

Resistencia política imaginal ante la crisis social

Pablo Lazo Briones

Departamento de Filosofía, UIA

Un movimiento de resistencia y regeneración social auténtico, no comienza por la pretensión de acción transformadora del mundo como totalidad. Esto es desmesura ingenua o ideología amañada, desorbitada esperanza que termina en desilusión nihilista o precalculada manipulación universalista orquestada por unos cuantos ansiosos de poder.

Cuando hablamos con Gilbert Durand de una posibilidad de “transformación eufémica” del mundo como movimiento acción de transformación del mundo no absoluta, siempre hablamos de los cambios de significación que pueden –o *deben*– sufrir las acciones cotidianas en las que se reinventa el sentido de los rituales de convivencia, el estatus de las instituciones, las relaciones de dominio y de libertad que los agentes culturales van viviendo en la pequeñez, fragmentariedad y multiplicidad de sus propios modos de simbolización del mundo de todos los días. Me parece que aquí se encuentra el momento de ligamento entre la estructura isomórfica del imaginario y su encarnación en formas simbólicas del lenguaje político, en donde importan las resignificaciones concretas que llevan a transformaciones sociales. Michel de Certeau y N. García Canclini, dirán que en esta resignificación política concreta, no son los productos de consumo u objetos culturales los determinantes, sino sus usos y reinventiones cotidianas imaginarias, lo que puede llamarse sus *resemantizaciones*.

Una resistencia política imaginal se refiere a las multifacéticas tácticas imaginarias que inventan los grupos y los individuos para *resemantizar* una esfera pública que consideran injusta, ilegítima, excluyente o simplemente no representativa de lo que ellos son, de su identidad, es decir, de la forma en que se narran su historia, simbolizan su entorno natural y social, y proyectan una vida en común a futuro según decisiones autónomas y conscientes.

Cuando se habla de un movimiento de resistencia política, puede al menos entenderse en dos sentidos: uno, resistir como un permanecer asegurando la posición o dominio de lo propio, cuando lo propio –la ciudad ocupada militar o paramilitarmente, la demanda de derechos como minoría étnica, el uso soberano de la tierra, la reivindicación del uso de la lengua local, la libertad sexual– se considera lacerado o no atendido por las instituciones políticas y el marco jurídico. En este primer sentido, resistir significa aferrarse o inmovilizarse lo más posible en el *espacio* considerado propio, y para ello se insiste en ciertas estrategias de enmurallamiento estacionario: se rememora una y otra vez el evento de quiebre con el sistema jurídico-político que se quiere vigente, por ejemplo la violación de los derechos de una comunidad cuando se le despoja de su tierra, la acción militar o paramilitar sobre grupos de la sociedad civil cuando se manifiestan públicamente o cuando se reúnen reservadamente como acto de protesta, la desaparición y el asesinato de enemigos políticos, incluso, en el caso más extremo, la eliminación en masa, el crimen contra la humanidad (los estudios sobre el holocausto muchas veces adoptan este talante inmovilizante, estacionario, cíclico).

En esta rememoración también se alude a una mitología fundacional que se cree olvidada, o bien que se considera violada y traicionada. En estos casos sólo cabría resistir en el sentido de luchar contra todo aquello que desvíe la mirada de esta rememoración mitificada: contra las innovaciones y los dinamismos distractores del lenguaje mediático, de la adopción de nuevas tecnologías y formas de organización, de hibridaciones de las viejas míticas y ritualidades con míticas ajenas y que suponen desviaciones del orden ritual, en fin, contra todo aquello que saque de su órbita el lenguaje de siempre y que se recita siempre, que se considera el único legítimo. Por último, este tipo de resistencia adquiere su fuerza de su propia exhibición reiterada, de su hacerse presente por los medios más llamativos, de su propia recurrencia en el medio social en donde lleva a cabo su reclamo: las marchas multitudinarias, los plantones y ocupaciones de edificios gubernamentales o calles estratégicas (en México vivimos el ejemplo quizá más evidente de esta forma de resistencia en la avenida Reforma por más de dos meses en 2006, tiempo en el que casi se colapsó la ciudad entera), incluso los bombazos de grupos terroristas que en su exhibición criminal se resisten de la forma más violenta. Digamos, una vez más, las defensas a ultranza de identidades fuertes, los blindajes comunitaristas reacios a todo cambio, las pretensiones de enraizamiento

eternizado a un espacio y una sola forma de recuperar la tradición, los discursos políticos levantados en nombre de una vejación a una minoría o de un fraude electoral que no han de olvidarse, son ejemplos también de este tipo de resistencia. La memoria aquí juega un papel mitificante en términos de resistencia como estrategia de inmovilidad.

Pero por resistencia política puede entenderse justo el movimiento contrario: no resistir salvaguardando el lugar propio de toda intromisión ajena y todo cambio, no resistir como insistir y permanecer estacionariamente, sino como un fluir por entre las contenciones a vencer (militares, políticas, institucionales, tradicionales) siguiendo el empuje de la propia insatisfacción o disrupción. No es resistido preeminentemente un lugar (espacial o simbólico), sino una *condición insatisfecha*, una capacidad de reacción y reinención –sobre lo propio y lo ajeno y no sólo de lo propio– más efectiva que el mero quedarse a proteger o recordar una y otra vez lo propio. Es clave de esta resistencia moverse por entre los bordes del poder instituido,¹ incluso aprovechándose de sus contenciones o del despliegue de su fuerza, pero invirtiendo o redireccionando su sentido, es decir, *resemantizándolo*.

Este segundo modo de resistencia política es propiamente el que vengo llamando imaginal, pues se caracteriza por la invención imaginaria de canales y rutas de resemantización por parte de los usuarios, de los ciudadanos, alrededor de los lenguajes y disposiciones políticas, de las estructuras jurídicas y los modos de su decantamiento en los ámbitos administrativos, organizacionales y productivos, pero también en los ámbitos estéticos, religiosos, míticos y académicos, y en general sobre lo que puede llamarse la condición cultural entera. Y a diferencia del primer modo de resistencia, en esta modalidad imaginal no es esencial la exhibición ni la reiteración de una sola forma de insistencia de lo resistido, incluso se hace más fuerte cuando es invisible, subrepticia, diremos siguiendo a Michel de Certeau, cuando las prácticas que comienzan a recircularse así no son fácilmente localizables según un lugar de apropiación o una simbolización fácilmente ubicable por el ojo del poder que todo lo ve (y por tanto que todo lo domina, como había descrito Foucault).²

1 Simon Critchley ha propuesto una “distancia intersticial” respecto a la política institucional, distancia que daría origen a la invención de subjetividades políticas plurales y a una “multiplicidad anárquica” de acento ético. CRITCHLEY, S., 2007, p.111.

2 CERTEAU, M., 1999, Tomo I, cap.4.

Cuando Michel de Certeau escribió la que puede considerarse su obra más significativa, *La invención de lo cotidiano*, su preocupación central era asegurar los gestos de libertad de los individuos amenazados por una fuerza homogeneizante y central. Con ello en mente, indagó con verdadero entusiasmo sobre las múltiples tácticas de evasión y redireccionamiento de los mecanismos de un sistema totalitario de carácter panóptico. Propuso así algo de mayor alcance que un examen de las prácticas culturales de los individuos que en su vida diaria evaden las estrategias del poder, quiso poner además, creo yo, las bases de una *re-invencción política de lo cotidiano*, en la que los juegos imaginarios transforman los regímenes de credibilidad de la esfera pública y llevan a instauraciones de nuevas prácticas y, a la postre, de nuevas instituciones, lo que por nuestra parte queremos traducir por resemantizaciones de resistencia política.

La ideación de estas resemantizaciones de resistencia política parte de la crítica de G. Durand, Michel de Certeau y N. García Canclini (plataformas teóricas que comparten un mismo aire de familia) a las teorías homogeneizantes sobre el uso o *consumo* de los símbolos en las sociedades occidentales y occidentalizadas, como la latinoamericana.³ El centro de esta crítica consiste en decir que el avance de una forma de una racionalidad homogeneizante, expansiva y de carácter instrumental es innegable en estas sociedades, y que su consecuencia, presente en el lenguaje administrativo, mediático y político, ha sido la de absorción o anulación del símbolo en el signo (de la polisemia y riqueza de significación del primero en la univocidad y pobreza significativa del segundo, a lo que Durand tildó de iconoclastia de nuestra civilización racionalista). Dada esta absorción, lo que quedaría es verificar los modos en que los individuos simplemente reproducirían estereotipos de consumo, de adhesión política, de organización grupal o laboral, de educación y transmisión de saberes prácticos, etc., como verdaderos autómatas. Es esta la interpretación nihilista que pareciera seguirse de su crítica. No obstante, los tres pensadores concurren en una misma salida heurística: es posible recuperar el trasfondo simbólico de sentido de los signos, o dicho de otra manera, es posible recuperar la conexión entre prácticas culturales (de uso, de consumo) e imágenes, partiendo de que toda imagen etérea aparecida en el lenguaje visual de los medios o de la política se refiere, o se ha referido en algún momento, a una práctica cultural que es su significación densa. Cuando se

3 CERTEAU, Ob.cit.; DURAND, G., 2000; García Canclini, N., 1995.

advierte que hay múltiples recuperaciones de este tipo, a cargo de los plurales grupos culturales que componen nuestras esferas públicas actuales, conectamos el tema con la posibilidad de un movimiento de resemantización política o resistencia imaginal *multicultural*.

La idea de una posible resemantización política implica que el lenguaje político y las instituciones que soporta se encuentran en su mayor parte *desemantizados*, es decir, ausentes de una significación fuerte que provoque lealtad y adhesión a sus contenidos, o bien que refleje la vinculación social, la integración o unidad de la comunidad política que pretende representar y regular. Cuando se habla de una falta de legitimidad política de las instituciones o del Estado en su conjunto, como han dicho en distintas claves Habermas y Charles Taylor –claves liberal y comunitaria respectivamente– estamos hablando del fenómeno de falta de reconocimiento y adhesión de la voluntad de los sujetos a las instancias políticas que pretenden encarnarla. La voluntad de los ciudadanos no encuentra concreción política, por lo tanto la autoridad queda sin fundamento, es considerada espuria y hay que declararse en resistencia respecto a ella: he aquí la crisis de legitimidad política.⁴

Por su parte, Michel de Certeau encuentra una causa generalizada a tal crisis que nos coloca en el punto de vista que buscamos: se debe a la incapacidad de las creencias de organizar prácticas políticas, esto es, las convicciones políticas no se reflejan en acciones en el medio social, el lenguaje y las instituciones políticas han sufrido una deflación respecto a la capacidad de creencia de los individuos y los grupos, y vivimos una “ficción de legitimidad”, una pertenencia hueca a partidos o demandas, de izquierda, centro o derecha, una desconfianza reticente a cualquier tipo de posicionamiento político.⁵ Si por creencia en sentido fuerte, vinculante

4 HABERMAS, J., 1999, p.18; Taylor, “Legitimation Crises?”, *Philosophy and the Human Crises. Philosophical Papers 2*.

5 CERTEAU, M. de, 1999, p.193: “Los judíos, decía un día León Poliakov, son franceses que, en lugar de ya no ir a la iglesia, ya no van a la sinagoga. En la tradición humorística de la *Hagadah*, esta ocurrencia señalaba creencias en pasado que ya han dejado de organizar prácticas. Las convicciones políticas parecen hoy en día seguir el mismo camino. Uno sería socialista por haberlo sido, sin asistir a las manifestaciones, sin reuniones, sin cuotas, en suma: sin pagar. Más por reverencia que por identificación, la “pertenencia” estaría marcada sólo por eso que llamamos una voz, ese residuo de habla, un voto por año. Al vivir en una apariencia de “confianza”, el partido reúne cuidadosamente las reliquias de antiguas convicciones y, mediante esta ficción de legitimidad, consigue completamente llevar sus asuntos. Solamente le hace falta, por medio de sondeos, de estadísticas, multi-

y adherente en una comunidad cultural, hay que entender "...no el objeto del creer (un dogma, un programa, etcétera) sino la participación de los sujetos en una proposición, el *acto* de enunciarla al tenerla por cierta, dicho de otra manera, una 'modalidad' de la afirmación y no su contenido",⁶ entonces lo que se ha esquilado, o bien *se ha ido a otra parte*, es esa capacidad de afirmación de la creencia, es decir, la capacidad de llevarla a la acción, al centro de la práctica cultural pública de los grupos e individuos.

Por supuesto, dice M. de Certeau, como no hay creencia en sentido fuerte, se intenta reproducirla artificialmente. La mercadotecnia comercial y política han atestado el medio social de objetos y discursos, imágenes y símbolos de creencia hasta la saturación; paralelamente, agrega, los "sistemas administrativos y panópticos" de vigilancia y control de las acciones se han multiplicado en este sentido, pero no por ello provocan mayor credibilidad: "Disponen cada vez de más fuerzas pero de menos autoridad (...) Engañosa certeza. La sofisticación de la disciplina no compensa la falta de participación de los sujetos."⁷ Se pueden aventurar, piensa Michel de Certeau, algunas explicaciones *arqueológicas* sobre la causa de este traslado, que no desaparición total, de la creencia hacia otra parte: de la religiosidad a la política en los siglos XVII al XIX, y de esta política fallida de contenidos religiosos, al simulacro actual que, se puede decir con Baudrillard, se caracteriza por querer concentrar el creer en el *ver*, en las imágenes sobre producidas que hacen olvidar la vieja hipótesis de que lo Real se hará presencia.⁸

Como quiera que sea (haciéndose de la propuesta de Baudrillard o no), la tarea apremiante es saber cómo inyectar credibilidad a los aparatos políticos vacíos, sin pertenencia ni adhesión por parte de los sujetos. Y tomándose en serio el plural de la palabra, cuando los sujetos que ya no creen en las argucias y retóricas políticas son parte de múltiples comunidades culturales.

Una intuición puede adelantarse: sólo por un movimiento de resistencia plural de los imaginarios, en tanto que dislocan o *desterritorializan* un

-plicar la cita de testigos fantasmas, recitar su letanía."

6 *Ibid.*, p.194.

7 *Ibid.*, p.195.

8 *Ibid.*, p.205.

espacio de poder dominado y coagulado, se consigue la resemantización deseada. Desterritorializar como movimiento de introducción del “múltiplo y la diferencia en el sistema escrito de una sociedad y de un texto” de modo que se consiga “oscilar en un no lugar entre lo que se inventa y lo que altera.” La pareja de términos “territorializar y desterritorializar”, como es sabido, fue utilizado por primera vez por G. Deleuze y F. Guattari. Su uso estratégico de tales términos no está nada lejos del que le darán después de Certeau y N. García Canclini: se trata de los movimientos de producción simbólica –rizomática y nómada, hibridante y creativa– que llevan a cabo los grupos culturales cuando desplazan los usos cotidianos ya dados en un sistema de cierta racionalidad asentada, sea de consumo, política o administrativa, *sin salirse de él*, siempre entrando y saliendo, operando en su frontera o bordes como desplazamientos del sentido ya adoptado y *reterritorializándolo* en formas novedosas.⁹ Me parece que aquí comienza el juego imaginario de resistencia política, entendiendo que todo sistema político es más un “orden-colador”¹⁰ que permite múltiples entradas y salidas, procesos de diseminación diversificadores, reacomodos y múltiples resemantizaciones, que una totalidad ya cerrada y última.

Me parece que este “entrar y salir” de los bordes de lo político (desterritorializándolo y reterritorializándolo) en una sociedad multicultural atenta a sus procesos de resemantización –esto es, en una sociedad cuyos miembros asumen su configuración cultural como porosa, histórica, y por ello aceptan hibridarla conscientemente con otras formas de ser cultural¹¹– comienza a ser un movimiento de resistencia política cuando se asume como algo más que un mero turismo cultural o una folklorización venial de la imagen del otro en la lógica del capitalismo (recuérdese lo que dice S. Zizek sobre la crítica a la ideología del multiculturalismo posmoderno¹²).

Entrar y salir como movimiento de resistencia política significa asumir la ganancia de contenidos culturales para la autotransformación y auto desafío de la propia identidad en el momento de contacto intercultural, al tiempo que se invita al otro cultural a sufrir el mismo proceso de auto desafío y autotransformación, lo que puede llamarse también *transfigu-*

9 CERTEAU, M. de, op.cit., pp. 186-187; GARCÍA Canclini, N., 1990, p.288 y sig.

10 CERTEAU, M., op.cit., p.120.

11 García Canclini concibe esta condición barroca asumida como una “subjetividad intercultural”, 2004, p.161.

12 SLAJOV, Z. 1988.

ración política radical. Charles Taylor, desde su enfoque ético-hermenéutico, ha descrito este dinamismo como un constante movimiento de intersección intercultural que daría como resultado tanto una interpretación más comprensiva de aquello que configura identidades culturales diversas a la mía, como de una acción ética y política consecuente con esta ampliación de mi horizonte de comprensión generada a partir del reconocimiento y valoración de otros estilos de ser cultural.¹³

De este modo, pienso, se aseguran al menos dos condiciones para un movimiento de resistencia imaginal en las sociedades multiculturales. Primero, una reconfiguración siempre nueva de lo que hacemos con pretensión política, que depende del modo *no previsible ni controlable*—desde una racionalidad de cálculo, administrativa o panóptica— del entrar y salir de cada grupo en el contacto intercultural, esto es, se asegura un principio ético-hermenéutico universal para este movimiento: en todo encuentro intercultural, debe evitarse precalcular o anticiparse en sentido instrumental o de manipulación (comercial, partidista, politizada) a su posibilidad de interacción, a su mutua comprensión.

Segundo, que lo intercultural, la posibilidad de interacción en un sentido dado por las instituciones políticas y asegurado por normas jurídicas entre miembros con distintas configuraciones culturales, no entre en juego como orientación de los dinamismos políticos hasta que lo multicultural se vuelva amenazante o inmanejable para el orden social. De aquí obtendríamos un segundo principio ético-hermenéutico: no comenzar por forzar la relación entre miembros de distintas culturas pre-direccionando su contacto en un sentido de estructura política ya dada, llámese democracia, tolerancia, justicia, bien común, paz cívica o de cualquier otra forma, sino salvaguardando el juego imaginario multicultural y sus hibridaciones en su policonfiguración más libre hasta que, insisto, se pueda convertir en un problema amenazante para una convivencia pacífica. Esto evitaría también el predominio de un Estado benefactor o paternalista y su predirección del quehacer de los ciudadanos reproduciendo políticas estatales sobre la salud, el deporte, la cultura, la educación, etc., sobreproducción de políticas que no denotan más que la ingerencia inmoderada, no decidida por los ciudadanos, en lo que se hace socialmente.

¹³ TAYLOR, Ch., 1997, pp.91 y sig. He analizado esta posición en mi libro *Interpretación y Acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor*, Ediciones Coyoacán, México, 2007, pp.301-309.

Estos dos principios ético-hermenéuticos atienden a la condición de todo juego de los imaginarios culturales que se proponga como praxis política no manipulada: su expresión libre, no predireccionada. Dada la naturaleza libre de estos imaginarios, no se pueden dar indicaciones programáticas de la dinámica transformadora, o *transfiguradora*, que ocasiona su intersección o su confrontación, pues esta dinámica de transformación siempre está a la espera de su propia invención de términos, de su propio modo de hibridación, que no puede dictarse desde fuera. De aquí que propongamos un tercer principio general para toda práctica política multicultural: lo que cabe en ella es una *orientación* apenas, una *invitación* a dirigir su inclinación cultural a auto transformarse de cara al extraño cultural (justo cuando los problemas surgen y se hace inevitable pasar de lo multicultural a un modelo de convivencia intercultural). Habrá que desarrollar el modelo de lo que llamamos provisionalmente una *invitación orientativa de la acción intercultural*, único modo de evitar el etnocentrismo universalizante o el cierre comunitarista endogámico.

De momento demos algunas indicaciones heurísticas que ayuden al desarrollo de este modelo. Un sistema político vaciado de su soporte fundamentador (el reconocimiento o lealtad de los individuos, de su capacidad de creencia), despliega el ideal de la transparencia de todas las acciones y una comunicación total, quiere suplir con ello su falta de soporte real: en el medio social todo sería claro e igualitario, todo luminoso y racional, la democracia habría llegado para quedarse con las modalidades publicitarias y políticas del lenguaje más abierto, más prístino, como ha sostenido J. Baudrillard.¹⁴ Michel de Certeau devela la falla y la trampa de esta pretensión: no puede anularse la *opacidad* real de los múltiples grupos diferentes, por ejemplo de las oleadas de migrantes o de las minorías de siempre que no han salido de su exclusión, es decir, no puede anularse su “no comunicación”.¹⁵ Por lo tanto, no podría pensarse en un proceso siempre creciente de una total integración o racionalidad, transparencia, de las diferencias culturales. Esto es lo que impide también pensar en una total asimilación u homogenización “antropofágica” de la sociedad dominante sobre el grupo cultural minoritario o migrante. A pesar de las evidentes estrategias de politización ideologizante de estos grupos, de la pretensión de borrar (o ignorar en el mejor de los casos) sus diferencias, por

¹⁴ BAUDRILLARD, J., 2000.

¹⁵ CERTEAU, M., 1995, p.204.

ejemplo, dice de Certeau, en nombre de la obsesión sobre la unidad nacional, de la autonomía o la soberanía estatal, son inevitables las contradicciones generadas por el mismo sistema: por ejemplo, la internacionalización económica provoca el desarrollo de nacionalismos políticos cada vez más acendrados, al tiempo que las referencias a lo étnico y al derecho a una territorialidad son paralelos a un juego de representaciones políticas neutro, que se quiere el mismo para todos. Estas contradicciones provocan, pues, no una absorción pasiva de los grupos culturales, sino una “creatividad colectiva” con la que se “construye la existencia social”, de manera hibridada, asumiendo la historicidad compleja con que se reutilizan los lenguajes públicos para los fines de la autodefinición de cada grupo cultural.¹⁶ Por tanto, agrego, tomando en cuenta esta imposibilidad de un lenguaje político de absoluta transparencia o comunicabilidad de los grupos culturales, no puede sino tomarse como modelo de interacción un *invitar* a una creatividad colectiva conjunta de aquellos contenidos o densidades culturales que se quieran o se puedan mediar en un contexto social dado. No habría forma de empujar o forzar a los grupos culturales a esta mediación (sin caer en el totalitarismo hegemónico), sólo queda *invitarlos* a su participación en ella.

Pero ha de ser una invitación hecha desde las condiciones de opresión y manipulación de un sistema que hace efectiva su homogeneización *en lenguaje multicultural*, que, dice de Certeau sin ninguna ingenuidad (tomando en cuenta, pues, la crítica a lo Marcuse, Foucault o Zizek a los sistemas panópticos y sus especializados mecanismos de poder), puede describirse como un “monismo híbrido” en las sociedades dominantes que termina por nivelar las diferencias.

Hoy en día, la ortodoxia es multicultural. Juega con todas las cartas. La sociedad dominante trata la diversidad misma según métodos que hacen accesibles todas las diferencias para cada quien, que las liberan del sentido estrecho que les atribuye una comunidad determinada, y que nivelan de esta forma las heteronomías étnicas al someterlas al código general de la difusión individualizada (...) Este ‘monismo híbrido’ tiene por tanto sus leyes. Transforma, *rewrite*, homogeneiza, totaliza contenidos flexibles en una cuadrícula endurecida.¹⁷

¹⁶ *Ibid.*, p.211.

¹⁷ *Ibid.*, p.208. El término lo toma de Certeau de J. Smolicz, véase nota 1 en esta misma página.

Las politizaciones de lo étnico y de la pertenencia, su ideologización en los rubros del trabajo, los papeles legales necesarios, las zonas de restricción real o simbólica para los individuos pertenecientes a grupos disidentes o minoritarios, son estrategias de este “monismo híbrido”. Se le combate, se le resiste, en el mismo conflicto intercultural, en el que las politizaciones ideologizantes se contrarrestan con tomas de postura política transformadoras de la vida social en las que cada grupo no deja de ser creativo.

El modelo intercultural que venimos defendiendo –una *invitación* a auto-transformarse de cara al otro cultural, cuando éste hace lo propio– tiene que ver entonces con las distintas tácticas políticas que pueden imaginar o inventar los sujetos frente a las estrategias de politización ideológica. Además de las que se analizan de forma fundamental en su *Invenición de lo Cotidiano* (prácticas del paseo, usos de la lengua en el arte, en el mito, en la leyenda popular, leer y escribir, cocinar, etc.), cabe enfatizar algunas tácticas estrictamente políticas que apunta también de Certeau: alianzas entre colectividades que comparten un mismo estatus, por ejemplo el de migrantes en un mismo país, para generar algo así como “*políticas de la diáspora*, capaces de romper la coerción que impone una alternativa entre la asimilación y el retorno al país de origen y que coloca a la experiencia colectiva misma en el vacío transitorio de un «hueco»”.¹⁸ En la violencia que supone el encuentro interétnico, concentrarse en las producciones y transformaciones que provoca, en las “desapropiaciones” y “reapropiaciones” de los sentidos del conflicto, que nunca son homogéneos, y utilizarlos como formas de narrarse una historia común. En la educación, tema que interesa especialmente al filósofo francés, fomentar una “escuela de la diversidad” y un “poliglotismo pragmático”, es decir, una preparación para la vida política en la diversidad reforzando los aspectos de “gestión de la convivencia” y reconocimiento de pluralidad de cosmovisiones desde las primeras etapas de enseñanza, con la idea también de romper el aislamiento en que nos encontramos en medio de multitudes:

Ya no se trata de expresar subjetividades, sino de emprender trabajos prácticos de convivencia. Las tensiones y conflictos que agitan muy particularmente las relaciones interétnicas requerirían de estos ejerci-

¹⁸ *Ibid.*, p., 214.

cios, análogos en el campo social a lo que es la traducción en el campo lingüístico, y verdadera escuela de diversidad.¹⁹

Una última indicación para un modelo intercultural de *invitación a la transformación mutua* (o plural, si es que se habla de más de dos miembros de culturas distintas que convergen en una misma esfera simbólica multicultural): no se trata de comenzar, o terminar a fin de cuentas, proponiendo la gran revolución social, la gran transformación del todo de la esfera pública multicultural. Ya decíamos más arriba que por resistencia política efectiva (no ideológica) ha de entenderse algo distinto a una totalización de este tipo, pues ello es ingenuo y peligroso. Hablar de una suerte de “revolución multicultural” generalizada a nivel mundial o de un “movimiento multiculturalista” para representarnos toda suerte de luchas sociales contra ideológicas o anti-occidentalistas, desde la insurgencia tercermundista hasta los reclamos feministas, y de las reivindicaciones de la lengua o la identidad hasta el exotismo de los estudios culturales,²⁰ sólo conduciría, como piensa P. Lanceros, a una resolidificación del fetiche moderno de la revolución, esto es, el que se la piense como un lugar de transformación que no acaba de llegar, que es su eterno aplazamiento, como momento de renovación o restauración que siempre está por delante, y que como tal promesa siempre emplazada, vuelve a ser ideológica, exige sus sacrificios, pues será la solución definitiva y la encarnación misma del progreso, del futuro, de la paz cívica, y, por supuesto, de una fetichización más reciente, de la interculturalidad como diálogo pacífico y redondo entre culturas, al fin.²¹

Invitar en vista de la auto-transfiguración frente al otro cultural no quiere decir, pues, renovar la mitificación de la espera por un futuro ya revolucionado que nunca llega, que *nunca llegó*. Se trata más bien de invitar a la *reversión* o *reuso* de los signos más pequeños y localizados que sostienen todo el juego presente de lo político y las grandes instituciones, que sostienen las grandes palabras, ya huecas hoy, que son herencia de la revolución esperada: democracia, libertad, autonomía, solidaridad, fraternidad. Este *reuso sígnico* o resemantización opera sobre la credibilidad, sobre las convicciones cotidianas, de los sujetos pertenecientes a múltiples culturas que están comprometidos en la invención de nuevas simbo-

¹⁹ *Ibid.*, p., 226.

²⁰ En este sentido lo plantea Arthur Herman, 1998, cap.11.

²¹ LANCEROS, P., 2005, pp.41-49.

lizaciones que los vinculen, a las cuales se adhieran de nuevo con la densidad de nuevas prácticas culturales propias.

La consigna podemos tomarla de nuevo de Michel de Certeau: vamos por una “mutación de lo creíble”²² efectuada desde una multiconfiguración social siempre creativa, aunque pocas veces visible, subrepticia; vamos en pos de una “poética social” a cargo de los pequeños gestores de un cambio lento y no exhibido institucionalmente o en forma de protesta multitudinaria, pero real, presente como un “murmullo organizador” que instaura nuevas prácticas, y no como el anuncio de la gran revolución social y política mesiánica, sino de la revolución cultural de lo creíble, que nunca es “espectacular”.²³ ▲

Bibliografía

- BAUDRILLARD, Jean. *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Anagrama, Barcelona, 2000.
- CERTEAU, Michel de. *La cultura en plural*. Editorial Paidós, 2004.
- CERTEAU, Michel de. *La Invención de lo Cotidiano*, UIA, México, 1999.
- CERTEAU, Michel de. *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1995.
- CRITCHLEY, Simon. *Infinitely Demanding. Ethics of commitment, politics of Resistance*, Verso, New York, 2007.
- DURAND, Gilbert. *La Imaginación Simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 2000
- GARCÍA Canclini, Néstor. *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México, 1995.
- GARCÍA Canclini, Néstor. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Editorial Grijalbo, México, 1990.
- GARCÍA Canclini, Néstor. *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Gedisa, Barcelona, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Paidós. Barcelona, 1999.
- HERMAN, Arthur. “El movimiento multiculturalista”, en *La idea de decadencia en la historia occidental*. Andrés Bello. Barcelona, 1998.
- LANCEROS, Patxi. *Política Mente. De la revolución a la globalización*. Anthropos. Barcelona, 2005.
- LAZO Briones, Pablo. *Interpretación y Acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor*. Coyoacán. México, 2007.
- SLAVOJ, Zizek. “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Jameson F. y S. Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós. Buenos Aires/México, 1988.
- TAYLOR, Charles. “Comparación, historia, verdad”, en *Argumentos filosóficos; La política del reconocimiento*. Paidós. Barcelona, 1997.
- TAYLOR, Charles. “Legitimation Crises?” *Philosophy and the Human Crises*. Philosophical Papers 2. Cambridge University Press. 1989.

²² CERTEAU, M. de, 2004, p.22.

²³ *Ibid.*, p.33.