

La identidad contra la política. La institucionalización de los movimientos sociales

Rafael Miranda Redondo
alloiosis@hotmail.co.uk

¿Dónde nací? ¿Cuándo?
¿Cuántos años tengo?
¿Pelo negro o pelo blanco?
Todo eso, ¿Qué importa?
De un hombre lo que importa, lo que vale,
lo que verdaderamente cuenta, es la obra y la conducta,
aún cuando ésta pueda tener sus sinuosidades.

Patricio Redondo

(...) A body that
I thought was mine
Dressed as Arab
Dressed as Jew
O mask of iron
I was there for you (...)
I was there for you
My darling one
And by your law
It all was done

Leonard Cohen

Introducción

Para aquellos que vivimos la debacle de los referentes filosófico-políticos en la segunda mitad del siglo XX en occidente y más aun quienes tuvimos que convivir en México con las intrigas entre las posturas encontradas, dentro de la izquierda oficial en la España del exilio, la actual oposición entre identidad y política representa el ultimo eslabón de una deriva que Castoriadis identificó como la modalidad contemporánea de la barbarie, bajo el velo de la insignificancia. Mientras que nuestros maestros de la *escuela moderna* habían llegado a México perseguidos, no por hablar una lengua y sí por desear una sociedad distinta desde su práctica profesional en Cataluña, la abierta filiación estalinista de la izquierda oficial local llegó a pactar con los teólogos de la liberación en una de esas pintorescas –por decir lo menos- formulas en las que se conciliaba lo irreconciliable: la autonomía con la heteronomía, la liberación con la teología, la institución con la revolución y así sucesivamente.

En este contexto el encuentro con el pensamiento de Castoriadis para muchos significó la posibilidad de ver, en el derrumbe del socialismo real, no el triunfo del capitalismo y la privatización de la vida y sí el desenlace inevitable de un enorme esfuerzo por negar la dimensión imaginaria de la sociedad, en nombre de la hipercategoría de la determinidad, de

la emergencia de la burocracia su forma mundana y del marxismo como su ideología. La deriva esencialista identitaria, de la que me ocupo en las páginas a continuación, iba a presentarse, desde la perspectiva de nuestro autor, como el último recurso ante, -ya no un mundo simplificado y reducido a la contradicción entre el capital y el trabajo-, sino como paliativo ante el desafío que supone la contemporaneidad, atravesada por la contradicción entre aquellos que dirigen y aquellos que ejecutan. Aporte fundamental para entender la complejidad de los fenómenos sociales y en su elaboración agudo instrumento para valorar los estados de los movimientos sociales.

Es así como mientras que el dar cuenta de los nuevos movimientos, que estaban transformando a la sociedad, resultaba imposible a partir de los paradigmas del marxismo, esas mismas emergencias de nuevos significados nos ponían ante el desafío de valorar su desarrollo y reconocer sus límites. En un contexto en el que la barbarie iba a tomar el rostro de la crisis de sentido mencionada, fue necesario un esfuerzo mayúsculo para formular una teoría, como trabajo en curso, respecto a los tiempos del poder instituyente y a aquellos de la repetición institucional.

Me explico, si bien para nuestro autor el fenómeno burocrático, no solo como emergencia de un sector arropado en la racionalidad que dirige a la sociedad desde el supuesto saber de los expertos en política, sino incluso como emergencia de la teología racional en la tradición filosófica heredada, permitió revalorar los procesos de sentido –la dimensión imaginaria de la sociedad-, como definitivos en el campo de lo social, dicha revaloración tenía que pasar por la disyuntiva que define a los procesos instituyentes entre el momento de la creación de sentido nuevo y aquel de la repetición de ese sentido, como garantía mítica que aspira a ocultar la alteridad bajo una supuesta permanencia.

En esta consideración tengo presente tres movimientos que fueron objeto de la reflexión de Castoriadis y ante los cuales nosotros, siguiendo su ejemplo, hemos podido valorar en su momento instituyente y como institución. Se trata del movimiento de las minorías étnicas, aquel que se engloba en torno a la reivindicación de las mujeres y finalmente aquel que, en particular en la cultura política iberoamericana, se conoce como altermundialista. Para tal efecto expongo rápidamente algunos preceptos a partir del legado del filósofo-psicoanalista de origen greco-francés.

La cuestión del ocultamiento.

Al abordar en la tradición filosófica heredada la cuestión de la determinidad, Castoriadis va a remitirnos a la interrogante esencial respecto a la creación. En efecto, como él bien señala (C. Castoriadis, 1997, p. 20) hay en dicha tradición un esfuerzo constante por ocultar la posibilidad, no de la diferencia, sino de la alteridad radical. La creación como emergencia de lo radicalmente nuevo será en todo caso incompatible con cualquier forma de determinación. Dicha creación estará en la base del tiempo no calendario y de la historia como espacio en el que la sociedad se auto-altera, justamente. El recurso que en éste trayecto va a representar para Castoriadis el psicoanálisis como *práctica poética* pero también como antropología filosófica es muy importante.

Como es el caso para otras teologías, aquella racional inaugurada por la torsión platónica (C. Castoriadis, 2002), bajo el riesgo de sucumbir en su condición de metanorma, tendrá que negar la psique como fuente de creación de sentido nuevo y al Eros. La expresión más contemporánea de dicho ocultamiento la veremos precipitarse en las hiperteologías que en nuestros días se van a inspirar de los desarrollos heideggerianos en los que ser y sentido, supuestamente olvidados por la metafísica occidental, se habrían correspondido en un lugar ¿a donde habría que regresar?

Los desarrollos de Castoriadis al respecto, inspirados como decimos de las dos vertientes en las que él practica el psicoanálisis, nos van a permitir constatar esa dimensión no unitaria en términos ontológicos, en la que la imaginación radical oscila –ni por necesidad ni por contingencia- entre la repetición y la creación de sentido. Por supuesto, aquí otro elemento que va a marcar los aborrecimientos de los psicoanalistas tradicionales respecto a Castoriadis, dicho ir y venir entre la repetición y la creación va a tener lugar en el espacio de esa creación absoluta de lo humano que es lo social histórico. La imaginación radical para tener existencia mundana tiene que ejercerse a partir de formas socialmente disponibles. El proceso de socialización de la psique –otro anatema- , tiene lugar gracias a los procesos de sublimación cuyos contenidos son social-históricos. El padre es padre porque hay otros padres y hay otros padres porque hay una sociedad, histórica. Sin ánimo reduccionista, por cuestiones de espacio solo diremos que la vigencia de la creación de sentido nuevo en esa relación entre el imaginario instituyente y las formas socialmente disponibles nos remite, por decir lo menos, al hecho de que dichas formas entran en el campo de dicho imaginario con las cualidades que éste les impone.

Dicho proceso de emergencia del poder instituyente, como hemos dicho, va a irse acompañando por procesos en los que prevalece la nostalgia de un estado, simultánea a la creación magmática de sentido nuevo. En efecto dicha condición, que acompañará al sujeto –y a la sociedad como sujeto, diríamos-, durante toda su vida, tendrá en su origen el efecto de la fase triádica (C. Castoriadis, 1975, Cap. VI) en la que tendrá lugar la imposición violenta de la forma social de individuo a la psique, como condición para que ésta tenga una existencia mundana. Los fenómenos de fanatismo y de odio del otro encontraran en este proceso su origen lejano. Para el caso del racismo (R. Miranda, 2006), donde se entiende por ello no la intolerancia del otro y sí el deseo de su exterminio, el proceso que esta en juego es precisamente aquel en el que la psique va a experimentar su vital aborrecimiento del otro que la sociedad le ha impuesto como condición para su existencia mundana. La necesaria significación imaginaria social que va a motivar el paso de la hostilidad a la supresión, la pone a disposición la sociedad de que se trata haciendo que coincidan esos móviles en actos tan inenarrables como la limpieza étnica y el feminicidio.

Es en el contexto de este debate a nivel, por ahora, conceptual, que ubicamos la cuestión de la identidad. Siempre sin ánimo reduccionista, por cuestiones de espacio, digamos que un primer elemento que debe ser contemplado es la oposición y la exclusión diríamos entre identidad y alteridad. En efecto lo social para Castoriadis comporta dos dimensiones la primera, de la cual justamente la tradición filosófica heredada ha dado cuenta, es la dimensión del conjunto y la identidad, la dimensión del código. La otra dimensión justamente, que es aquella que la determinidad y otras teologías racionales o menos han intentado ocultar, es la dimensión propiamente imaginaria. Esta dimensión en la medida en

que está atravesada por la ontología de la creación nos remite necesariamente a la cuestión de la alteridad. En un pacto inconfundible con Freud, Castoriadis nos dice (C. Castoriadis entrevistado por Barbery, 1991, p. 5) “la permanencia en la identidad es la muerte”.

Para ir cerrando este paréntesis de nociones y precipitarlas en categorías intermedias, como vehículos para el abordaje desde el *hacer pensante*, para usar una expresión de nuestro autor, digamos que mientras la alteridad es la condición del instituyente, la identidad es la condición de lo instituido. ¿Cómo esto pasa por lo social histórico? Mientras que la condición por excelencia de la representación del devenir, como tiempo calendario identitario, ha estado a lo largo de la historia fundado en *la physis* -como el ámbito de la institución propia para cada sociedad-, donde la institución propia habría siempre estado ahí y ahí perduraría, al menos en un caso, aquel del proyecto de la sociedad autónoma, dicha institución sería considerada como del orden del *nomos*. La sociedad en este último caso estaría en condiciones de auto-constituirse precisamente sin que para hacerlo sea necesario la negación de lo otro como otro y de sí misma como otro. En esta autoconstitución estaría de por medio, lo que paradigmáticamente Castoriadis va a denominar la *ruptura de la clausura*, que en términos generales está en el origen del nacimiento de la filosofía como interrogación radical e ilimitada y la democracia como régimen de autonomía.

En el sentido apuntado aparece claramente –espero, es por esto que solo dedicamos un párrafo para hacer explícito el asunto-, la *política* en sentido noble como el ámbito que avizora la auto-institución explícita de la sociedad por la vía de la gestión de la alteridad. La política sería para nuestro autor la institución del conflicto –por lo tanto la institución que asume la alteridad-, gracias a la cual la sociedad que se sabe como tal asume voluntaria y de manera entusiasta la tarea de transformar sus propias instituciones.

Este ejercicio de la política, como por otro lado todo lo que concierne a la sociedad democrática en germen -o en fragmentación en algunos pasajes de la historia de occidente y no solamente-, justamente por la condición trágica que supone una ontología no unitaria, en la que convive *lo que es con aquello que va a ser*, pulsión de muerte con pulsión de vida, instituido con instituyente finalmente, debe lidiar de manera perpetua con la tendencia a la repetición de la institución y con el poder creativo del instituyente, la identidad con la alteridad. Es así como la condición no teleológica de los movimientos sociales contribuirán, en su carácter de instituyente, a la transformación de la sociedad y sucesivamente se refugiarán en la repetición, al convertirse en institución que niega la alteridad. Alteridad que es condición del poder instituyente como forma mundana del imaginario radical.

La dimensión imaginaria de los movimientos sociales

Cuando Castoriadis se había “sumergido” en el psicoanálisis para intentar entender la dimensión imaginaria de la sociedad propiamente, estamos hablando del momento en el que, ante la emergencia del fenómeno burocrático –en ausencia de la forma jurídica de la propiedad privada en la Ex –URSS, como condición de dominio de una clase, pero también ante la emergencia de los expertos en política y los políticos profesionales en el occidente capitalista-, la interiorización de la norma define los procesos sociales, nuestro autor –como hemos señalado- va a privilegiar la contradicción entre quien dirige y quien ejecuta, para entender la complejidad del mundo contemporáneo. Dicha formulación, como es conocido

de aquellos que han documentado la influencia de Castoriadis –bajo seudónimo, Cardan, Chaulieu, Coudray...- en el mayo del 68 francés, va a tener un efecto definitivo respecto a la ruptura de la cultura política de este movimiento frente a las formas tradicionales en las que se había practicado la militancia hasta entonces. Los “revolucionarios profesionales”, que en la calle reivindican la toma del palacio de invierno y en la casa exigen a sus parejas –con inquietante frecuencia hijas de industriales y grandes burgueses-, que les planchen la camisa y que casi lógicamente, aunque también por razones históricas, se niegan a considerar la enorme trascendencia del psicoanálisis, iban a ser puestos en entredicho bajo la consigna de “la imaginación al poder” o de “viva el que piensa, mueran los pensadores”.

Dicha cultura política de la izquierda oficial, vista a la luz de lo que se arrojaría bajo el eslogan de la “crítica de la vida cotidiana”, iba a dejar ver su carácter ambiguo respecto a una verdadera vocación por la transformación de la sociedad, por no hablar de su tendencia a las verdades absolutas. Esa cultura política había tenido su origen más noble en la historia del movimiento obrero, cuyos aportes en su momento, respecto al proyecto de la sociedad autónoma, había sido muy significativo, pero que había también visto nacer en su seno aquello que negaba lo que lo había definido en su origen. Es esta misma cultura política que se había mostrado incapaz de dar cuenta de la complejidad de los nuevos movimientos en la segunda mitad del siglo XX.

La etapa actual nos pone ante el desafío de mirar, a través de esa lógica del instituyente, lo instituido y la institución, aquellos movimientos que para Castoriadis, en su momento significaban verdaderas revoluciones silenciosas y que hoy vemos institucionalizarse y refugiarse, ante la alteridad como otro, en las distintas versiones de la identidad como algo esencial y por lo tanto en la repetición institucional.

La relación distinta

En el enorme acervo de aportaciones de Castoriadis a la teoría política es, sin duda, su contribución a la teoría de la autonomía el desarrollo más fructífero. Sensiblemente diferente a la gran mayoría de los desarrollos sobre el tema, la propuesta de Castoriadis goza de una particular singularidad. La autonomía como valor no sería el efecto superestructural de la contradicción entre las relaciones de producción y las formas jurídicas de la propiedad, tampoco sería –a pesar de Sartre y compañía- el efecto de la dialéctica propia de los campesinos empobrecidos del “tercer mundo”, oprimidos por el imperialismo. Nada tendría que ver con el recurso –socorrido por algunos medios inspirados del mesianismo que asimilan la institución del poder político al Estado-, de la sociedad en contra éste último –ver Clastres-, en donde las comunidades se resisten a ese aparato pero lo hacen desde la total heteronomía, Castoriadis dixit y así sucesivamente.

La autonomía en Castoriadis va a levantarse como noción a partir de la condición del instituyente como fuente de sentido nuevo en una relación distinta –no con la institución del otro- y sí con la institución que está en el propio origen. No es necesario insistir en que toda sociedad se auto-constituye y que, en el caso de la sociedad autónoma en proyecto dicha autoconstitución tiene lugar de manera explícita. Lo que nos lleva al segundo aspecto de la problemática que es la cuestión de lo social histórico. La autonomía entonces, como

relación distinta con la institución propia, será consubstancial a aquella cultura que, concibiendo la posibilidad de la alteridad radical, por lo tanto viendo en su institución algo del orden del *nomos* y no de la *physis*, será capaz de ver en la auto-alteración un valor positivo. Un valor positivo que conlleva substancialmente, como hemos anotado, la interrogación radical y la deliberación y que contrasta con aquellas formaciones sociales en las que, justamente, la institución propia, la propia “identidad”, es solo del orden de lo mítico.

Veamos pues a continuación la manera como lo dicho va a permitirnos abordar y dar cuenta, aun cuando sea de manera parcial y sucinta, de los procesos de institucionalización de algunos de los movimientos sociales que llevaron a Castoriadis –un descontento de la tradicional caracterización de izquierda/derecha-, a repensar la cuestión de la transformación radical de la sociedad, así como de los procesos de sentido que la acompañan.

La institucionalización de los movimientos sociales.

Los ejemplos que estoy utilizando para decantar las nociones de Castoriadis en un intento de dar cuenta de los procesos de institucionalización de los movimientos sociales no son representativos en absoluto, solo me interesa ilustrar, por la vía de una etnografía inspirada de la psicología de intervención y la clínica de la alteridad, aquellos fenómenos que me han parecido mas definitorios. Mucho de lo que expongo a continuación se limita a realidades propias de Iberoamérica y un poco mas en general de la región mediterránea. Ocasionalmente utilizo algunas situaciones puntuales propias de otras sociedades a titulo de testigo.

Las minorías étnicas

Lo que llamo las minorías es uno de los ejemplos que Castoriadis utiliza para ilustrar los límites de las categorías tradicionales, en particular en el marxismo, que han aspirado a dar cuenta de dichas manifestaciones emergentes. Es claro que el referente mas representativo de dicha cultura política contestataria lo encontramos en el movimiento de los negros en Estados Unidos en los años 50 y 60 del siglo pasado. Martin Luther King, Ángela Davis y mas cercanos a Castoriadis C.L.R. James y Grace Lee Boggs habían marcado la realidad de las minorías en los EU. La tradición de los derechos civiles y de alguna manera también la cultura política inspirada de Henry David Thoreau, apuntaban en el sentido que Castoriadis entendía la cuestión de la revolución no como ríos de sangre –el sentido leninista digamos- y si como resignificación radical de las instituciones propias de la sociedad de que se trata.

Aquí es necesario reconocer el enorme potencial puesto en juego por la acción positiva de las minorías en el occidente moderno. No obstante la temática tiene una venerable ancianidad, desde la posibilidad de mirar al otro como otro inaugurada por la propia reflexión en el mundo clásico –ver Heráclito: “los persas son mejores que los griegos...” (C. Castoriadis, 2007, p. 32)- y después clausurada por la tradición filosófica posterior, la

manera como esa se ha presentado en las sociedades de esa orbe en el siglo XX remite necesariamente al debate en torno a la “sociedad multicultural”, los relativismos culturales de diversa inspiración –muy ligados a la culpa de los occidentales-, y por supuesto a lo que algunos como Serge Latouche han denominado los falsos mestizajes (1999). La relevancia del fenómeno no es menor, en un mundo de crisis de sentido la posibilidad de pensar la alteridad del otro en convivencia tiene sin duda un efecto analizador como lo piensa la corriente institucionalista (Loureau, 1974). Efecto que no pocas veces ha abierto el cauce a sugerentes realidades marcadas por la creatividad del cosmopolitismo.

Algunos fenómenos que han tenido también un fuerte impacto mas en el sentido contrario de dicho analizador han tenido que ver con el relativo fracaso de las sociedades occidentales respecto a la convivencia con aquellas poblaciones que, viniendo de culturas otras, han migrado a Europa occidental o Estados Unidos. En otros espacios (Miranda, R., 2006) hemos dedicado una reflexión pausada a la cuestión de los atentados reivindicados por organizaciones que se autodenominan islámicas. Los recientes atentados en Barcelona y Cambriles son, en este sentido muy elocuentes. Como documentamos en su momento respecto al caso de los atentados de las torres gemelas (Miranda, R., 2006), los autores de esos atentados para el caso mas reciente del que aquí me ocupo brevemente, nada tenían que ver con sujetos marginales, no integrados, excluidos de los beneficios del estado de bienestar, del uso de la lengua o del acceso a servicios. El testimonio de la profesora de uno de ellos en el sentido de que se trataba de un estudiante modelo que le gustaban los autos y el football, es contundente. Pareciera incluso que se trataba de jóvenes que se habían beneficiado exitosamente de la política de inmersión lingüística practicada en Cataluña¹, misma que, de facto -según el testimonio de maestros de escuela colegas que trabajan en la zona en comunicación personal-, privilegia en su política migratoria –por razones ligadas a la tendencia de los hablantes de castellano a recurrir a éste como lengua franca-, a no hablantes del español de castilla.

Es cierto que estos dos aspectos, por un lado la intolerancia del otro, intolerancia como fuente de sentido, que remite al deseo de su exterminio –recordemos el delirio antisemita- y por el otro la supuesta condición históricamente subalterna que compartirían los catalanes y los árabes del añorado al-Andaluz, respecto al Estado Español, esta nueva expresión contemporánea de la martirología denunciada por Castoriadis, no dejan de sugerir enormes paradojas respecto a la manera –mítica- de relacionarse con la propia institución y por supuesto a las posibilidades no solo de “resistir desde la identidad” sino, sobre todo, de formular en los actos una sociedad otra. La clave en estas manifestaciones, como bien hemos anotado en la primera parte de este escrito, radica en la modalidad de la relación con la propia identidad instituida y en la posibilidad o menos de concebir la alteridad, no solo la del otro real, sino en particular la alteridad que nos habita, que nos faculta para interrogarnos sobre quienes somos y eventualmente para cambiar-nos si así lo deseamos.

La caricatura trasciende por supuesto las fronteras geográficas de Europa occidental, para el caso concreto de México el entendido de la acción social por la vía de las reivindicaciones identitarias, llámese minorías lingüísticas o comunitarismos variopinto, ha

¹ No puedo evitar aquí hacer alusión al trágico-comico testimonio de Javier Cercas (enero 2018)

hecho que los jóvenes que de una de esas procedencias – hablantes del catalán, vasco, bretón etc.-, vengan al nuevo continente –como antaño hicieran los misioneros- a vivir el idilio de los pueblos originarios concebidos como sujetos unidimensionales. Es así como, de nuevo, quienes de las minorías lingüísticas se reclaman en la península ibérica, iban a encontrarse con los estereotipos mas comunes de los “pueblos indios”, en un relato identitario compartido respecto a la fuente del mal y por lo tanto de espaldas a la alteridad y a la política. Una versión distinta de esta trayectoria reiterativa tendría vigencia en fenómenos de los que, para el caso concreto de America Latina y del mundo ibérico, me ocupo brevemente mas adelante.

El movimiento de las mujeres

El caso del movimiento de las mujeres es quizás aquel que mejor ilustra lo que Castoriadis denominó las revoluciones silenciosas. Emblemáticamente el movimiento de las mujeres pone a la relación con la alteridad del otro y la propia en el centro del debate. Los logros modestos pero significativos, en una ínfima minoría de países, nos habla por un lado del enorme trabajo por hacer, aunque también lo hace, por otro lado, respecto al impacto transformador de esa cultura. Si la critica de la vida cotidiana que inspiró –con la revolución sexual (Veneghein, 1977)- el mayo del 68 tiene algún sentido para la contemporaneidad, es claro que ese pasa por las transformaciones que dicho movimiento ha logrado, por ejemplo respecto a la autonomía reproductiva, por solo mencionar un campo.

El movimiento de las mujeres ha tenido un efecto en su fase instituyente y ha logrado, aunque sea modestamente repito, algunos cambios radicales al institucionalizarse. Lo anterior debe también ser valorado a la luz de la evolución de las sociedades de las que se trata. Para no ir tan lejos la enorme diferencia que puede existir entre la Francia del mayo del 68 y la España franquista e hipercatólica de ese mismo periodo no nos deja mentir. Mientras que en aquel país por las características de su propia tradición y en particular por su cultura política, las generaciones actuales crecieron con los valores de los derechos de la mujer y del feminismo relativamente integrados a las instituciones de la educación pública, la familia, el mundo laboral etc. para el caso español es importante considerar que el paso de la mojigatería católica propia del franquismo al feminismo, no solo al lésbico, fue fulminante. El caso horrendo e inaceptable de los feminicidios, que creemos no aleatorio respecto a la situación descrita, no puede dejar de denunciarse en este sentido. Sin el mínimo animo de reducir el fenómeno de la violencia machista a cifras, mientras que el numero de victimas en España para el 2017 asciende a 48, para el caso de México en el año 2016 tuvieron lugar 2700 casos.

Éste ultimo aspecto, que por cierto tiene sus efectos decisivos más en general en la propia cultura política “de izquierda” como veremos, se desarrolla de manera muy similar en el mundo latinoamericano. Su evidente institucionalización ha llevado, -como a menudo ha sucedido con las manifestaciones en contra del racismo de las cuales expresamente se excluye a los blancos y a los no-indios-, a asumir posturas que son exactamente del mismo orden de las posturas que están en el origen de esas exclusiones. Es así como la condición de genero masculina sería determinada por un aspecto del orden de lo biológico y por lo tanto constituiría una limitante insuperable. Quizás el ejemplo que mejor ilustra esta

paradoja radica en la manera de posicionarse respecto a lo que, en la corrección política –si se quiere- se llaman las “nuevas masculinidades” y que en términos muy pragmáticos se refiere a aquellos que soñamos con un mundo en el que las mujeres puedan circular libremente por donde les dé la gana, vestidas como mas les gusta, haciendo o dejando de hacer lo que ellas decidan. Hago un paréntesis.

En un acercamiento a la documentación, justamente, de algunos de los atentados que se han producido en fechas recientes en Europa, era curioso constatar que algunos de los autores de esos actos tenían o habían tenido que ver con delitos de violencia de genero o se encontraban en procesos de divorcio y/o requerimiento de alejamiento respecto a sus ex-parejas. Por otro lado del testimonio recogido de algunos ex-reclutas del Califato, recogidos gracias a las emisiones de Radio France Internationale, llama la atención que uno de los puntos de apoyo respecto al mundo, que desde ahí se concibe como el *occidente diabólico*, es aquel que habría negado la condición del “ser hombre”. En efecto según parece uno de los discursos recurrentes del reclutamiento vía Internet de los jóvenes -potencialmente soldados de dios-, es en el sentido de que estos deberían luchar por un mundo en el que a las mujeres no se les deje salir de casa, se les exija la crianza de los hijos y se les prohíba tener y expresar su opinión. Las alusiones, en esos mismos discursos de cooptación, respecto a la esterilidad y la homosexualidad velada de los varones occidentales no merece la pena detallarlos. Cierro paréntesis.

Contrastando con lo anterior recordemos que Castoriadis, que desde una postura no mediática reivindicó el ejercicio de la autonomía por el sujeto mujer, la autonomía reproductiva entre otras, también se preguntaba respecto a los efectos de la decisión de no procrear, vistos no en la practica de tres generaciones de mujeres sino en la de setenta. Las paradojas que aquí se abren son desafiantes, de nuevo respecto a los pueblos indios ante los abusos practicados –que los hay y frecuentes- de las comunidades respecto a las mujeres, la interrogante es crucial ¿en nombre de qué? ¿o de quién nos reclamamos defensores de los derechos de la mujer indígena? . Mucha es la tinta que ha corrido a este respecto, no solo en relación a la paradoja de negar la otredad del otro, que es “biológicamente” un varón, como una eventual fuente positiva de cambio, sino incluso en la negativa de que cualquier cambio en este campo pueda venir de algo distinto –la convicción y la empatía por ejemplo-, al ejercicio del dominio por la vía del estado de ley. Ver la lista de convenciones internacionales firmadas por países con tradiciones de origen que por definición son contrarias a los valores que dichas convenciones “promueven”. Sin animo de pretender agotar el debate y mas bien con animo de abrirlo, digamos que lo anterior nos remite, de nuevo, a los procesos de institucionalización de las reivindicaciones de genero y feministas, antaño poderosamente transformadoras y que hoy, a menudo son asumidas en su condición identitaria, cuando no burocrática. Quizás el ejemplo mas trágico-cómico de esta tendencia lo ilustran los programas académicos feministas en los que se prohíbe a las estudiantes leer y referir autores varones. Lo que nos lleva a preguntarnos, por otro lado, ¿cuántas de las académicas feministas que participan en esos programas saben que la palabra “feminismo” fue utilizada, en su sentido político propiamente, por primera vez por Charles Fourier en el S. XIX?.

El desenlace quizás mas trágico de esta negación del otro como otro –el sujeto de genero masculino o los heterosexuales-, como tendencia natural de la institución –ahí en donde el

otro como otro es el instituyente-, está en la reproducción, por momentos exacerbada, de las relaciones de dominio entre mujeres –incluso y por momentos de modo particular en el caso de activistas del género y el feminismo-, en el campo profesional y académico, tanto como en el personal e íntimo. De nuevo la interrogante -desde una perspectiva inspirada de Castoriadis-, como para el caso de las minorías, es crucial respecto a la institución propia. Cabe pues preguntarse ¿hasta qué punto la cultura política del género y el feminismo, antaño y por momentos todavía con gran capacidad transformadora, puede y quiere autoconstituirse de manera distinta a aquella que, para lograrlo, deba solo negar al otro como otro, refugiándose así en la identidad esencial que niega la política?.

El altermundialismo

He querido tratar por último el caso del altermundialismo no solo por el hecho de que las culturas políticas de los dos casos anteriores confluyen en este movimiento, sino también porque es en la participación del movimiento de las minorías y del movimiento de las mujeres en el altermundialismo en donde podemos ilustrar de mejor manera aquello que Castoriadis calificaba como lo que más necesita de nosotros y que es no aquello que tenemos delante y sí aquello otro que estará en su lugar cuando transformemos lo dado.

En los pasajes anteriores he hecho alusión, marginalmente, a la convivencia de lo instituido con lo instituyente y de manera particular al lugar privilegiado que nuestro autor establece respecto a la relación distinta entre esas dos instancias, como el momento clave respecto a la sociedad autónoma en proyecto. Hace años respondiendo a una solicitud explícita fundamos en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México un seminario -El proyecto de autonomía hoy- con el fin de discutir las distintas concepciones que se tiene de *la autonomía* que Castoriadis denomina una *significación imaginaria social*. El debate y la iniciativa, siempre pensando en la psicología de intervención, tuvo lugar en el seno de lo que muy bien podría denominarse, no sin un cierto dejo de ironía, la meca del altermundialismo que es justamente esta población de los Altos de Chiapas. No obstante dicha solicitud fue canalizada por un miembro de la academia comprometida local, nuestra interpretación –el análisis de la demanda como diría René Loreau- fue en el sentido de que ese requerimiento encerraba una inquietud compartida por aquellos que, de uno u otro origen, cercanos o lejanos de la realidad local, se reclamaban del altermundialismo.

Dejémoslo claro de entrada si bien dicha solicitud ni remotamente fue formulada por cualquier organización local –el neo-zapatismo en particular de donde procede la original solicitante que lo hizo a título personal-, su centralidad respecto a la cultura política local e incluso continental, nos atrevemos a decir, es definitiva. En otro lugar (Miranda, R. 2017) me he dedicado a analizar este fenómeno por lo que aquí solo apunto algunos rasgos. Mientras que por la tradición correspondiente en el continente, pero también, como hemos visto, por la evolución de la cultura política “de izquierda” en España -traída al continente en importante medida por sujetos formados en el destape y el postfranquismo, que se reclaman de minorías lingüísticas, de las autonomías dirían algunos- , hay dos elementos institucionales de dicha cultura cuya importancia no puede ser soslayada. Hablamos por un lado de la tradición marxista, en versión tercermundista, foquista, fanoniana y por el otro de la arraigada cultura pastoral de inspiración en la teología de la liberación. *Ser marxista y*

teólogo de la liberación sería en este caso la identidad puesta en juego ante la emergencia de lo nuevo. Algunos importantes variables respecto a esta tendencia general los he tratado en otros escritos (Miranda, R., 2014) .

Mientras que la evolución de las formas políticas “de izquierda”, que han logrado en el continente consolidarse por periodos, han tenido esas dos fuentes de inspiración e ideología, la tendencia actual, a tono con la insignificancia denunciada por Castoriadis, hoy se debate entre la privatización de la vida y la corrupción de las oligarquías locales. Es en este contexto que el movimiento altermundialista ha operado debatiéndose entre las versiones mesiánicas de esos relatos y la posibilidad de la reflexividad actuante del pensar-se. En particular en lo que respecta a algunas experiencias que han tomado el discurso de la ecología política –no pocas de ellas coordinadas y lideradas por ex- jesuitas o ex miembros de alguna otra orden, por cierto- y se han avocado a trabajar por una forma de convivencia alterna fundada en el ejercicio de la autonomía respecto a las propias instituciones, hacen pensar en que no todo esta perdido.

Volviendo al discurso de Castoriadis respecto a la transformación social como del orden de la eternamente negada dimensión imaginaria de la sociedad y muy particularmente del establecimiento de una relación distinta entre instituyente e instituido, consciente e inconsciente y así sucesivamente, la posibilidad de establecer dicha relación respecto a la institución de origen, la hemos seguido en algunos desarrollos que describimos a continuación.

Cuando Castoriadis se refiere a la revolución, con minúscula importante insistir, nos habla de los procesos de sentido que subyacen a la interiorización y eventual resignificación de la norma (Blanchard, 2002). La situación descrita respecto a la cultura política “de izquierda”, oficial diríamos, en el continente pero que tampoco es totalmente ajena de la evolución en ese campo para el caso del mundo ibérico, nos ha orillado a rastrear y reconocer, insistimos, las manifestaciones de ejercicio del instituyente respecto a la institución que está en el propio origen. Es así como hemos encontrado sujetos que se piensan como indígenas y que se preguntan sobre la condición de fuera de lugar de consignas tan socorridas -por ejemplo por los llamados estudios decoloniales fundados en la identidad como algo esencial-, como el “lekil kuxlejal” (Paoli Bolio, A. 2003, p. 76), según algunos autores –ver Ivan Ilich y sus seguidores por ejemplo en el MAUSS-, el “saber vivir”. Interrogación por quien supuestamente ostenta esa condición y que nos pondría ante la posibilidad de que se trate ahí de una ocurrencia más de la culpa de los occidentales respecto a los horrores de las empresas coloniales (Brukner, 1986). Otros que se interrogan particularmente respecto a las connotaciones implícitas de algunos pueblos indios que se autodenominan “hombres verdaderos” (Lenkendorf, C. 2005), confirman la pertinencia de estas dudas.

El caso de procesos de reflexión e interrogación por parte de mujeres que han dedicado su vida al activismo de género y/o a la lucha feminista es igualmente digno de ser reconocido en el contexto del movimiento altermundialista, pero también respecto a aquel que reivindica los derechos de la mujer. De manera particular los testimonios numerosos de mujeres que trabajan con y para mujeres en organizaciones solo femeninas y que dan cuenta de las relaciones jerárquicas y de dominio –incluso frecuentemente de acosa sexual y psicológico-, en su interior, hacen pensar en que, no obstante la institucionalización del

discurso de género y feminista, la interrogación que conlleva el ejercicio del instituyente sigue estando presente y activa.

Por último aunque no menos importante el rastreo mencionado nos ha llevado igualmente a dos fenómenos que nos han llamado la atención respecto, en particular, a aquellos jóvenes que reivindicándose del altermundialismo y proviniendo de sectores de la “izquierda oficial” mencionada –algunos de ellos ordenados como sacerdotes y/o diáconos- han emprendido un proceso de des -asociación respecto a la teología de la liberación -como versión de la religión católica, ella misma en su momento de *eclesial*, un fuerte instituyente que se convertiría en la institución de la iglesia que conocemos-, e incluso algunos de ellos y ellas han optado por la apostasía. El fenómeno de distanciamiento respecto al marxismo, el otro pilar de la cultura política oficial “de izquierda” en el continente, también tiene manifestaciones interesantes que, al interrogarse sobre el hecho de que Stalin y Polpot eran anticapitalistas, orientan su empeño a aquello que –reiteramos con nuestro autor- mas necesita de nosotros que no es la crítica a lo existente y sí la construcción de lo que estará en su lugar.

Un balance provisorio

Lo que inició hace cuarenta años como una búsqueda en Castoriadis de los elementos que dieran cuenta de la complejidad de los nuevos movimientos, con los años, una vez pasado un periodo de formación bajo su responsabilidad, se ha convertido en un marco referencial cuya fertilidad no deja dudas. No obstante la historia como espacio del ejercicio de la sociedad de la autoalteración, no perdona. Hoy los fenómenos que inspiraron dicha reflexión por nuestro autor viven un proceso de transito entre el ejercicio del poder instituyente y la institucionalización. En coherencia con el propio autor dar cuenta de esa evolución supone asumir la reflexividad y ejercer la crítica incluso o sobre todo respecto a la institución que esta en el propio origen. Es esta la asignatura pendiente del pensamiento heredado y es esa misma el objeto de omisión por parte de la filosofía política contemporánea y de los devaneos de los nuevos substancialismos en el pensamiento posmoderno, el posestructuralismo, los desarrollos des-heideggerianos y la retórica postcolonial.

Está de por medio la enorme relevancia y el desafío que supone asumir la dimensión imaginaria de la sociedad y por lo tanto de la alteridad en curso. Una alteridad que, contrario a todo aquello que remite a la nostalgia de un estado, nos obliga a completar el pensar con el hacer explicitándolo y por lo tanto reconociendo la alteridad como otra.

RMR
San Cristóbal de Las Casas,
Chiapas, México
Dic. 2017

Bibliografía citada

Blanchard, Daniel (2002) La idea de Revolución en Castoriadis. (Traducción del Francés de Raúl Sánchez) (p.17) En Cornelius Castoriadis, Imaginación creadora, autonomía, revolución (numero consagrado a). Revista *Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura*. No. 54, Diciembre. Madrid.

Bruckner, P. (1986) *Le sanglot de l'homme blanc: Tires monde, culpabilité, haine de soi*. (Paris). Editions du Seuil. Paris

Cercas, Javier. « Franco, Franco, Franco » En. El País, 28 de enero de 2018. https://elpais.com/elpais/2018/01/22/eps/1516640732_716772.html

Castoriadis, Cornelius

(1997) *Fait et à faire*. Les carrefours du labyrinthe V. Éditions du Seuil. Paris.

(2002) «Orígenes, sentido y alcance del proyecto filosófico».. En Revista *Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura*. Pp.96-101 , Barcelona

(1975) *L'Institution imaginaire de la société*. Éditions du Seuil, 1975. Paris.

(1991) « Psychanalyse et Société ». Entrevista realizada por Stéphane Barbery. En: <http://libertaire.free.fr/Castoriadis49.html>

(2007) *Democracia y Relativismo*. Debate con el MAUSS. Editorial Trotta. Madrid.

Latouche, Serge. (1999) “Sul Fanatismo identitario”, *Le Monde Diplomatique. Il Manifesto*, [http://www.monde-diplomatique.it:LeMonde-archivio:Maggio-1999:pagina.php%3Fcosa=9905lm11.01.html&titolo=Sul fanatismo identitario](http://www.monde-diplomatique.it:LeMonde-archivio:Maggio-1999:pagina.php%3Fcosa=9905lm11.01.html&titolo=Sul%20fanatismo%20identitario) .

Lenkendorf, Carlos, (2005) Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales. S. XXI. México.

Lourau, René.

(1974) *L'analyseur Lip*. Unión. Générale d'éditions. Paris.

(1991) *El análisis institucional*. Amorrortu editores. Buenos Aires.

(1991) Implicación y sobreimplicación. <http://catedras.fsoc.uba.ar/ferraros/BD/rl%20iys.pdf>

Miranda Redondo, Rafael

(2006) Las Fronteras del odio. Reflexión sobre la alteridad a partir de Cornelius Castoriadis. En revista *Tramas*. Subjetividad y procesos sociales. UAM-X. México.

(2017) "Mexique: autour des communautés indiennes et zapatistes" (propos recueillis et discutés par l'OCL-Poitou). *Courant Alternatif*, 272 (été 2017): 33-36.

http://www.academia.edu/34443293/Mexique_Autour_des_communautes_indiennes_et_zapatistes

(2014) “¡Tierra...y libertad! Socialismo libertario: Amor secreto y desengaño del zapatismo histórico”. En *Autonomía y autogestión*. Por Javier Encina, Ma. Ángeles Ávila y otros (Coordinadores). Colectivo de ilusionistas sociales. Andalucía (Estado Español)

http://www.academia.edu/30313267/_Tierra_y_libertad_. _Socialismo_libertario_amor_secreto_y_desengaño_del_zapatismo_histórico

Paoli Bolio, Antonio, (2003), *Educación, autonomía y lekil kuxlejal. Aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tzeltales*, UAM, México.

Venegein, Roul. (1977). *Tratado del saber vivir para el uso de las nuevas generaciones*. Anagrama. Barcelona.