la realidad social (BM, 2004d). Sin embargo, la ficción y lo imaginario no pueden evitar que el *síntoma* social de la desigualdad que sostiene a la forma social capitalista emerja en fenómenos como movimientos de protesta social. El espectro da cuerpo, positiviza a lo que escapa de la realidad simbólicamente estructurada sobre lo primario reprimido; este no es sino lo real que el orden social capitalista no puede absorber, totalizar, ni simbolizar acabadamente. Se trata del hecho de que este orden se ha constituido y se constituye sobre la amenaza de muerte. Su poder se sostiene, en última instancia, en la amenaza latente a todo aquel que intente subvertirlo. No se diferencia en este punto de otros órdenes sociales del pasado. Sin embargo, el sistema ficcionó durante casi dos siglos que su fundamento era la libertad, la igualdad y la universalidad de los derechos.

Lo imaginario y la ficción dan cuenta de un desconocimiento de *lo real* constitutivo de la realidad social. Así, entonces, ideológica no es la “falsa conciencia” de un ser social, sino este ser en la medida en que está constituido, dicho en un sentido metafórico, en la “falsa conciencia”. La *falsa conciencia* es la alegoría de la ineludible forma de un ser que se ha arrancado de la naturaleza a través del trabajo. Esto significa que la condición humana se ha constituido históricamente como tal en tanto las carencias han empujado a los grupos humanos a pararse frente a la natu-

raleza, trabajarla y desde allí objetivarse a sí mismos a partir de esa tarea. Ese trabajo de hacer el mundo y del hacerse humano en relaciones de poder mediatiza inevitablemente toda relación con los otros, consigo mismo y con la naturaleza. Constituye órdenes simbólicos diversos que pueden ser denominados “ficciones” en tanto instituyen *realidad*, aunque no son *lo real en sí*, que permanece para los humanos como una “x incognoscible”.

Sin embargo, nada impide que lo reprimido emerja bajo la forma de *síntomas sociales*. Los síntomas no aluden a una imperfecta realización del orden sino a su constitución misma (Žižek, 2003b). En la modernidad capitalista, los síntomas sociales expresaron la asimetría que desmiente el igualitarismo de los derechos y deberes proclamados por el ficcional pacto de unión, que fue uno de los elementos centrales del orden simbólico constituido en ese período histórico. Los síntomas dan cuenta de la abierta o velada amenaza de muerte.

Conceptos tales como “ficción” o “ilusión” tienen sus ventajas y desventajas a la hora de pensar teóricamente la realidad de los procesos sociales. El aporte consiste en que evitan concebir un mundo regido por unas leyes ineluctables. Nos apartan de la creencia en “la verdad” en un sentido absoluto (que, como se ha sostenido reiteradamente, es aquello que proponen como verdad quienes tienen hegemonía en las relaciones sociales). Este concepto ha acarreado una serie de inconvenientes teóricos y políticos que son conocidos. La desventaja de insistir en términos como “ficción” o “ilusión” es que su circulación y vulgarización conduce a menudo a una especie de subjetivismo, amenizado a veces por gruesas dosis de apatía; en otros casos –y sobre esto volveremos– permite justificar formas de pragmatismo (particularmente jurídico y político) que han traído peligrosas consecuencias para la conformación de una sociedad democrática. He tratado de sortear estos dos inconvenientes en el análisis de los procesos sociales. Por ello he comenzado intentando exponer el concepto de *ideología* como “ilusión/alusión”.

LA IDEOLOGÍA COMO REPRESENTACIÓN Y MATERIALIDAD. LA IMPORTANCIA DE LOS RITUALES

La ideología no es, en esta perspectiva, una *mera representación*. Supone ciertas imágenes que conforman clisés acerca de las relaciones humanas, pero estas imágenes no tienen algo así como una *mera existencia mental*¹. Este trabajo procura rescatar la idea de “representación” en el sentido de *creencia, actividad y corporeidad*.

¹ Se ha asociado la idea de “representación” con el concepto de “volver a presentarse de”, con una especie de copia mental que se imprime desde el afuera en la “mente” que, como tabla rasa, recibiría pasivamente ciertas imágenes. Un análisis serio no permite afirmar esto ni siquiera en los más adustos empiristas.

Las *representaciones* que conforman la ideología desde los primeros meses de la vida humana se estructuran y reestructuran en el cuerpo, a través de prácticas concretas que comienzan a conformarse desde los momentos iniciales en los que el cuerpo del niño se inserta en un orden simbólico. Estas estructuras, constituidas y constituyentes del sujeto, son parcialmente modificables a lo largo del tiempo en diversas experiencias.

En estas relaciones, la ideología “tiene existencia material” (Althusser, 2003: 141). Se constituye en creencias que no son ni “interiores” ni “exteriores”, dado que se concretan y realizan en prácticas (hablar de “exterior” e “interior” remite a un concepto de “hombre” que substantiva en el individuo, entendido como mónada separada, lo que no son sino relaciones sociales). Las creencias sólo se realizan en *rituales concretos*, cumplidos en *dispositivos*, configurando y siendo reconfiguradas en y por la materialidad de los *cuerpos*.

En este punto, las investigaciones de Foucault acerca de la construcción de la razón moderna han permitido efectuar la genealogía de esos dispositivos (familia, sexualidad, escuela, fábrica). Un dispositivo es un conjunto de regímenes de enunciabilidad y de visibilidad que cualifica a los cuerpos con características específicas (ser hijo, varón, estudiante, trabajador) en rituales efectivos (responder al padre, jugar a la pelota, dar examen, aceptar la orden del capataz)². Esta construcción de cualidades no es una mera recepción pasiva sino una verdadera constitución de subjetividades en un proceso en el que las relaciones de poder actúan, no sólo a través de coacciones vividas como externas, sino de *identificaciones* en el sentido psicoanalítico del término (Freud, 1997). Los procesos de identificación están presentes en los fenómenos del placer, el amor, pero también en las rivalidades, los enfrentamientos, las luchas, las resistencias y el duelo por las pérdidas.

El proceso inconsciente de la identificación desarrollado en dispositivos de poder permite comprender también que la materialidad de la ideología opera de modo aparentemente *espontáneo*, como una evidencia insoslayable, como una verdad de la cual se tiene, con toda obviedad, la más absoluta *certeza*. Certeza que se hace presente en el sentido común, pero también en la ciencia, el arte y la filosofía, precisamente porque la condición humana se constituye, fallidamente, en un orden simbólico.

2 Desde este punto de vista, más allá del rechazo de Foucault hacia el concepto de *ideología*, creo con Žižek (2003a; 2003b) que sus investigaciones transitan por el camino de la ideología (aunque reniegue de la palabra) y que su aporte ha consistido en desmontar el *cómo* ella se realiza de manera material y concreta en “dispositivos” concretos, término que reemplaza en Foucault al de “aparatos ideológicos del Estado”, precisamente porque intenta desubstancializar al Estado y porque rechaza la escisión tópica entre superestructura jurídico-política e infraestructura económica establecida por Althusser.

La materialidad de los rituales y su dimensión constituyente de la subjetividad son centrales para comprender a los seres humanos y sus relaciones políticas. En ellos, los sujetos son confirmados en su identidad, se sienten pertenecientes a un grupo, se reconocen y reconocen su vinculación con otros, sin los cuales no hay humanidad posible.

LA IDEOLOGÍA COMO PROCESO INCONSCIENTE

De lo anterior se concluye que ese proceso de *hominización* en el cual se forman los clisés de la ideología no es el efecto determinista de unas conciencias que, de modo transparente, conozcan su relación con el mundo y actúen, en consecuencia, de manera totalmente racional y consciente. Si aceptamos, siguiendo la sugerencia de Althusser y Žižek, que la lógica de la ideología es estructuralmente articulable a la lógica del inconsciente, entonces podríamos pensar que ella no funciona según las leyes de la lógica binaria, característica del pensamiento racional, sino de manera semejante al modo de trabajo del inconsciente, que Freud ha denominado “proceso primario”.

El proceso primario del inconsciente se sostiene en una lógica en la cual el encadenamiento de los significantes es *atemporal*, en el sentido de que en él no existe la temporalidad con su secuencia, lineal o cíclica, pero sucesiva. En el inconsciente no hay tiempo, pues en él *no hay lógica*, en el sentido de la llamada “lógica formal”, dado que en él no rigen los principios de identidad, no contradicción, o tercero excluido. En ese sentido, la secuencia temporal no es posible, dado que algo puede ser y no ser al mismo tiempo o que nada es idéntico a sí mismo; la sucesión temporal requiere de la asunción de la identidad y la diferencia. De ahí se infiere que en él *no existe la duda*: esta, como modalidad del pensamiento, supone la opción entre ser o no ser, y ello supone la no contradicción, el tercero excluido y la identidad. De ello se infiere también que en el proceso primario *no existe la “negación”* como operación lógica, pues esta implica la afirmación de una identidad y la de un enunciado lógicamente contradictorio o contrario a dicha afirmación. Si la lógica de la ideología se asemeja a la del inconsciente, es plausible afirmar que la ideología transcurre en el campo de la *certeza*, pero también en el de la *contradicción inadvertida*.

En esta línea de análisis es admisible asegurar también que la ideología –como el inconsciente– conlleva mecanismos que *ocultan su funcionamiento* (Pêcheux, 2003). Este ocultamiento no supone que el inconsciente o la ideología sean algo así como una segunda conciencia o una especie de trastienda del lenguaje racional. Por el contrario, el inconsciente, estructurado como un lenguaje, así como la ideología, están *allí en la superficie del lenguaje y el cuerpo*, en la forma de relaciones no reconocidas o no establecidas entre significantes. El ocultamiento con-

siste en tomar la parte de un proceso por su totalidad, o en no advertir articulaciones entre momentos diversos de un proceso. El ocultamiento consiste, en fin, en leer como *cosa* lo que es *emergente de un proceso relacional o punto axial de relaciones*. El ocultamiento consiste en fetichizar una relación, en tomar la parte por el todo, en desconocer las relaciones. Así, la lógica de la ideología, como la del inconsciente, se acercan a la del fetichismo de la mercancía en tanto reifican lo que no es sino efecto de un complejo proceso social (Marx, 1985).

LA IDEOLOGÍA COMO ACTIVIDAD DINÁMICA DE PRODUCCIÓN DE SENTIDO

El ocultamiento ideológico, que es en realidad una alusión/elisión, es posible por el hecho de que la ideología –tanto en el nivel del habla como en el del cuerpo– se articula como un lenguaje. Lo cual equivale a decir que la ideología está sometida al orden del significante. Esto no lleva, en este trabajo, a reducir toda la realidad humana a la palabra o al mundo simbólico, ni al orden de los significantes, ni siquiera al discurso. Precisamente, ese “más allá” de cualquier lenguaje –que por eso mismo nos está vedado en la enunciación– es el cuerpo en su potencia de ser y de morir y es él, en su finitud, quien se hace presente en el espectro de la ideología.

Ahora bien, si la ideología está sometida al orden del significante, entonces es necesario examinar qué es este. El significante no indica la cara muerta, sólida e inerte del signo (no es simplemente el elemento material portador del significado). El “signo” en Lacan, siguiendo a Peirce³ (1999), no es una mera cosa, sino un proceso, una productividad. La significación es un proceso *poiético* que se desplaza continuamente; el signo es siempre para un *interpretante*, quien, en su actividad, constituye sentido. Por eso, Lacan prefiere hablar de “cadena de significantes” y no del significante aislado a modo de la cara sensible del signo. En la idea de “cadena” se alude a ese proceso, a esa productividad que se constituye en tanto los significantes articulados son interpretados y re-interpretados en su circulación.

Este modo de ver al significante posibilita una lectura no idealista del lenguaje –y por ende, de la ideología–, dado que el predominio del significante permite pensar en *la materialidad del lenguaje* expresada en las prácticas. Esto posibilita vincularlo con el concepto de “discurso”

3 “Un signo, o *representamen*, es algo que está por algo para alguien en algún aspecto o capacidad. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente o, tal vez, un signo más desarrollado. Aquel signo que crea lo llamo *interpretante* del primer signo. El signo está por algo: su *objeto*. Está por ese objeto no en todos los aspectos, sino en referencia a una especie de idea, a la que a veces he llamado *fundamento* (*ground*) del *representamen*” (Peirce, 2003a).

tal como lo ha desarrollado Foucault (1988), entendido no como una “mera relación lingüística” sino como un entramado de enunciados que circulan entre los cuerpos en prácticas, que son siempre relaciones de poder, constituyendo sentido. La constitución del sentido, o de los sentidos, brota no sólo de *aquello que se dice*, sino de *quién, a quién, dónde, cómo, desde qué posición*. Todo ello constituye una cadena siempre abierta donde cada sujeto es un interpretante/interpretado desde los significantes que lo representan. En este proceso, lo interesante no es el significado que caduca, sino la cadena de significantes que se articulan dinámicamente en la actividad del significar.

La actividad dinámica del significar lleva al concepto según el cual un “significante representa a un sujeto para otro significante” (Lacan, 1987: 799, 801). Donde “significante” es ante todo representante de un sujeto, a la espera de otro significante (que en la perspectiva de Peirce es siempre un sujeto interpretante) que interprete y establezca su efecto de sentido. Dicho de otro modo: un sujeto se estructura en una cadena de significantes en proceso –a la vez productora de articulaciones de significantes– que está siempre a la espera de otro sujeto (otra cadena de significantes) que lo interprete y le dé un sentido. Lo anterior permite concluir que no hay *sujeto en sí*, no hay *substancia*, sino *relación*, y ella se organiza y destituye en diagramas de poder en los que se articulan entramados de significantes que constituyen a los sujetos y son constituidos por ellos.

LA EQUIVOCIDAD DEL ORDEN SIMBÓLICO

La ideología estructurada como un lenguaje se expresa así en el habla pero también, aunque de diverso modo, en el cuerpo (por ejemplo, en los errores en el trabajo, los gestos inadvertidos, los movimientos habituales, el modo de mirar a los otros, de presentar el propio cuerpo ante el mundo, en la angustia sin palabras, la manera de enfrentar la enfermedad y de denegar la muerte). Rescatar esa doble dimensión parece importante porque el lenguaje de la palabra y el ritmo del cuerpo tienen códigos y alcances diferentes, aun cuando ambos están atravesados ineludiblemente por el universo simbólico de la cultura.

La palabra, como intento siempre fallido de alcanzar la plenitud o llenar la oquedad de la propia carencia del cuerpo, se estructura como proposición lógica. Desde esta perspectiva, un enunciado puede lograr univocidad (así, cuando se afirma: “el 30 de diciembre de 2004, en el local llamado Cromañón de Buenos Aires, hubo ciento noventa y cuatro muertos”, se trata de cifras que sólo significan eso que ellas dicen); el enunciado pensado como *proposición lógica* ofrece cierta tranquilizadora forma de leer un relato; él sólo significa lo que esa cifra indica. Sin embargo, esa misma afirmación entendida como *enunciado* (Foucault, 1991b) supone una compleja relación no reductible al análisis lógico.

El enunciado constituido en una cadena de significantes (que siempre son para un interpretante) circula en su materialidad en un ir y venir entre quién lo dice, a quién, desde dónde, cómo y qué efectos tiene; en esta perspectiva, nos alejamos del campo de la univocidad lógica para entrar en el del *equívoco*. La equivocidad es constitutiva de la lengua (Pêcheux, 1990b). El equívoco es estructural al orden simbólico de la cultura.

El objeto de lingüística (lo propio de la lengua) aparece así atravesado por una división discursiva entre dos espacios: el de la manipulación de los significantes estabilizados, normalizados por una higiene pedagógica del pensamiento y el de las transformaciones del sentido, que escapan a toda norma asignable *a priori*, se trata de un trabajo del sentido sobre el sentido, atravesado o producido en la indefinida recreación de las interpretaciones (Pêcheux, 1990b: 319).

De aquí entonces que –como señala Pêcheux– no podemos separar la *descripción* y la *interpretación* de un acontecimiento discursivo. Ellas están condenadas a “entremezclarse en lo indiscernible” (Pêcheux, 1990b: 321). Así, todo enunciado o secuencia de enunciados se abre a espacios imposibles de determinar de antemano. Todo enunciado o secuencia de ellos pone en relación su espacio de lectura con otros espacios virtuales de lectura. En consecuencia, en toda interpretación de un enunciado o una secuencia, hay un “plus” de significados que se interceptan, y que le dan a la interpretación y a la comunicación una constitutiva equivocidad, pero también una dimensión creativa.

La creatividad surge de dos fuentes. En primer lugar, del hecho de que en todo enunciado se entrecruzan otros discursos. Ellos aparecen en su virtualidad como una realidad sociohistórica que está ahí presente, en un encadenamiento discursivo, aun cuando no se la nombre, pues en ella se entrecruzan diversas y contradictorias cadenas de significación, que constituyen diversas memorias históricas y espacios sociales. En segundo lugar, la creatividad emerge de la insistencia inenunciable de la urdimbre de los hechos sobre los cuerpos cuya potencia está ahí, aun cuando no haya sido puesta en palabras, pero que puede estallar de diversas maneras, articular nuevos sentidos y hacer visible y decible lo que hasta el momento no lo era.

Este carácter equívoco del registro cotidiano del sentido está presente tanto en el discurso como en el cuerpo –que en sus movimientos al interior de dispositivos que lo cualifican adopta las posturas y los gestos normalizados, pero también comete errores, modifica los tiempos, desestructura o resignifica los espacios. Los gestos y movimientos no suponen una ciega y uniforme legibilidad; los trayectos recorridos, los

movimientos esbozados no son una empecinada rutina; en ellos también se estructura una articulación de sentido (De Certeau, 1996: 40), recreada en las prácticas extradiscursivas y discursivas.

La ideología se constituye en el habla y en el cuerpo como prácticas; en ambos niveles expresa sus equivocidades, siempre dentro de un orden simbólico a la vez trascendente e inmanente, constituido a lo largo del tiempo, que supone ciertas regularidades que no son monolíticas. Esas equivocidades hacen a la incesante renovación de la ideología.

LA MEMORIA Y LA DIMENSIÓN *POIÉTICA* DE LA IDEOLOGÍA

Ahora bien, si el sentido emerge de una cadena de significantes y si todo significativo lo es para un interpretante y está puesto allí para obturar una ausencia, entonces todo discurso marca la posibilidad de una desestructuración-reestructuración de redes y trayectos discursivos. Esa constante reestructuración de las prácticas discursivas se vincula con el hecho de que las relaciones de poder constituyen relaciones en las que los dominados y los dominantes se construyen y reconstruyen constantemente, entre otros lugares, en la lucha ideológica en la que todos ellos aportan y reinventan sentidos.

Cuando digo “dominados” y “dominantes” no hago alusión a ninguna estructura dada, social o subjetiva, sino a posiciones cambiantes en unas relaciones de poder que implican luchas constantes. Tampoco sitúo definitivamente al dominado o al dominante en un sujeto o sujetos determinados; en cada sujeto individual o colectivo podemos advertir luchas que lo escinden y que no lo colocan definitivamente de un lado u otro. Estos términos son utilizados con el fin de no olvidar que las relaciones sociales son inevitablemente abiertas y atravesadas por luchas a favor y en contra de la dominación. Esto significa que los pobres, los denominados “excluidos”, los llamados “vulnerables”, no son sólo receptores pasivos de la ideología ya consolidada, sino también sus reproductores y transformadores activos, pero además sus creadores. Lo mismo podemos decir de quienes se conforman como grupos dominantes en ciertos momentos de la historia. Ello está implicado en el hecho de que todo enunciado es intrínsecamente susceptible de devenir otro que sí mismo, puesto que toda práctica implica un encuentro con el otro en el que siempre hay una posibilidad de creación. Pues en todo encuentro de un sujeto con los otros en el mundo, el amor construye lazos, inventa sentidos, propone asideros contra el desamparo, al tiempo que el odio los destituye.

Todo discurso constituye así un conjunto de filiaciones sociohistóricas a partir de procesos de identificación, pero al mismo tiempo todo discurso es el emergente de nuevas filiaciones por un efecto de desplazamiento de las significaciones que hace que ninguna palabra

colme plenamente las ansias de los parlantes. Esto permite concluir que no hay un espacio social que no esté afectado por una carencia o falta, al tiempo que siempre supone un plus de creación constante.

En esta perspectiva, los hechos históricos pueden organizarse como *memorias*, en el sentido de que el recuerdo es selectivo y teje una trama que nunca refleja fielmente lo que fue, sino que esboza un trazado construido desde aquí y ahora en una relación de fuerzas, que también implica una dimensión creativa. Esto no significa reducir la historia a una mera creación de la fantasía subjetiva. La insistencia de lo que fue en sus brutales efectos en los cuerpos impide que la historia sea pura invención. La urdimbre de los hechos, si bien puede tejerse de diversos modos –como ocurre con las hebras multicolores que borda una paciente tejedora–, *no permite hilar cualquier trama*. El tejido de la historia depende tanto de lo que *efectivamente* ocurrió, como de las posibilidades de significación que ofrecen las relaciones de fuerza en cada orden simbólico. Desde las diversas posiciones ocupadas en esa red, *no puede tejerse cualquier trama respecto del pasado*. Entonces, si es cierto que no podemos conocer al pasado *en sí*, también es necesario asumir que tampoco se lo puede inventar. Estas consideraciones son importantes en tiempos en los que la resignificación de la historia –como veremos– ha tenido fuertes efectos en las relaciones de poder desde la década del noventa (BM, 2004b).

Ahora bien, si todo discurso y toda memoria suponen un plus de creación, podemos inferir que en la ideología no sólo se reproducen relaciones de dominación, sino también se las transforma. Ella tiene una dimensión *poiética*, dado que es parte del trabajo humano colectivo de hacer el mundo.

LA IDEOLOGÍA COMO PROCESO DE PRODUCCIÓN DE PODER

Si la ideología no es mera “adquisición pasiva” de “representaciones”, sino espacio de luchas y creaciones, entonces podemos afirmar que no es sólo reproductora de relaciones de poder, sino también generadora de otras nuevas. En este punto, la ideología es inescindible del movimiento de las resistencias, de donde se infiere que la ideología es una condición de posibilidad de la *reproducción*, pero también de la *transformación* de un cierto orden social, orden que no es nunca una unidad monolítica o una estructura sin fisuras, sino apertura constante.

Todo orden social ha poseído, al menos hasta ahora, un carácter profundamente contradictorio, que viene dado por una situación de desigualdad/dominación. Esta relación de desigualdad/dominación se sustenta, en cierta medida, en los efectos constitutivos que la ideología dominante tiene sobre la carne a la que hominiza. Ahora bien, estos efectos no se imponen como una especie de “espíritu de época”, sino que se realizan en “dispositivos ideológicos”. Digo “dispositivos” en el

sentido que Foucault ha dado a ese término, e “ideológicos”, pues pienso que Foucault no reconoce, en su crítica al concepto de *ideología*, la riqueza del término. Afirma Žižek:

Hay una equivalencia entre los AIE y los procedimientos disciplinarios que operan en el micropoder y designan el punto en el que el poder se inscribe directamente en el cuerpo pasando por alto la ideología: por esa precisa razón, Foucault nunca utiliza el término *ideología* para referirse a esos mecanismos de micropoder. Este abandono de la problemática de la ideología produce una debilidad fatal en Foucault. Foucault nunca se cansa de repetir cómo el poder se constituye a sí mismo “desde abajo”, cómo no emana de una cúspide: esta apariencia secundaria de una cúspide [...] emerge como el efecto secundario de la pluralidad de microprácticas [...] Sin embargo, cuando se ve obligado a exponer el mecanismo concreto de esta emergencia, Foucault recurre a la muy sospechosa retórica de la complejidad, evocando la intrincada red de vínculos [...] Está claro que Foucault está tratando de tapar agujeros, ya que nunca se puede llegar al poder de esta manera [...] La ventaja de Althusser sobre Foucault parece evidente; Althusser avanza en la dirección contraria: desde el principio, concibe estos microprocedimientos como parte de los AIE; es decir como mecanismos que, para ser operativos para apropiarse del individuo, suponen siempre ya la presencia masiva del Estado [...] o –en términos de Althusser– con el gran Otro ideológico en el que se origina la interpelación (Žižek, 2003a: 21).

Desde una perspectiva puramente analítica, la ideología opera en diversas *regiones ideológicas* y se constituye, a la vez que es constituyente de subjetividad, en dispositivos concretos que cualifican cuerpos singulares y colectivos y son cualificados por ellos. Estos procesos ocurren en condiciones histórico-concretas diversas. Por lo tanto, no existen posiciones de clase abstractas que se “aplican” a situaciones concretas en la escuela, la familia o el hospital; por el contrario, las posiciones de clase se construyen en las relaciones de poder que se realizan en esos dispositivos.

Lo que está en juego en el mantenimiento de esas relaciones de desigualdad/dominación no es el *conservar* “idéntica” a cada región ideológica considerada en sí misma; al contrario, lo que posibilitaría la continuidad de la relación de dominación es que se transformen las relaciones entre zonas o regiones ideológicas diversas. En ese sentido, la lucha por la dominación es un enfrentamiento entre distintos aparatos ideológicos, cada uno de los cuales tiende a imponerse al otro (Pêcheux,

1990a: 323). En esta lucha surgen nuevos dispositivos ideológicos que subsumen a los anteriores, pero en este proceso los viejos dispositivos no desaparecen necesariamente, sino que se transforman en relación a la dominación ejercida por los nuevos dispositivos y a las resistencias que se erigen contra ellos.

Es una hipótesis de este trabajo que en AL como región, y en la Argentina para el caso que se analiza, la emergencia de los organismos internacionales como el Banco Mundial (BM), en tanto dispositivos ideológicos de dominación, subsumió en las últimas décadas al Estado, la medicina social, la iglesia, la familia y la escuela. Pero su emergencia produjo, al mismo tiempo, efectos relacionales que transforman a esos dispositivos. Sin ese proceso de mutación, el efecto de dominación no podría ejercerse.

EL LUGAR DE LA INTERPELACIÓN IDEOLÓGICA

La operación de interpelación ideológica es la que transforma a la carne nuda en un sujeto humano. Pero también es el proceso que reconstituye a los sujetos en relación al orden simbólico. Con ello posibilita el reconocimiento mutuo entre los sujetos y de cada uno hacia sí mismo, y con esto el reconocimiento social que confirma a cada uno como ser humano (Freud, 1997).

El ocultamiento del funcionamiento de la ideología, o mejor, la elusión/alusión, produce una red de verdades que se presentan como evidencias subjetivas, red en la cual el sujeto en una certidumbre incontestable es constituido en dispositivos ideológicos.

La constitución constante del sujeto en dispositivos a través de rituales que cualifican su cuerpo es lo que se conoce como *interpelación*. Esta es una operación en la que, de modo subrepticio, el sentido coactivo y el sentido productivo del poder se asocian. La interpelación constituye subjetividad desde los ideales y aspiraciones que plasman el ideal del yo. Desde estos ideales, el yo se presenta como una especie de fortaleza erguida, como un castillo pétreo cuyas altivas torres descienden hasta los cimientos subterráneos que, sutilmente, se escurren hasta el mundo oscuro de los pantanos, hasta lo denegado de sí mismo: el espanto que produce el saber de la propia muerte. Dicho de otro modo, esos ideales se constituyen en la identificación con rasgos o ideas que remiten siempre de algún modo a los primeros clisés relacionales en los cuales el yo se conformó sobre el modelo de un semejante que imaginariamente ha sido lo suficientemente poderoso y completo como para salvarse de la primaria indefensión. De ello se concluye que el yo se constituye en una objetivación imaginaria de sí mismo. Ahora bien, esta objetivación de sí mismo oculta el hecho de que la identidad es el producto de una interpelación cuyo origen “ajeno es sin embargo extrañamente familiar” (Pêcheux, 2003).

LA INTERPELACIÓN IDEOLÓGICA Y LA CONDICIÓN TRÁGICA DE LA PROPIA IDENTIDAD

Esta *extrañeza* que opera la interpelación ideológica en la vida cotidiana radica en el hecho de ser *libre* de responder a demandas por las propias acciones *desde un lugar que ha sido prefijado*. En esta clave, la constitución de los sujetos se produce en la más profunda contradicción, que emerge como sufrimiento, comprensión o ironía. El peso de la extrañeza en la cual la propia identidad se constituye puede tornarse una cadena que oprime o puede aliviarse en el surco de la risa de sí mismo, puede eludirse en la ciega sumisión a lo dado, o puede enfrentarse en lucha resistente. Pero cuál de cada una de estas posibilidades se conforma depende de los diversos modos de transitar la constitución de la identidad en el espacio social. Es indudable que estas posibles respuestas se alternan, aunque algunas predominan en un sujeto. Unos asumen posiciones de lucha y resistencia, otros se conforman con el rebaño de la moda, pero ninguno es jamás un puro héroe o un puro sujeto masificado. Los modos de tránsito por los espacios sociales suponen elecciones subjetivas condicionadas por las características y exigencias predeterminadas de esos lugares; sin embargo, los tránsitos individuales y colectivos no están prefijados, sino fuertemente atravesados por los procesos de identificación de los sujetos, que los atan a ciertos significantes; no obstante, como ya he afirmado, en esos procesos de circulación se producen activamente nuevas significaciones. Parece surgir así inevitablemente la pregunta por la cuestión de la libertad, que tiene costados metafísicos y sociológicos. No abordaré ese problema en este trabajo, sólo dejaré establecido que frente a la radical *extrañeza* y contradicción que constituye a los humanos, no hay respuestas dadas, y sí productividad constante. Esa radical extrañeza es fuente de creatividad que sobredetermina la inevitable remisión a la primaria indefensión.

El *conocimiento* se torna, en consecuencia, *un tránsito profundamente trágico*, ya que emerge de la contradicción indisoluble entre el ser interpelado como libre y el estar determinado, arrojado y situado en unas condiciones que no se han elegido. De ahí que toda búsqueda subjetiva de saber sea un modo de aludir/elidir los pantanos en los que el propio yo se asienta, la oscura ajenidad que lo constituye y de la que a la vez no se anoticia. Nos encontramos ante sujetos escindidos en su constitución, una escisión de la que sólo se tienen huellas momentáneas cuando la angustia ahoga y no se sabe cómo transitar el mundo; angustia que se puede ocultar en el consumo o que puede trocarse en violencia contra sí y contra otros, o que, por el contrario, se puede afrontar en el abismo de la propia libertad, donde toda certeza se suspende.

Toda contradicción sin salida constituye una situación trágica. Por consiguiente, el sujeto interpelado *está ya siempre en una condición*

trágica, condición que a menudo puede ser eludida, oscurecida, pero que también emerge con toda fuerza. La condición trágica deviene del hecho de que el sujeto está atrapado en una red de significantes que lo trascienden a la vez que le son inmanentes y que le otorgan un lugar no elegido por él, y en el cual es, no obstante, responsable. Este lugar ha sido constituido en los espacios sociales por los que un sujeto transita. Esa posición estatuye significantes para el sujeto, que lo representan y le exigen cierto repertorio de respuestas (como padre, alumno, piquetero). Estas respuestas muestran la condición trágica de un ser que es responsable por las prácticas ligadas a los significantes propios de un cierto lugar social, al tiempo que las posibles acciones adecuadas a ese espacio están prefijadas, no han sido elegidas por él.

EL PROCESAMIENTO HISTÓRICO DE LA CONDICIÓN TRÁGICA EL LUGAR DE LA MUERTE Y LAS LUCHAS

Ahora bien, la condición humana es trágica, pero no por ello es semejante el modo en que cada sociedad o cada momento histórico tramita este proceso. Este fenómeno de extrañamiento de sí ocurre en tanto se está en un lugar que no se ha elegido y ante cuyas condiciones se responde en el modo de la sumisión o de la resistencia. Dicha respuesta sólo puede darse desde cierto repertorio estatuido por el orden al que se pertenece, y que no se ha elegido. Esta posición ambigua no puede menos que generar incertidumbre. No obstante, ella es procesada en diversos momentos con distintos grados de posibilidad para los sujetos de soportar o transformar esa situación. Tal vez puede afirmarse que la condición humana está ontológicamente atravesada por “la pulsión de muerte, esta dimensión de radical negatividad, no puede ser reducida a una expresión de las condiciones sociales enajenadas, sino que define a la *condition humaine* en cuanto tal. No hay solución ni escape, lo que hay que hacer no es ‘superarla’, ‘abolirla’, sino llegar a un acuerdo con ello, aprender a reconocerla en su dimensión aterradora y después, con base a este reconocimiento fundamental, tratar de articular un *modus vivendi* con ello” (Žižek, 2003a: 27).

Según la perspectiva planteada en la anterior cita de Žižek, la condición humana supondría un “núcleo traumático”, un “antagonismo fundamental” o “radical”, que iría más allá de toda formación social. Siguiendo este razonamiento, pueden transitarse dos caminos: el primero tiene su punto de partida en la afirmación de que toda contradicción histórico-concreta no hace sino evocar ese antagonismo radical constitutivo de la condición humana y que, por ende, debemos decretar el fin de la historia. Afirmar esto implicaría que somos capaces de conocer algo que va más allá de toda experiencia y que es su condición misma. Sobre esto guardaré silencio, ya que, como aconsejaba el viejo Kant,

acerca de aquello que va más allá de nuestra experiencia es sensato no emitir enunciados a fin de no caer en antinomias metafísicas. O peor aún, a fin de no correr el riesgo de quedar paralizados o en silencio frente al hambre y el dolor concretos producidos por contradicciones sociales efectivas, en las que los protagonistas fundamentales son personas, empresas, gobernantes y organizaciones internacionales que tienen nombre y apellido.

Pero aun cuando he decidido guardar silencio sobre los objetos de la metafísica, la misma afirmación arriba citada me conduce por otro sendero. Puedo decir entonces que si la condición humana radica en la finitud, la carencia, la antinomia –o tal vez por ello mismo–, los humanos buscamos salidas a esas faltas y, en ese movimiento, trabajamos y amamos, y al hacerlo nos historizamos. Estos procesos generan condiciones materiales (tanto desde el punto de vista cultural como económico) que posibilitan una más fácil o más cruenta tramitación de la finitud que nos afecta de modo constitutivo. Con esto quiero afirmar que nada se gana con regodearse en la esencial finitud humana: ella existe y está ahí, el problema es histórico, dado que la humanidad lo es. Si en el animal el programa de la especie gesta los mecanismos necesarios para sortear las carencias, en el hombre los procesos históricos las agudizan o alivian, y esto no es una cuestión menor, sino, precisamente, lo históricamente constituido y constitutivo.

Así en el mal llamado “Estado de Bienestar”, o lo que de él se conoció en AL –y en el particular caso de Argentina, para las poblaciones blancas–, la muerte, la finitud, la carencia emergían como “algo que le ocurre a otro”, como representación de algo ajeno. En un mundo donde las necesidades humanas son hasta cierto punto planificadas y gestionadas en una carrera, la visión de la muerte como algo que atraviesa al humano se torna una cuestión que parece afectar a otros. La angustia que la muerte conlleva no tiene una impronta que amenace desestructurar todo lazo social. En ese proceso, las poblaciones no blancas, al menos en Argentina, adquirieron visibilidad como los “otros”, los “cabe-citas negras”, quienes, si bien se integraron parcialmente al tejido social, conformaron la mayor parte de la masa excedentaria que subsistió. No obstante, respecto de estas poblaciones persistió en buena parte de las mayorías blancas de Argentina la percepción de su inferioridad racial, de modo que la desigualdad étnica pervivió junto a las centenarias desigualdades sociales. En ese punto, “la colonialidad” de la estructura de poder no fue suprimida jamás en Argentina, aun cuando fue menos visible que en otros países de AL (Coronado del Valle, 2002: 11).

Cuando las transformaciones económicas y políticas de los últimos treinta años paulatinamente fueron haciendo presente la muerte física y la muerte social como una ecuación insoslayable, la muerte dejó

de ser para la mayoría de la población “algo que le pasa a otros”, se transformó en un agujero aquí presente ante los ojos y desató una angustia colectiva que se registra en las entrevistas y el trabajo de campo. Esa angustia que, a diferencia del miedo a un objeto peligroso, no puede ser eludida, intenta obturarse en el consumo (de objetos, de substancias, de tiempos y de sujetos). Pero las crecientes carencias que atraviesan a la región cierran esa posibilidad, la presentan cada vez más como una absurda e irrealizable fantasía. Surge en su lugar la violencia contra sí y contra otros, en un proceso que rompe lazos, que ensimisma en un duelo que no se logra elaborar, pero que también se expresa en nuevas formas de racismo contra los “otros” vividos como “peligrosos”, en los que se proyecta la sensación de la propia inseguridad.

Ahora bien, la condición trágica de los humanos se tramita en dispositivos ideológicos. Si los dispositivos son el lugar de la lucha ideológica y ella genera transformaciones en la interpelación a los individuos como sujetos, entonces las luchas ideológicas son luchas por la transformación de los sujetos; pero como estas no ocurren en abstracto, y no hay sujetos sino en relación al orden simbólico y viceversa, estas luchas suponen también transformaciones en ese orden, y en su representación simbólica e imaginaria.

EL SUJETO DE LA INTERPELACIÓN A LOS SUJETOS: EL MERCADO Y LAS LUCHAS

El orden simbólico en el modo de producción capitalista puede leerse como “*mercado*”. Este término confuso y esquivo alude a unas relaciones materiales de fuerza que tienden a subsumir, y por ende a totalizar, siempre fallidamente, la multiplicidad de acontecimientos. Así entendemos la afirmación de Lacan: “En el campo del Otro está el mercado, el cual totaliza los méritos, los valores, asegura la organización de las elecciones y preferencias e implica una estructura ordinal y hasta cardinal” (Lacan, 2004). *El mercado es la imago* que se constituye en la experiencia social del capitalismo. La forma social capitalista es una experiencia histórica del orden regida por los significantes del mercado. Ellos constituyen una estructura simbólica, que no termina nunca de investir lo real siempre aludido/elidido en él: las relaciones de desigualdad/dominación.

Los significantes del mercado interpelan materialmente a los sujetos en dispositivos concretos. Pero la articulación dominante de esos significantes, así como el diagrama de poder en el que se subsumen, ha cambiado dentro del orden-mercado. Vimos, al hablar de ideología, que su materialidad discursiva, manifestada en el lenguaje y en el cuerpo, no implica fijeza, ni “aplicación” de normas a los dominados, que las absorberían ciegamente.

En rigor, las experiencias de *resistencias* puestas en la palabra y en el cuerpo, constituidas en praxis, son el momento-espacio en el que los sujetos se arrancan de la ideología (en tanto ella tiene una función esencial: denegar el saber de la propia muerte a costa de perpetuar la propia sumisión a lo dado; en ese sentido, el efecto de la ideología es sostener la dominación), aun cuando pronto caigan nuevamente en ella. Esas resistencias expresan la lucha ideológica de la que hablábamos más arriba, y toda lucha supone contendientes. Así, al auge y aplicación del modelo neoliberal a partir de los años noventa, le respondieron crecientes movimientos de protesta social que tienen su emblemático punto de inicio en AL en la rebelión zapatista, pero que tuvieron expresiones en todas partes del mundo, hasta llegar a Seattle en diciembre de 1999. Este momento constituyó simbólicamente un punto álgido, seguido por un crecimiento de las protestas sociales en todo el mundo; frente a ellas, como veremos, los organismos internacionales comenzaron a plantear la necesidad de “aprender de los que se les oponen” a fin de contener o canalizar la protesta. La dominación no puede ejercerse si no incluye (entre otros aspectos) la supremacía ideológica. Supremacía que es resistida, resignificada, y así todo vuelve a recomenzar constantemente, lo cual de ningún modo implica desvalorizar este proceso, pues sin él no habría humanidad posible.

En el modo de producción capitalista, el diagrama de poder ha mutado en relación a la necesidad de hacer frente a las luchas *contra* el orden, en sus intersticios (me refiero a las resistencias); pero también a las luchas *dentro* del orden por mantener la hegemonía dentro de él (me refiero a las luchas intercapitalistas).

Ahora bien, debemos inferir entonces que el orden-mercado no es inmutable, sino que está atravesado por cortes o rupturas tanto horizontales como verticales. Con esto quiero decir que en un mismo momento sus códigos no son monolíticos (rupturas horizontales), pero también sugiero que, en las diversas etapas, ha debido transformarse radicalmente a fin de lograr reproducir las relaciones de producción (rupturas verticales). Estas transformaciones no se efectúan por gracia divina, ni por decreto. Esas mutaciones no se concretan de modo tajante. Es un movimiento constante al interior del mismo orden, mutaciones necesarias para que algo del orden permanezca. Mutaciones lentas, producto de luchas contra el orden y de los enfrentamientos de quienes lo hegemonizan.

Dichas mutaciones dentro del mismo orden son las que llevaron a constituir lo que a partir de los trabajos de Foucault conocemos como “diagrama de poder soberano”, el cual mutó hacia el diagrama normalizador propio de la sociedad disciplinaria. Ahora bien, la sociedad disciplinaria está mutando hacia otro diagrama para el cual existen

diversos nombres: postsocial, sociedad de control, posmodernidad. La sobreabundancia de “post” anuncia que aún no tenemos categorías para el momento histórico que atravesamos.

Ahora bien, si el mercado muta en diversos diagramas de poder que se imponen a los sujetos y que son constituidos por ellos, cada diagrama de poder se realiza en dispositivos que son sus “causas inmanentes”. Los diversos dispositivos constituyen los cuerpos en la materialidad de sus luchas efectivas, que siempre suponen la materialidad de la interpelación ideológica. Ellos son el campo de luchas por la reproducción-transformación de las condiciones de producción.

Asumo que las luchas ideológicas no son el único lugar en el cual se lleva a cabo esa reproducción-transformación. Sostengo que es preciso mantener la separación entre lo económico y lo ideológico no sólo por razones analíticas (ya que en la práctica efectiva son indiscernibles), sino porque parece necesario, en la lucha ideológica actual, tener en cuenta esa especie de “independencia” relativa del orden económico, su lógica específica. Sé y asumo que lo económico es social y está atravesado por la ideología, también que toda relación económica supone algún tipo de juridicidad, así como relaciones políticas (y viceversa). Pero parece necesario mantener cierta separación analítica entre estos aspectos de lo que no es sino una *tópica* de las relaciones sociales, pues de hecho las representaciones ideológicas juegan un papel cada vez más importante en los procesos económicos (entiendo por “tópica”, en el sentido de Kant y Freud, la representación puramente teórica de una pluralidad de fenómenos separados en *topos*, entendidos como “lugares virtuales”. La representación tópica tiene sólo una finalidad analítica, no supone que “la realidad” en sí misma esté dividida de ese modo).

Es precisamente un efecto ideológico de la posmodernidad la reducción de todo orden a lo puramente discursivo y, como corolario de ello, la negación de toda determinación económica. Asumo que los fenómenos sociales están *sobredeterminados*, pero ese proceso de sobredeterminación implica también factores económicos que tienen una lógica propia, a la vez que articulable con la de otros campos, pero que no debe ser desestimada. El rechazo de la división tópica entre diversas zonas o regiones de las relaciones sociales, basado en refinados análisis, elude los fenómenos sociales que la humanidad atraviesa, y en los que los organismos internacionales afirman y efectúan el ajuste de discursos e instituciones a las necesidades del mercado (BM, 1997: 4).

No obstante, este trabajo no se centrará en la economía y sus condiciones, aunque las rozará inevitablemente a menudo, sino en la *interpelación ideológica*. Es por ello que es preciso leer los documentos arqueológicamente, a fin de evitar una mirada desde las cumbres que impide auscultar las relaciones efectivas.

LA “TRANSFORMACIÓN” EN LA INTERPELACIÓN IDEOLÓGICA

Si el orden de mercado ha mutado para perpetuar su dominación, esas mutaciones implicaron dos posibilidades (no excluyentes): el afianzamiento del aspecto represivo a fin de imponer los cambios y/o la transformación ideológica a fin de modificar a los sujetos contendientes. Ahora bien, el examen de los documentos lleva a pensar que el lugar de la “transformación” en la interpelación ideológica es central para la reproducción de la dominación. Esto es así porque la imposibilidad de transformarse ideológicamente obliga a replegar cada vez más la dominación en el aspecto represivo; y esta actitud es, en última instancia, un signo de debilidad frente al resistente, pues deja al descubierto que la dominación se basa en la fuerza y no en algún tipo de racionalidad. También el análisis documental permite inferir que la dominación en el campo ideológico supone, entre otras condiciones, que las fuerzas materiales que logran ejercerla “aprenden” de las resistencias y de los “resistentes”, y modifican su modo de interpelación, así como sus contenidos. En esa relación, los dominados y los dominadores se transforman.

Estos procesos no ocurren ni han ocurrido de modo lineal y determinista, sino en relación a resistencias que rellenan estratégicamente cualquier plan, y que hacen que las estrategias construidas en el orden social capitalista hayan sido diversas. Por eso los dispositivos se han transformado, así como sus jerarquías.

Así, durante la modernidad industrial el Estado nacional –sustentado en el pacto de unión– fue un dispositivo dominante en la interpelación ideológica. Desde hace tres décadas, ese lugar se ha modificado paulatinamente, y los organismos internacionales pasaron a ocupar una posición fundamental.

Ahora bien, los organismos internacionales en tanto dispositivos de interpelación ideológica han asumido la necesidad de la propia transformación en el modo de la interpelación. En esa clave, el auge de las resistencias contra las políticas implementadas durante los años noventa operará como condición de posibilidad para que el BM planteara en los documentos de los últimos años el concepto sumamente sugerente de “aprendizaje”, el cual sostiene de manera explícita el abandono de cualquier modo rígido en las estrategias discursivas. Como veremos, “escuchar la voz de los pobres”, dar un lugar preferencial al triálogo con la sociedad civil se han tornado tópicos centrales de su estrategia discursiva.

Ese proceso de mutación histórica es en el que me baso en este trabajo para reemplazar el concepto de “Aparatos Ideológicos del Estado” por el de “dispositivos ideológicos”, no porque el Estado haya desaparecido o perdido importancia –todo lo contrario, no puede haber capitalismo sin estados– sino porque la estructuración de la dominación a nivel mundial ha cambiado, y no es cualquier Estado y sus dispositivos quienes

fundan la interpelación ideológica dominante, sino organismos internacionales como el BM o el FMI –instituciones multilaterales de crédito– que interpelan al Estado y a la sociedad civil, a fin de que ella interpele, a su vez, al Estado. La estructura de la interpelación cobra unos matices diferenciales en la sociedad posindustrial, que el concepto de “Aparatos Ideológicos del Estado” no recubre acabadamente. Se podría establecer una analogía libre y salvaje con la afirmación de Althusser y sostener que, si en el modo de producción feudal la iglesia fue un dispositivo ideológico dominante, y en el capitalismo industrial lo fueron la escuela y la familia conyugal fuertemente aliados al Estado-nación, en el capitalismo posindustrial ese lugar del Estado se subsume al de los organismos internacionales. Esta mutación no ha hecho desaparecer a los otros dispositivos, sólo les ha asignado un lugar diverso en las relaciones de fuerzas.

El gran Otro ideológico en el capitalismo es el mercado, sólo que las *imago* en las que él se presenta han mutado en relación a las luchas y, si en el período del capitalismo industrial el Estado era su encarnación imaginaria, a partir de la mutación histórica que atravesamos desde la década del setenta, paulatinamente, son los organismos internacionales y el Grupo de los Ocho (G8) quienes desde la cúspide de la pirámide del imperio se autoconstituyen en el fundamento (no fundado) de la interpelación. Afirmo entonces que el Estado-nación aparecía como el gran interpelador en la sociedad industrial, pero en la etapa del predominio del capital financiero el Estado (al menos en los países de AL) ya no parece ser la encarnación del verdadero Otro-mercado. Ahora lo son los organismos internacionales, sin que esto signifique de ningún modo la desaparición del Estado, sino su reconfiguración.

La interpelación cambió su carácter. El ejercicio de la dominación ha conducido paulatinamente a una transformación en las relaciones de desigualdad/dominación entre los dispositivos ideológicos. Ya no es (ahora de modo explícito) el Estado-nación el que dicta las políticas que construyen la interpelación a los individuos que los transforma en sujetos. Ahora son entidades supranacionales con finalidades político-económicas las que establecen los lineamientos a nivel internacional, en una estructura que ya no tiene las características del viejo contractualismo liberal. En esta estructura nueva, en el comando mundial, los estados no desaparecen; así, el G8 y particularmente Estados Unidos, como la mayor potencia bélica de la Tierra y de la historia, tienen una indudable influencia sobre los organismos internacionales. No obstante, la tarea fundamental de interpelación en el mundo de los flujos desterritorializados del capital financiero es llevada adelante por las organizaciones multilaterales tales como el FMI, la OMC y particularmente el BM, que ha cumplido una tarea fundamental interpelando al mundo global a través del significante “pobreza”.